دار السبيل

غاية المأمول

من

علم الأصول

تقرير لبحوث آية الله العظمى

السيد أبي القاسم الخوئي قدس سره

الجزء الأول

بقلم

آية الله الشهيد سماحة

الشيخ محمد تقي الجواهري

غاية المأمول

من

علم الأصول

تقرير لبحوث آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره

بقلم

آية الله الشهيد سماحة

الشيخ محمد تقي الجواهري قدس سره

الجزء الأول

خوئی،سیدابوالقاسم،۱۲۷۸-۱۳۷۱.
غایه المامول من علم الاصول تقریر لبحوث آیه الله ابوالقاسم الخوئی/ بقلم محمدتقی الجواهری.
ویراست ۲.
قم: انتشارات دارالبشیر ،۱۴۴۰ق.=۱۳۹۷.
۲ج.
دوره۴-۵۵-۸۳۷۳-۹۶۴-۹۷۸: ؛۱-۵۶-۸۳۷۳-۹۶۴-۹۷۸؛ ج.۲ ۸-۵۷-۸۳۷۳-۹۶۴-۹۷۸:
فیپا
عربی.
چاپ قبلی: قم : مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۸ق.=۱۳۸۶.
اصول فقه شیعه -- قرن۱۴
Islamic law,shiites--Interpretation and construction --۲۰th century
فقه جعفری -- قرن ۱٤
Islamic law,ja'fari--۲۰th century*
جواهری،محمد تقی،۱۳۵۹،۱۳۰۱،javaheri،mohamad taghei،مولف،اجتهاد،
مدارک شرح العرور
۱۳۹۷ ۲غ۹خ/۸/BP۱۵۹
۲۹۷/۳۱۲
۵۵۵۸۴۷۱



قم المقدسة - انتشارات دارالبشير - الهاتف: ۰۹۱۲۳۵۳٤۰٤٤

اسم الكتاب: .....غاية المآمول من علم الأصول / ج۱
المؤلف: .....محمد تقي الجواهري
الناشر:.....دارالبشير
الطبعة و تاريخ النشر:..... الثاني / ۱٤٤۰هـ
المطبعة: ..... شريعت - قم
الكميّة:..... ۱۰۰۰ نسخة
الشابك الدورة:.....٤-٥٥-۸۳۷۳-۹٦٤-۹۷۸
الشابك:.....۱-٥٦-۸۳۷۳-۹٦٤-۹۷۸

جميع الحقوق محفوظة للناشر

بسم الله الرحمن الرحيم



كتاب غاية المأمول من علم الأُصول

الجزء الأوّل

بقلم
محمّد تقي الجواهري

من تقريرات بحث أُستاذه الأوحد
العلّامة العلم زعيم الحوزة العلميّة الكريمة
آية الله المحكمة جناب السيّد أبوالقاسم الخوئي أدام الله أيّام إفاداته القيّمة
وإفاضاته العامّة وجمع به شمل العلم وشمل أهله وأدام فضله بعميم فضله
إنّه المتفضّل المنّان والمبتدي بالإحسان

كلمة المجمع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كما هو أهله، وأفضل الصلاة والسلام على خاتم رسله محمّد وآله الأطهرين.

يسرّ مجمع الفكر الإسلامي أن يقطف ثمرة جديدة من الشجرة المباركة العريقة، الحوزة العلوية الشريفة في النجف الأشرف ليقدّمها إلى ذوي الفضل والعلم.

وان نظرة إلى سير الدراسات العلميّة ولا سيّما الفقهية والأُصوليّة الصادرة عن هذه المدرسة المباركة خلال تاريخها الوضّاء تكشف عن عدم فتور وتوقّف دورها الفاعل وبحوثها العلميّة، بل تعرب عن تطوّرها وتكاملها رغم الظروف العسيرة والأحداث المُرّة التي مرّت عليها، فكان لها الحظّ الأوفر في إكمال مسيرة الفقه الإمامي وأُصوله.

ومن النتاجات الأُصولية المتميزة لهذه المدرسة هي ما قرّره الحجّة الشهيد آية الله الشيخ محمد تقي آل صاحب الجواهر ـ تغمّده الله برحمته الواسعة ـ اثناء تتلمذه لأُستاذه المرجع الأعلى سماحة آية الله العظمى السيّد الخوئي قدس سره وحضوره في أكثر من دورة واحدة من دروسه لأُصول الفقه.

ومّما يلفت النظر أنه ﷺ التزم بتدوين الملاحظات التي أبداها الأُستاذ في دوراته التدريسية المتتالية ممّا قد يكون رجوعاً أو تعميقاً أو تعديلاً لما أملاه سابقاً.

وها هو (غاية المأمول) نقدّمه في حلّته الأنيقة وبتحقيق شامل لشتّى جوانبه، وذلك بفضل جهود نخبة من العلماء المختصّين بشؤون التحقيق، وهم:

١ ـ سماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي.

٢ ـ سماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ أحمد المحسني.

حيث قاما بتدقيق المتن ووضع العلامات الفنيّة وما إلى ذلك من مستلزمات التحقيق.

وجدير بالذكر أن هناك ـ مثلما أسلفنا ـ إضافات كثيرة مكتوبة في هامش النسخة الخطيّة، قد عيّن المقرّر كثيراً من مواردها وترك بعضها الآخر دون إعلام بمواضعها. كما يلاحظ أحياناً أنّه عدل عن بعض المقاطع ممّا كتبه واستبدله بكتابة أُخرى لكنّه لم يحذف ولم يشر إلى حذف المقطع المعدول عنه. فكلّ هذا ممّا عولج بإجراءات لازمة مناسبة.

وفي بعض الموارد أضاف المقرّر ملاحظاته وآراءه الخاصّة وختمها بتوقيعه (جواهري) ونحن أيضاً ميّزنا هذه التعليقات عن سائر تعاليقه باضافة اللقب (الجواهري) إلى آخرها. علماً بأنّ هوامش المقرّر كلّها فصلت عن هوامش التحقيق بعلامة النجمة (*).

٣ ـ سماحة حجة الإسلام والمسلمين السيّد حافظ موسى زاده.

٤ ـ سماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد باقر حسن پور.

حيث عهدت إليهما مهمّة استخراج المصادر والتثبّت منها.

٥ ـ الأخ الفاضل رعد المظفّر.

٦ ـ الأخ الفاضل صباح البهباني.

وقد تولّيا مقابلة الكتاب بعد الطباعة.

وهنا نقدّم خالص شكرنا لهؤلاء الأُخوة الأفاضل وسائر المساهمين في إنجاز هذا المشروع. وندعو لهم بحسن التوفيق. كما ونشكر جزيل الشكر لسماحة العلّامة حجة الاسلام والمسلمين الشيخ حسن الجواهري ـ نجل المؤلّف ـ دام مجده على مراجعته للكتاب والإشراف على مراحل تحقيقه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

مجمع الفكر الإسلامي

١٤٢٨هـ

تنبيه :

قد اطّلع حجة الاسلام والمسلمين الشيخ جعفر ربح حفظه الله تعالى على مشروع طبع هذا الكتاب فتكلّف بطبعه وشرط أن يكون ثمنه في طباعة كتب أُخرى دينية، حفظه الله تعالى من كلِّ سوءٍ ووفّقه لمرضاته.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

ترجمة المؤلف

اسمه ونسبه :

هو الشيخ محمد تقي ابن الشيخ عبد الرسول ابن الشيخ شريف ابن الشيخ عبد الحسين ابن الشيخ الأكبر محمد حسن ﷺ صاحب كتاب جواهر الكلام في شرح كتاب شرائع الإسلام، وهو شيخ الأُسرة الجواهرية وعلمها في زمانه.

هذا نسبه من قبل الآباء، أما نسبه من جهة الأُمهات فأُمّه من الأُسرة الجواهرية، وهي كريمة آية الله الشيخ محمد حسين ابن الشيخ علي ابن الشيخ عبد الحسين ابن الشيخ صاحب الجواهر ﷺ.

كانت أخلاقه العالية وعلمه وفقاهته الواسعة وملكاته العالية في تربية طلّاب الحوزة؛ من عراقيين وإيرانيين ولبنانيين وبحرانيين وأحسائيين وقطيفيين وهنود وباكستانيين وأفغانيين، قد جعلته ممن يشار إليه في تسلّم مسؤولية إدارة المرجعية والحوزات العلمية، فلا تجد في أي قطر من أقطار الشيعة الإمامية ممن يتّبع مدرسة النجف إلّا وله فيها طلّاب قد تسنموا كرسي التدريس والإرشاد والدفاع عن الدين الحقّ والوكالة عن المرجعية الدينية.

مولده ونشأته :

اختلفت المصادر التي أرّخت للشيخ المؤلف ولادته، فذكر بعضها أنّ ولادته كانت سنة (١٣٤٢ هجري قمري) وذكر البعض الآخر أنّها كانت سنة (١٣٤١ هجري قمري) كما ذكر البعض أنّ ولادته كانت سنة (١٣٤٠ هجري قمري)، ولكن الذي وجدناه في سجلّه الرسمي كان يشير إلى أنّ ولادته كانت سنة (١٣٠٤/١/٣١ هجري شمسي).

وقد نشأ المترجم له ﷾ نشأة دينية في محيط علمي، فليس هو مبتدأ في اختياره المسلك الديني، بل ورث ذلك من أُسرته العلمية الذائعة الصيت، وآبائه العلماء الأعلام، المنتسبون إلى شيخ الطائفة (صاحب جواهر الكلام) الذي كان على سيرة آبائه العلماء الأعلام في النشأة الدينية أباً عن جد.

فقد ذكر صاحب ماضي النجف وحاضرها عن أُسرة آل الجواهري فقال :

«من مشاهير الأُسر العلمية النجفية ودوحة من دوحات الفضل العليّة، بزغ بدرها في أُفق النجف، واشتهرت بعنوانها (الجواهر) الذي صار علماً لها ومتسماً اتسمت به في أواسط القرن الثالث عشر. وكان لآبائها في النجف ذكر قبل ذلك في أوائل القرن الثاني عشر، فإن جدها الأعلى عبد الرحيم الشريف الموصوف بالكبير النجفي كتب له بعض تلامذته شعراً سنة ١١٤٩هـ.

شعّ ضوء هذه الأُسرة وطار صيتها من حين نبوغ جدّها الأعلى الشيخ صاحب الجواهر، فتقمصّ أبراد الفضل والعلوم الروحية، وتوارثها منه ابناؤه الغرّ الاماثل فتكونت على تعاقب الأعوام والسنين منه أُسرة علمية شهيرة نبغ فيها علماء مشاهير وأُدباء وشعراء فطاحل وضمّ بعضهم إلى فضله الغزير أدبه الوافر، كما حاز رجال منها الزعامة العلمية والبلدية.

أقول : نشأ المترجم له في محيط علمي أدبي، إذ رأى أن أُسرته قد حازت جناحي السبق في العلوم الدينية والعالي من الأدب العربي والشعر، فاينما

يحطّ يجد علما عالياً وأَدباً وشعراً راقياً، ومما نقله لنا السيد حسين ابن السيد محمد تقي بحر العلوم «وقد كنّا نلتقي به في مكتبة العلمين»: «إن ديوان أُسرة آل الجواهري كان يلتقي فيه أكثر من سبعين شيخاً منهم، تعلوهم العمائم والكرائم البيضاء».

وكان أكثر بل كل هؤلاء من الأُدباء الكبار كما يشهد بذلك تراجمهم التي ذكرها لهم مؤرخو زمانهم.

في هذا الجوّ وتحت ظلّ أب عالم زاهد «ترك التصدي للمرجعية الدينية رغم اصرار تلامذته واقرانه على ذلك» فوجهه وجهة أهل العلم والفضل والكمال، فنبغ في العلوم الدينية مبكراً وحاز شاعرية فياضة قوية، في مقتبل عمره كما سنعرض نماذج من شعره فيما بعد.

هذا هو الجوّ العلمي والأدبي الذي نشأ به المترجم فكان أفضل مثال للطالب النجفي والعالم المتقي والأديب الهادف والشاعر المدافع عن كيان الشريعة الغراء.

ما كتب عنه المؤرخون:

وقد كتب عنه المؤرخون رغم حداثة سنّه وبداية تطلّعه، فقد كتب عنه صاحب شعراء الغري (أو النجفيات) فقال:

هو الشيخ محمد تقي ابن الشيخ عبد الرسول ابن الشيخ شريف ابن الشيخ عبد الحسين ابن الشيخ الأكبر محمد حسن صاحب جواهر الكلام: عالم فاضل، وأديب بارع، وشاعر مطبوع.

ولد في النجف (٢٥ جمادى الأُولى من عام ١٣٤١ هـ) ونشأ بها على والده الحجة الفقيه فقرأ عليه المقدّمات وعني بتوجيهه وتدريسه فنال العلم الجم على صغره، واختلف على حلقات أعلام عصره كحلقة والده في الفقه، وفي الأُصول على حلقة السيد أبو القاسم الخوئي والشيخ ميرزا باقر الزنجاني.

والمترجم له شاب يحمل عقل الشيوخ، وإنسان يتصف بصفات الإنسان الصحيح، عرفته منذ طفولته فلم أجد فيه همزة أو غمزة، ولاحظته وهو يختلف على مجالس أهل العلم فكان يصغي لما يدور فيها من حوار علمي، فإذا وجد الظرف ملائماً والمجادل قد اتّصف بالهدوء النفسي نزل إلى ساحة النقاش معه، وهذه أبرز الظواهر التي شاهدتها منذ خمس وعشرين عاماً حتى الآن في والده ـ حفظه الله ـ وبذلك لم أجد من أولاد العلماء من تأثر بخلق أبيه كصاحبنا الذي جمع بين جمال الخلق وحسن الخلق[١].

وقال عنه صاحب ماضي النجف وحاضرها :

الشيخ محمد تقي ابن الشيخ عبد الرسول ابن الشيخ شريف، ولد في النجف يوم الخامس والعشرين من جمادى الأُولى سنة (١٣٤٠ هـ)، ربّاه والده تربية أهل العلم، وهذبه تهذيب أهل الكمال، فهو مع صغر سنّه يحمل أخلاقاً فاضلة وخلالاً حميدة، ويضم مع حسن خلقه الفضل والأدب فينظم الشعر ويحسن صوغه، وهو مع ذلك محافظ على محلّه العلمي ووقته الثمين الذي لا يصرفه إلّا في خدمة والده وما يتوخاه من طلب العلم[٢].

وقال عنه صاحب معجم رجال الفكر والأدب في النجف :

محمد تقي ابن الشيخ عبد الرسول ابن الشيخ شريف ولد (١٣٤٠ / ١٩٢٢).

عالم فاضل مجتهد جليل، شاعر نحرير من أجلاء المشتغلين في الفقه والأُصول. ولد في النجف الأشرف وأنهى مقدّمات العلوم وحضر على والده وعلى السيّد أبو القاسم الخوئي، والسيّد محسن الحكيم، وتصدّى للتدريس، ينظم الشعر ويحسن

---

(١) شعراء الغري أو النجفيات، علي الخاقاني ٧ : ٣٣٧.

(٢) ماضي النجف وحاضرها ٢ : ١٢٦ / ٢١.

صوغه ويبرهن على قريحته الفياضة وشاعريته الرصينة. ترك الشعر وانصرف بكامله إلى دراسة وتدريس الفقه والأُصول، بعد أن نشرت له قصائد قيمة في الصحف النجفية. أولاده: أمين، كاظم، صادق، الدكتور حسين، الشيخ حسن، الشيخ علي، الشيخ محمد، محمد رضا.

له: ديوان شعر، كتابات وحواشي في الفقه والأُصول، مدارك العروة الوثق، منظومة في فروع العلم الإجمالي[١].

وقال عنه الشيخ المؤرخ الكبير: شيخ آقا بزرك الطهراني في طبقات أعلام الشيعة:

هو الشيخ محمد تقي ابن الشيخ عبد الرسول ابن الشيخ شريف ابن الشيخ عبد الحسين ابن الشيخ محمد حسن مؤلف: (الجواهر): عالم أديب.

«آل الجواهري» من أُسر العلم والزعامة في النجف نبغ فيها جماعة من الفقهاء الفطاحل والشعراء العباقرة والزعماء الدينيين، يأتي ذكر كلّ منهم في محلّه إن شاء الله تعالى، ولد المترجم له في النجف (٢٥ / ١ : ١٣٤١) فأخذ الأوليات وقرأ السطوح على بعض الأعلام والأفاضل وحضر على والده وعلى السيّد أبي القاسم الخوئي والشيخ الميرزا باقر الزنجاني وغيرهم، وقرض الشعر فأجاد فيه وله آثار علمية وأدبية منها «غاية المأمول» في علم الأُصول و«مدارك العروة الوثق» ومنظومة في فروع العلم الإجمالي، وديوان شعر صغير سمّاه «درر الجواهر» ووالده من علماء النجف، يأتي ذكره وقد صلّى في مسجد جدّه صاحب الجواهر ﷺ يوم وفاة والده المقدّس سنة (١٣٨٧)[٢].

---

(١) معجم رجال الفكر والأدب في النجف ١ : ٣٧٤.

(٢) طبقات أعلام الشيعة، نقباء البشر في القرن الرابع عشر ١ : ٢٥٩.

وقد قال عنه الحاج حسين الشاكري :

« على رغم قلّة التشرف بخدمته إلّا في مناسبات نادرة، ولكنّي أعرف الكثير عن متانة خُلقه وعلمه الجمّ ومركزه الاجتماعي وأدبه وجرأته في كلام الحقّ ولو كان مرّاً، وتصدّى لرموز الضلال والانحراف وطغاة أرباب الأفكار المسمومة الوافدة، سواء كان في المدّ الأحمر، وهذه الفئة الضالّة المضلّة المجرمة (يقصد حزب البعث العميل الكافر)، ممّا حملهم على التخطيط لاختطافه وإيداعه في غياهب السجون وظلم المطامير كساداته من الأئمة الطاهرين وذلك في سنة (١٩٧٩م).

تحقّقت شهادة آية الله الشيخ محمد تقي الجواهري والأُستاذ شفيق ابن العلّامة الشيخ محمد حسن الجواهري وبعض المؤمنين شيباً وشبّاناً من أُسرتهما بعد سقوط حكم صدام التكريتي وزمرته الكافرة حين اكتشفت مقابر جماعية سنة (١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م) من الشهداء الأبرار في جميع أنحاء العراق »[1].

وآخر ما وجدناه ممّن كتب عن المؤلف هو ما جاء في كتاب شهداء العلم والفضيلة الصادر من المجمع العالمي لأهل البيت فجاء فيه :

ولد الشهيد آية الله الشيخ محمد تقي الجواهري نجل آية الله الشيخ عبد الرسول في مدينة النجف الأشرف عام (١٣٤٢هـ، ١٩٢٢م) واعتقله جلاوزة حزب البعث عام (١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م) واقتادوه إلى سجون صدام الرهيبة.

جدّه الشيخ عبد الحسين نجل صاحب الجواهر.

ينحدر الشهيد السعيد من أُسرة أصيلة ومعروفة بالفضل والأدب والتقوى.

نشأ الشهيد في أحضان والده. وكان الأب لا يألو جهداً في تربية ولده؛ فقد بدأ تعليمه في سنّ مبكرة جدّاً لما عرف عنه من ذكاء حاد وفطنة.

---

(١) ذكرياتي / الأعلام الذين عاصرتهم خلال ستين عاماً / القسم الخامس : ٢٣٠.

منزلته العلمية :

ارتقى الشهيد سلّم العلم، وبلغ في ذلك مراتب متقدمة، رأى فيه البعض أهليّته للمرجعية بعد السيّد أبي القاسم الخوئي؛ لسعة علمه وتقواه وما وهبه الله من فضائل أخلاقية.

كانت حلقاته الدراسية التي تعقد في مسجد الجواهري المعروف تكتظ بالتلاميذ وتغص بطلّاب العلم والمعرفة.

وإضافة إلى تضلعه في الفقه والعلوم الحوزوية فقد كان يتمتع بشاعرية فيّاضة، وله ديوان مليء بالأشعار الجميلة، اضطرت أُسرته بعد اعتقاله إلى إتلافه خوفاً من السلطات الظالمة؛ ذلك أن أشعاره كانت مفعمة بالحماسة وروح المقاومة التي تدعو إلى مواجهة كلّ اشكال الانحراف والفساد.

أساتذته :

تتلّمذ الشهيد السعيد والعالم الرباني على أيدي أساتذة كبار نشير إلى طائفة منهم :

١ ـ والده آية الله الشيخ عبد الرسول الجواهري.

٢ ـ آية الله الميرزا باقر الزنجاني.

٣ ـ آية الله العظمى السيّد الخوئي.

٤ ـ آية الله الشيخ حسين الحلّي.

جهاده :

كان الشهيد السعيد رجلاً شجاعاً ومجاهداً جريئاً لا يخاف في الله لومة لائم، ولهذا وقف في مواجهة النظام البعثي دفاعاً عن حرمة الإسلام.

وبعد اعتقاله من قبل مرتزقة حزب البعث أبناء الصهيونية العالمية، قام السيّد الخوئي بمساعي حثيثة من أجل إطلاق سراحه.

وفي مقابل إصرار السيّد الخوئي على إطلاق سراحه، قام النظام بإرسال شريط مسجل بصوت الشهيد جاء فيه: لا يجوز التعاون مع البعثيين؛ لأنهم أنجس وأقذر من اليهود.

وشعر السيّد الخوئي بالإعجاب لهذا الشهيد الشجاع قائلاً: أتعجب من الشيخ الجواهري كيف لا يرهب البعثيين القتلة ولا يخشاهم؟!

وقف الجواهري بكلّ وجوده مسانداً للثورة الإسلامية في إيران وقائدها الخميني الراحل ﷺ وكان يؤكد باستمرار على أنّ مساندة الثورة واجب شرعي.

ولشدّة حبّه للإمام الخميني فقد أنشد أبياتٍ أرسلها إلى الإمام الراحل:

أبا المصطفى سدّدت في كلّ خطوة ... وحالفك التوفيق في القرب والبعدِ
غضبت لدين الله ديست أُصوله ... وبدّل من أحكامه محكم القصدِ
فيا قامعاً للظلم والجور ناصراً ... لدين الهدى تملو البسيطة بالرشدِ
تغيّب عنّا بدر وجهك بازغاً ... بطهران شمساً بعد ليل الدجى تهدي
هبطت «وروح الله أنت من السماء» ... ليملأها عدلاً بنصرتك المهدي

استشهاده:

كان النظام البعثي الحاقد ينظر إلى الشهيد السعيد ويرى في وجوده خطراً يهدّد استمراره في الحكم والهيمنة والتحكم بمقدّرات الشعب العراقي؛ ولهذا قام جلاوزة النظام باعتقاله واقتياده إلى سجون البعث وطوامير المظلمة.

وقد اخفقت وساطة آية الله العظمى السيّد الخوئي في إطلاق سراحه.

وانقطعت أخبار الجواهري منذ ذلك التاريخ. وبعد سقوط نظام حزب البعث المنحط تبيّن أن الشيخ الجواهري قد نال وسام الشهادة على أيدي البعثيين القتلة الجناة.

تغمد الله الشهيد برحمته الواسعة وأسكنه فسيح جنّاته[١].

هذا ما كتبه عنه المؤرخون في حياته وهو ما زال في ريعان شبابه.

أقول: وقد سمعت من علماء كثيرين وصلوا إلى مرتبة الاجتهاد «كالشيخ ميرزا أحمد الدشتي حفظه الله تعالى شارح اللمعة الدمشقية وقد خرج له منها أربعة أجزاء» ثناءهم على الوالد ﷺ بحدٍّ يصل إلى تسنّم مقام المرجعية لو بقي على قيد الحياة بعد مرجعية السيّد الخوئي ﷺ فكانت كلّ صفات المرجع المتّقي المتضلّع موجودة فيه. ولا زالت عبارته ترنّ في أُذني إذ قال: لو بقي الشيخ لما وصلت المرجعية لغيره. وكذا قال عميد جامعة النجف الدينية المرحوم السيّد محمد كلانتر المعروف ببعد النظر إلى صهره الأخ الشيخ محمد الجواهري وكان يقسم على ذلك.

وكان ﷺ مما أوصانا به: عدم استلام المال من غير المراجع ومَن يرتبط بهم؛ وذلك لأمرين:

الأول: لا يناسب المعمم المرتبط أن يكون محتاجاً إلى غير المراجع ومن يرتبط بهم.

الثاني: خشية أن يكون هذا المال مؤدياً إلى انزلاق المعمم فيما لا يرضاه الشارع المقدس أو مقدمة لعمل ينفع صاحب المال من دون تصريح بذلك فيكون المعمم مستأجراً لصاحب المال.

نعم، استلام الحقوق الشرعية شيء آخر لا ربط له بأخذ المال الذي هو أعم من كونه حقّاً شرعيّاً ويحتمل أن يكون لمآرب أُخرى غير صحيحة.

---

(١) شهداء العلم والفضيلة في العراق: ٩٨ ـ ١٠١.

تربيته لأولاده :

كان الشهيد المترجم له ﷺ حريصاً أشدّ الحرص على تربية أولاده تربية دينية حوزوية، وكان يعمل كل ما في وسعه لانخراطهم في نهج الحوزة العلمية الدينية، حيث كان يؤكد على أن هذا الطريق فيه خير الدنيا وخير الآخرة، فيحفظ الانسان دينه ودين غيره بالارشاد والتوعية، وفيه رضا الله تعالى، وهذه كلها أُمور تنفع الانسان في آخرته، أما سعادته في دنياه : فهي عبارة عن ثقة الناس به واحترامهم له باعتباره ملتزماً بما التزمه على نفسه من العلم والتقوى في سلوكه.

وكان ﷺ يعدّ العدّة لهذا الأمر، فكان يصحب أولاده في مقتبل عمرهم معه إلى مدرسة الخليلي الدينية، وإلى الصحن الحيدري الشريف، وإلى درس السيّد الخوئي، وإلى مجالس التعزية والمناسبات الدينية بغية تمهيدهم للأمر الذي يريده منهم.

وعندما لم تكن ظروف الانخراط في نهج الحوزة ـ في ذلك الجوّ البعيد عن العلم والتقوى ـ مواتية، وكانت ظروف طالب العلم تعيسة بالنسبة للموظف عند الحكومة، آثر الأخ الأكبر الأُستاذ محمد أمين ـ حفظه الله ـ الدخول في جامعة بغداد ونهج منهج الموظفين بعد ذلك، وحينئذ ما كان من الشيخ الشهيد ﷺ إلّا أن يسلك معه سلوكاً آخر للحفاظ على دين هذا الولد الذي سيغادر مجتمع النجف ويندمج في مجتمع بغداد الذي هو يختلف عن المحيط الديني العلمي النجفي، فكان قد أوصاه بهاتين الوصيتين :

١ ـ قراءة صفحة من القرآن الكريم بعد صلاة الصبح.

٢ ـ صلاة الوتيرة بعد صلاة العشاء.

ثمّ قدّم له خاتمه العقيق.

وكانت هاتان الوصيتان بمثابة الالتزام بالمستحبات فضلاً عن الواجبات. ثمّ حرص الشيخ الشهيد على دخول ولديه (الشيخ حسن والشيخ علي) كلّية الفقه

بعد إنهاء مرحلة الإعدادية رغم حضورهم الدروس الدينية في مساجد النجف الأشرف وحضور مجالس الوعظ والإرشاد في الصحن الحيدري الشريف لتوسعة معارفهم الدينية التقليدية، وهكذا كان، فتمكن أن يغرس في نفسيهما محبة مواصلة الدروس العلمية الدينية وحضور المناسبات الاسلامية.

وبعد الانتهاء من كلية الفقه، حصلت لنا فرصة لمقايسة الدراسات العالية في النجف الأشرف المتمثلة بدروس السيّد الخوئي ﷺ ودروس الشهيد الوالد ﷺ ودروس الشهيد الصدر ﷺ، والدراسات المتمثلة في دراسة الماجستير حيث اطلعنا على تفاهة دراسة الماجستير حيث كانت لا تتجاوز نقل الأقوال والاطلاع على التراث الفقهي والأُصولي ليس إلّا، فآثرنا الدراسة العالية في النجف الأشرف على دراسة الماجستير في علوم الشريعة في بغداد، فحصلت الرغبة الاكيدة للالتحاق بالحوزة العلمية، وقد قوبلت هذه الرغبة بمباركة السيّد الحكيم ﷺ والسيّد الخوئي ﷺ وكبار شخصيات الأُسرة الكريمة، وحصل الأمر الذي كان يعدّ له الشيخ الشهيد ﷺ ولكن برغبة منّا.

وكان ﷺ مما سلكه لمراقبة أولاده لعدم الانضمام إلى الأحزاب المنحرفة، أن وظّف أحد الأفراد لمراقبة أولاده يوميّاً في ذلك الجوّ البعيد نوعاً ما عن خطّ الالتزام الديني، وكان يحاسب أولاده عندما يخبر عن سلوك مشبوه قد سلكه بعضهم، فيحاول أن يردّه إلى الطريق الصحيح، فيتابع الأمر بنفسه أو بمساعدة آخرين لا يعرفهم الأولاد حتى يطمئن إلى نبذ ذلك الطريق نبذاً تامّاً.

الاعتماد على النفس والاقتصاد في المعيشة :

كان ﷺ يقتصد في المعيشة فيحاول جهد إمكانه أن يصرف ما يصل إليه من شهرية العلماء ويقسّمها على الشهر بحيث لا يحتاج إلى الاستدانة من أحد، وكان ﷺ يحاول محاولات متعددة لاعتماد أولاده على أنفسهم في المعيشة والاقتصاد فيها،

فكان يحاول أن ينظم أُمور أولاده، فما قاله لي ذات مرّة ونحن في طريقنا إلى حيّ الحنانة: إن راتبك الشهري خمسة عشر ديناراً، فإذا نصفته نصفين كان لكل يوم من الشهر مقدار نصف دينار (أي عشرة دراهم) فقال لي: حاول أن لا تصرف في اليوم الواحد أكثر من نصف دينار على غذائك.

ولكن قائد السيارة تدخل في الأمر وقال: يا شيخ كيف يمكن أن يقتصر الانسان على نصف دينار في اليوم مع أن حقّة[1] الرقّي بثمانية دراهم؟!

فأجابه الشيخ قائلاً: ليس من الواجب أن يأكل الرقّي إذا كان سعره مرتفعاً، فليأكل الخيار، فإنّ الرقّي يحتاج إليه الانسان للبرودة، والخيار أيضاً يستعمل للبرودة، وسعر كيلو الخيار ثلاثين فلساً، فما هي الضرورة لاستعمال الرقّي؟

وعندما سمع قائد السيارة هذا الجواب، قال: هذا صحيح يا عمي ولكن النفس دنيئة تحتاج إلى الرقّي.

فأجابه قائلاً: نعم سوف نأكل الرقّي عندما تكون قيمة الحقّة خمسين فلساً.

أعماله الحسينية:

كان ﷺ يواظب على المجالس الحسينية حضوراً ويشجّع عليها، ويطلب من الخطباء التعرض للوعظ والارشاد في ضمن تعرضهم لمصائب سيد الشهداء ومصائب أهل البيت عليهم السلام.

وكانت من سيرته التي كنّا نشاهدها: اخراج درهمين من كل دينار «يصل إليه لمعيشته» للحسين عليه السلام، وعندما يقترب شهر محرم الحرام يستخرج هذه الأموال ويقسّمها على أهله ومحبيه لشراء السواد ولبسه حزناً على سيد الشهداء كشعار عرفته الشيعة بعد واقعة كربلاء.

---

(١) الحقّة: تساوي أربعة كيلوات.

وبالمناسبة، كان حزب البعث الكافر يمنع أي شعار على سيد الشهداء حتى لبس السواد حتى للأجانب الذين يزورون العراق في شهري محرم وصفر، فقد كان لنا اصدقاء لبنانيون يسكنون استراليا، وقد وردوا العراق أيام حكم الطاغية «صدّام» وكانوا يلبسون القمصان السوداء حزناً على سيد الشهداء، فتعرض لهم أزلام النظام وأعلموهم أن لبس القميص الأسود ممنوع في العراق، فاضطر هؤلاء الأجانب إلى خلع ملابسهم السوداء حين وجودهم في العراق.

وكان الشهيد ﷺ يعقد بعض المجالس في البيت مع أهله وذويه، ويقرأ التعزية، لهم بنفسه. وكان مواظباً على صنع الشربت في مجلس صاحب الجواهر «الذي يعقد في مسجد صاحب الجواهر ﷺ في اليوم السابع».

وفي اليوم الثالث عشر عندما يأتي الموكب الذي يمثّل مجيء قبيلة بني أسد لدفن الحسين ﷺ وأصحابه، ويمرّ ذلك الموكب على حيّ الحنانة متّجهاً إلى الصحن الشريف كان يوزّع الماء والشربت بنفسه عندما يمرّ الموكب على البيت الواقع في حيّ الحنانة.

وكان ﷺ يقرأ المقتل في اليوم العاشر بنفسه في مجلس شيخ الطائفة صاحب الجواهر ﷺ وكان الحضور لهذا المجلس من أهل الفضل والعلم، وقد كنّا نراه ليلة العاشر يقرأ المقتل في البيت تمهيداً لقراءته يوم العاشر وهو ينتحب ويجهش بالبكاء رحمة الله عليه.

احترامه للمراجع :

وأما ما لاحظناه عنه في حياته أيضاً، فقد كان يحترم أهل العلم الطلبة فضلاً عن العلماء، مسانداً للمرجعية الدينية مقوّياً لها، فقد كان ممّن يقدّس السيّد الحكيم ويؤيده ويدعم السيّد الخوئي أيام مرجعيته، فقد كان يحضر درس

السيّد الخوئي فقهاً وأُصولاً رغم استغنائه وبلوغه مرحلة الاجتهاد، وكان مورد انتقاد من يرى ذلك لا يناسب مكانة الشيخ، إلّا أنه كان يردّ عليه قائلاً حضوري في درس المرجع فيه فائدة تأييد المرجعية.

وفي قبال ذلك فقد كان السيّد الخوئي ﷺ يحترم الشيخ أشدّ الاحترام فكنّا نرى أنّه لا يجيب أحداً إذا تكلّم في درسه الأُصولي أو الفقهي إلّا الشيخ الذي كان يجلس إلى جنب منبره، فإذا أشكل عليه أو تكلّم معه، فإنه يجيبه على إشكاله، وفي مرات متعددة كان يتراجع السيّد الخوئي في اليوم الآخر عمّا قاله نتيجة استشكال الشيخ في درسه كما كنّا نشاهد ذلك أيام حضورنا درس السيّد الخوئي في بحث الصوم.

وكان إذا رأى السيّد الحكيم في الطريق ينكبّ عليه فيقبّل يده، وكذا كانت سيرته مع أُستاذه السيّد الخوئي، وكان يقول: نقبّل أياديهم أمام الناس ليعرف الناس مكانة المرجع والعالم حينما يروننا هكذا نتعامل معهم ونحن مَن يعرفون.

قضاء حاجات الناس:

كثيراً ما كان يهتم بقضاء حاجات الناس الذين يطلبون منه قضاء حاجاتهم، فقد رأيناه المستجيب لكل من يطلب منه قضاء حاجته إما مباشرة أو بتوسّطه لمن يتمكن من قضائها، سواء كانوا من أهل العلم أو من غيرهم وهنا قصّة في الموضوع أخبرنا بها السيّد الفاضل الحجّة الكبير السيّد طالب الرفاعي، حيث رواها لنا أكثر من مرّة في قم المقدّسة، وفي مشهد الإمام الرضا بصحبة السيّد عبد الكريم القزويني ـ حفظه الله تعالى ـ حيث قال السيّد الرفاعي: في يوم من الأيام ونحن في حلقة الدرس إذ قال الشيخ: وردتني رسالة من الأُردن يطلب فيها صاحبها قضاء حاجته عند الدولة العراقية في ذلك الوقت، وقد كان الشيخ يفكر في كيفية ذلك.

يقول السيّد الرفاعي فقلت له: يا شيخنا هل تعرف صاحب الرسالة؟ فقال: لا أعرفه. فقلت له: هل هو على طريقتك في نهج الحياة؟ فقال: لا أدري، فقلت له:

اتركها ولا تفكّر في قضاء حاجة صاحبها مادام الأمر كذلك. فقال: وكيف ذلك؟ إنه قد قصدني بحاجته ولابدّ من السعي لتحقيقها.

يقول السيّد الرفاعي: فقلت له: فما العمل؟

فقال الشيخ: تذهب إلى بغداد لأجل قضاء حاجته.

يقول السيّد الرفاعي: فيممت راحلتي نحو بغداد كما أمر الشيخ حيث لا يمكن مخالفته وذهبت إلى بيت رئيس عشيرة في بغداد، وقلت له: هيّئ لي سيارة غداً تأخذني إلى المكان المعين لحاجة هناك، فقال رئيس العشيرة: أنا بخدمتك مع سيارتي، وفعلاً ذهبنا إلى المكان المعين وأنجزنا ما أراده صاحب الرسالة، ورجعنا إلى النجف وأخبرنا الشيخ بذلك، فحينئذ كتب الشيخ رسالة جوابية لصاحب الرسالة في قضاء حاجته عند الحكومة العراقية.

اهتمامه بأهل العلم:

كان يهتم ويعتني ويعمل كلّ ما في وسعه بأهل العلم، حيث كان يحترمهم ويقدّرهم ويساعدهم ويراقبهم في تصرفاتهم، ويرشدهم وينصحهم في ملبسهم وسيرتهم وسلوكهم، فقد كان كثيراً ما يراقب الطلبة اللبنانيين في ملابسهم وينصحهم بأن تكون ملابسهم مناسبة للطالب الروحاني بعيداً عمّا لا يناسب أهل العلم في ذلك الزمان.

إذ كان يقول: إن الطالب الروحاني هو قدوة يقتدي به الناس فلا يجوز له أن يلبس من الملابس ما فيه نقص أو عيب أو لمز وهمز على أهل العلم، ولا يجوز له أن يكون مظهره الخارجي مخالفاً لتوجهات طلّاب العلوم الدينية.

وكان حريصاً أشد الحرص على أن تدوم سلسلة أهل العلم في أُسرته (أُسرة صاحب الجواهر) فكان يرغّب ويشوّق أفراد الأُسرة النابهين في الانخراط في سلك الحوزة في جوّ كان العزوف عن سلك الحوزة هو الرائج؛ لما تعانيه الحوزة العلمية من قلّة الموارد وضنك المعيشة نسبة إلى الموظّفين في ذلك الوقت وأهل العمل الحرّ.

وقد كان ﷺ يعاني من مرض الفتق لمدّة مديدة وكان ممتنعاً من اجراء العملية له رغم الآلام التي كان يعانيها من ذلك المرض حتى وفق الله كاتب هذه السطور إلى الانخراط في سلك الحوزة العلمية النجفية فلبس زيّ أهل العلم في سنة (١٣٨٧ هجري قمري) وهي سنة وفاة آية الله العظمى الشيخ عبد الرسول الجواهري (والد المترجم له).

وبعد هذا الحدث: اتجه الشيخ المترجم له مع ولده الشيخ حسن بعد تلبّسه بزيّ أهل العلم وتخصّصه للدراسة الحوزوية (بعد إنهاء الدراسة الأكاديمية في كلية الفقه سنة ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠م) إلى بغداد، فقال الشيخ لولده: الآن يهون عليَّ الموت، لأنّني اطمأننت بأن طريقي يشغله ابن لي، وقد كنت متيقناً بأن سريرة صاحب الجواهر ﷺ الطاهرة لا تدع انقطاع سلسلة أهل العلم في الأُسرة، ولكن الآن تحقق هذا اليقين بانخراطك في هذا الطريق، فالآن أُقدم على إجراء العملية ولا يهمّني ما إذا توفيت تحت العملية؛ لأن هناك من يديم طريق أهل العلم في أولادي وأُسرة الشيخ صاحب الجواهر.

وفعلاً: فقد أُجريت العملية، وكانت عملية شاقة طويلة، نتيجة إهماله للمرض لمدّة أكثر من عشرين سنة كان يعاني من آلام الفتق ولا يقدم على العملية.

ثمّ رغب الشيخ محمد (حفظه الله) بتحريض من والده وتشويق وهو ابن المترجم له في الانخراط في طريق أهل العلم فامتثل لذلك. ثم وفق الله الشيخ علي (حفظه الله) إلى الاقتداء باخويهما ثمّ لحقه بعد ذلك الشيخ كاظم في مدينة الهجرة قم المقدسة.

وكان من نعم الله على الأُسرة الكريمة استجابة بعض أفرادها النابهين لهذا الطريق الطاهر، فانتسب إلى الحوزة أولادنا الكرام، وهم أولاد الكاتب (الشيخ محمد جواد والشيخ محمد مهدي) وأولاد الشيخ محمد وهم (الشيخ محمد

حسن والشيخ مهدي والشيخ عبد الرسول) وابن الأخ صادق وهو الشيخ جعفر حفظه الله تعالى.

كما أن من نعم الله علينا أن استجاب الأُستاذ الكبير الشيخ ضياء حفظه الله تعالى ابن آية الله الشيخ محمد حسن إلى الانخراط في هذا الطريق اللاحب، كما استجاب لهذا الطريق الشيخ كاظم ابن آية الله الشيخ محمد حسن أيضاً، وكذلك ولدي الشيخ ضياء (الشيخ فرقد والشيخ علي) حفظهما الله تعالى وكان من نعم الله علينا أن التحق بهذا الرعيل المهتدي الشيخ إحسان ابن محمد ابن الشيخ محسن كثّر الله من أمثالهم في هذه الأُسرة الكريمة.

فكان كما اعتقد بذلك الشيخ المترجم له وتنبّأ به حيث قال: إن سريرة الشيخ صاحب الجواهر وإخلاصه مع الله تعالى تأبى أن تنقطع سلسلة أهل العلم في أُسرته.

جدّه واجتهاده:

كان المترجم له مثالاً للجدّ في دراساته الحوزوية حيث لم يغب عن درس أساتذته ولا يوماً واحداً كما كان يحدّثنا بذلك مراراً، وقد كان مكبّاً على دروسه من أول طلوع الفجر وحتى الظهر وبعد الظهر وفي الليل، حيث كان يحضر بحث أُستاذه السيّد الخوئي في جامع الخضراء، ومما قاله لنا: إنه لم يغب عن درس أُستاذه الخوئي ولا يوماً واحداً، وكان قد كتب تقريرات بحث أُستاذه في دورته الأُولى بأكملها ثمّ حضر دورته الثانية، وقد كان يكتب الفروق بين الدورتين كما شاهدنا في تقريرات درس أُستاذه التي هي بين يديك الفروق بين الدورتين السابقتين والدورة الثالثة والرابعة، وهذا مما يؤكد عدم انقطاعه عن الدروس العلمية حتى بعد استغنائه عنها وكتابتها.

وقد ذكر لي الشيخ محسن الأراكي حفظه الله تعالى حيث حضر درس المترجم له في المكاسب في النجف الأشرف فقال: أنّ الشيخ ﷺ عندما بدأ بتدريسنا مكاسب

الشيخ الأنصاري ذكر أنّ هذه الدورة هي الدورة الثلاثين لتدريس المكاسب، وهذا أمر غريب عند من يعرف أن دورة المكاسب تستغرق سنتين على أقل تقدير، فكيف تكون هذه الدورة الثلاثين ولم يتجاوز عمر المترجم له في تلك الدورة العشرة الخامسة من عمره الشريف؟!

أقول: من المحتمل قوياً أن يكون للشيخ في اليوم الواحد درسان في المكاسب إضافة إلى دروسه الأُخرى.

وقد كان مدرّساً بارزاً في جامعة النجف الدينية التي أسسها سماحة الحاج محمد تقي اتفاق وكان عميدها السيّد محمد كلانتر، فكان ملازماً للتدريس هناك عصراً وبعد انتهاء درسيه فيها كان يعود إلى مسجد صاحب الجواهر لإقامة صلاة الجماعة هناك، ولم يتخلف عن التدريس فيها ولا يوماً واحداً.

عمله الاجتماعي:

١ ـ عندما انتقل المترجم له إلى حيّ الحنانة بعد أن بنى له بيتاً هناك وكان والده يقيم الجماعة في جامع الشيخ صاحب الجواهر ﷺ كان يؤم جامع الحنانة لأداء الصلاة فيه منفرداً، وعندما شاهده بعض الساكنين هناك وبعض الفلاحين الذين يرتادون جامع الحنانة أخذوا في الائتمام به في الصلاة فتكونت صلاة جماعة في ذلك الجامع.

وبعد رحيل والد المترجم له (آية الله الشيخ عبد الرسول صاحب الجواهر) إلى الرفيق الأعلى انتقل المترجم له إلى جامع صاحب الجواهر ليؤم الناس هناك.

٢ ـ وكان ﷺ قد اقترح على أهالي حيّ الحنانة أن تحيى ليالي شهر رمضان بمجالس دينية يقرأ فيها التعزية مع النصائح والإرشادات تدور في البيوت كل ليلة في بيت أحد المؤمنين، حيث لم يكن من المقدور في ذلك الزمان التبليغ بأكثر من هذا الأمر، فكانت تدار تلك المجالس بأحسن وجه، وكان هو ممّن يدعو إلى حضور هذه المجالس ويشجع عليها، وكان لها الأثر الفعّال في هداية كثير من الشباب في

ذلك الوقت. كما كان يلاحظ الخطباء الذين يسمعون كلامه ويحثهم على عدم الاقتصار على ذكر المصيبة، ويطلب منهم أن يتعرضوا إلى الوعظ والإرشاد وبيان الأحكام وتقوية عقائد المؤمنين حتى كان يطلب من الخطيب الشيخ صالح الدجيلي ﷺ أن يقوم بهذا الدور في عشرة محرم الحرام التي كانت مخصصة لمسيرة قدوم الحسين من مكة إلى كربلاء والاقتصار على المصيبة فقط، وكان الشيخ الدجيلي ﷺ يستجيب لذلك ويصرح بطلب الشيخ منه ذلك ليدفع عن نفسه انتقاد المنتقدين في ذلك الوقت.

٣ـ كان ﷺ يهتم بأمر التبليغ، فقد رأيناه يمنح بعض طلبته عندما يغادرون النجف الأشرف للإرشاد والتبليغ كتاباً، يحثّ فيه المؤمنين على الالتفاف حول العالم المغادر مدينة العلم للارشاد والتبليغ في بلده أو في بلد آخر، وكنموذج على هذا العمل ما كتبه لأحد العلماء وهذا نصّه:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف خليقته في بريته محمد وآله الطاهرين.

وبعد: فلا يخفى على كافة اخواننا المؤمنين وفقّهم الله لخير الدارين: أن جناب العلّامة المجاهد الشيخ جعفر الصائغ العاملي سلّمه الله تعالى قد صرف مدّة مديدة من عمره في تحصيل العلوم الدينية في النجف الأشرف التي هي الجامعة العظمى للعلوم الدينية الاسلامية حتى نال مكانه مرموقة سامية في ذلك.

ولمّا سافر إلى لبنان وجد الدعايات الضالة المضلّة قد ضربت بجرانها على تلك البلاد الوادعة الهادئة، وهي وإن اختلفت في الأساليب والطرق إلّا أن لها هدفاً واحداً تشترك فيه، وهو القضاء على الدين الإسلامي الحنيف، وهذا هو أُسلوب المستعمر الذي لم يجد طريقاً يقضي فيه على المسلمين ومثلهم العليا إلّا بهذه الأساليب الخدّاعة.

فعلى المسلمين أن يتيقضوا ويلتفتوا إلى ما يريده بهم المستعمر الخدّاع، ولذلك رأى الشيخ جعفر زاده الله بصيرة: من أهم الفروض عليه أن يخلق جيلاً مثقفاً بالثقافة الاسلامية الصحيحة ليقف في وجه هذا التيار الجارف والسيل المتفجر ولا ريب أن هذه الخطوة الجبارة منه أيده الله تستدعي أن يشيّد مدرسة دينيّة على غرار مدارس النجف الأشرف يدرس فيها مميّزات الدين الإسلامي وخصائصه والفقه الجعفري ليقوم خريجها ببث المبادئ الإسلامية الصحيحة في المدارس الرسمية والأهلية في لبنان وغيرها، وهذا المجهود العظيم يستدعي أن يوازره عليه كل غيور على الدين من أهل الورع والتقوى والصلاح، ولا ريب أن مساعدته هذه من أهم القربات والعبادات ومن أرجح الراجحات، فرجائنا من اخواننا المؤمنين وفقهم الله تعالى أن يساعدوه في مشروعه هذا بكل ما يستطيعون من الحقوق الشرعية المنطبقة على هذه المشاريع الخيرية ونسأل الله أن يأخذ بساعده وأن يشدّ أزره فإنه ولي التوفيق. وما توفيقي إلّا بالله عليه توكلت وإليه أُنيب والسلام عليه وعليهم ورحمة الله وبركاته.

محمد تقي الجواهري

٤ ـ كان ﷺ ممتحناً للطلبة الذين يريدون الحصول على راتب المرجع الديني الأعلى السيّد الخوئي ﷺ فقد كان هو أحد أربعة من الأعلام:

الأول: هو آية الله الشيخ ملّا صدرا البادكوبي.

الثاني: هو آية الله الشيخ مجتبى اللنكراني.

الثالث: هو آية الله الشيخ محمد علي المدرس الأفغاني.

الرابع: المترجم له.

واتذكر أن الوالد (المترجم له) قد دعاني للامتحان في ذلك المجمع، فجئت يوم الجمعة، وقد عيّنوا لي موقعاً من كتاب الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية لمطالعته هناك والامتحان به، فذهبت إلى الغرفة المجاورة وكتبتُ المطلب بانشائي

الخاص وطعمته بابيات شعر تناسب الموضوع وجئت بـه إليهـم، فـقرأ والدي ﷺ المطلب المكتوب، فقال الشيخ مجتبى ﷺ: إن كتابة المطلب تدلّ على فهم المـوضوع فهماً كاملاً فلا حاجة إلى الامتحان، ولكن الوالد ﷺ قال لي وبصوت عال: اجلس واقرأ المطلب، فما أن قرأت شيئاً من المطلب المعيّن لي حتى سألني في النحو، فأجبته، ثمّ قرأت قليلاً حتى سألني في الأُصول، فأجبته. ثم قرأت فسألني في المنطق لمناسبة طرأت في البحث، فأجبته، وهكذا أخذ يسأل من خارج الكـتاب وأُجـيبه عـلى أسئلته حتى قال الشيخ مجتبى اللنكراني ﷺ: «إنما الشبل مـن الأسـد» وهكـذا تمّ الامتحان، وقد أخبرني الوالد ﷺ بعد ذلك أن نتائج الامتحان وكـتابتي للـمطلب عندما ذهبت إلى السيّد الخوئي ﷺ قرر أن يدفع لي راتباً مـضاعفاً كـجائزة عـلى الدرجة الرفيعة التي نلناها في الامتحان.

أقول: هذه العملية، إن دلّت على شيء فإنما تدلّ على عدم تفرقته بين من ينتسب إليه ومَن لا ينتسب، فكلهم خاضع للامتحان ولا يحابىٰ شخص على آخر وإن كان ممن ينتسب إليه بالبنوّة.

٥ ـ بعد رحيل السيّد الحكيم ﷺ وقيام السيّد الخوئي ﷺ باعباء المرجعية، ضغطت السلطة البعثيّة على الشعائر الحسينية فمنعت المواكب الحسينية من الخروج والمشاعل من الانطلاق في ليلة الثامن والتاسع والعاشر، وكانت عادة النجف خروج المشاعل في موكب مهيب يعيد للمسلمين ذكرى حرق خيام سيد الشهـداء، وكـان مـوكباً يحضره الشيعة من كل أقطار العراق، فما كان من السيّد عبد الرضا الشخص «وهو ابن المرجع الديني السيد باقر الشخص وكان تلميذاً للمترجـم له» إلّا أن يـتصل بالوالد ﷺ ويطلب منه التدخل لكفالة الموكب حتى تعود الأُمور لمجاريها الطبيعية، وقد ضمن للوالد وأخبره بأن قائممقام النجف ومدير الأمن يوافقون على ذلك حلاًّ للأزمة بين الحكومة والمواكب الحسينية الثائرة، حيث كانا يتخوّفان مـن نشـوب عصيان نجفي يتبعه عصيان عراقي بعد ذلك.

ولكن الشيخ ﷺ أبى التدخّل في ذلك الأمر وذلك لأمرين :

الأول : لأن السيّد الخوئي موجود، وهو زعيم الحوزة والمرجع في ذلك الوقت، فهو المسؤول عن كل ما هو مرتبط بأمر الدين والمواكب الحسينية.

الثاني : أن الشيخ ﷺ كان يخشى من هذا التدخل (حتى وإن أذن به السيّد الخوئي) أن يكون عملية خداع من الدولة لضرب المواكب الحسينية واعتقال رؤسائها بعد تسجيلهم ومعرفتهم بالتفصيل، وسيكون هو المسؤول عن ذلك، فإنّ حزب البعث علّمنا كيف لا يفي بعهوده ومقرراته التي يقطعها للعلماء وغيرهم.

٦ ـ ومن أعماله العلمية حضوره المجلس الخاص الذي كان يعقده السيد الخوئي ﷺ في بيته، وهو مجلس الاستفتاء الخاص الذي يعقده عند عروض بعض الاستفتاءات العويصة للمباحثة مع جمع من تلامذته لحلّها، وهذا ما سمعناه منه مشافهة، وقد أكّده آية الله العظمى الشيخ الوحيد الخراساني، حيث ذكر لي ان سماحة الوالد الشهيد كان يحضر معهم هذا المجلس الخاص الذي يضم جمعاً من أفاضل طلاب السيّد الخوئي ومنهم أيضاً آية الله العظمى الميرزا جواد التبريزي الذي سمعت منه هذا الأمر أيضاً.

وقد ذكر لنا ذات مرّة ان السيّد الخوئي قد دعاهم إلى بيته في الكوفة وعرض عليهم سؤالاً قد ورده، مفاده ان أهل السنّة الذين لا يأتون بطواف النساء بعد أعمال الحج، كيف يتعامل مع أولادهم، فهل هم ابناء غير شرعيين باعتبار حرمة النساء عليهم ما لم يأتوا بطواف النساء أو هم أولاد شرعيون؟

فقال الشهيد ﷺ : وكان الجواب المتفق عليه هو : أن أهل السنّة يأتون بطواف الوداع الذي يعتبرونه سنّة مؤكّدة، وتوجد روايات عن أهل البيت مفادها أن طواف الوداع يقوم مقام طواف النساء، لذا فإنّ أولادهم شرعيون إذا جاءوا بطواف الوداع بعد اعمال الحج.

إخلاصه للمرجعية الدينية وللثورة المباركة :

بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران بقيادة السيّد الإمام الخميني ﷺ كان المترجم له من المدافعين عن هذه الثورة المباركة في دواوين النجف الأشرف ضدّ من كان ينبزها بأنها تحرّك من خارج حدود إيران ويربطها بالاستعمار فكان مما يقول ويصرح به : إن هذه ثورة قام بها مرجع من مراجع الدين ولابدّ من تأييد هذا المرجع في عمله السياسي ولا يجوز مخالفته، وكان هذا بمثابة الطعنة الواضحة لنظام البعث الذي اعتبر نفسه معادياً للثورة في إيران وكان مما كتبه لنا (ونحن في قم) أبيات شعر تنبيء عن هذا الأمر وأمر بقرائتها على السيّد الإمام ﷺ، فما كان مني إلّا أن ذهبت إلى بيت الإمام في قم ودخلت عليه ولكن كان الجوّ غير مساعد لقراءة هذه الأبيات عليه حيث كان آباء وأُمهات الشهداء يصرخون بالبكاء عندما يدخلون على السيد الإمام ومشاهدته، وكان هو كالأسد الرابض في عرينه ينظر إليهم ويسليهم ويدعو لهم بالتوفيق والتسديد ولكن عندما شاهدت السيّد حسين ابن المرحوم السيد مصطفى الخميني وقلت له الأمر الذي امرني به والدي فقال لي : اعطني أبيات الشعر وأنا أقرأها على السيد الإمام عندما يدخل إلى داخل البيت حيث يكون الجوّ مناسباً لذلك وهكذا فعلت.

وأما الأبيات فهي :

أبا المصطفى سدّدت في كلّ خطوة ... وحالفك التوفيق في القرب والبعدِ
غضبت لدين الله ديست أُصوله ... وبدّل من أحكامه محكم القصدِ
فيا قامعاً للظلم والجور ناصراً ... لدين الهدى تملو البسيطة بالرشدِ
تغيّب عنّا بدر وجهك بازغاً ... بطهران شمساً بعد ليل الدجى تهدي[1]
هبطت ـ وروح الله ـ أنت من السماء ... ليملئها عدلاً بنصرتك المهدي

---

(١) يشير إلى أن السيّد الإمام غادر النجف وذهب إلى نوفل لوشاتو ثم دخل طهران وأحدث الانقلاب الكبير فيها.

صراحته :

كان المترجم له ﷺ لا يهادن ولا يجامل، بل كان مصارحاً لأخوانه وأساتذته، فكان هذا المسلك الذي يسلكه قد قلل من أصحابه وأصدقائه، وقد ذكر لنا بعضاً من هذه الصراحات نذكر بعضها :

١ ـ ذكر لنا في ذات مرّة أن شاهد أحد أبناء المراجع وهو يضرب بيده ويركل برجله شخصاً في وسط الطريق، وقد تأثر المترجم له لذلك المنظر فنهاه ونهره عن عمله هذا ولم يكتف بذلك بل أنبه على عمله فكان جوابه : انه يزاحمني في طلباته الكثيرة المتكررة ويحتال عليَّ في أُموره، ولم يكتف الشيخ الوالد بعمله هذا بل أوصل الأمر إلى ذلك المرجع الكبير فما كان من السيّد المرجع إلّا أن أرسل على ولده وأنبه على عمله ونهره عن ذلك، ثمّ قال الوالد : إن السيّد المرجع قال لي : يا شيخنا أنت لم تبتل بهؤلاء الأشخاص، وسوف يطول بك العمر فتبتلي بهم.

٢ ـ ذكر لنا الشيخ الوالد ذات مرّة فقال : زرت ديوان السيّد الحكيم فوجدت بعض الحضار ممن لم يكونوا محسوبين على جهاز السيّد الحكيم ينالون ويغتابون بعض المؤمنين فنهيتهم عن ذلك العمل، ثمّ ذهبت إلى السيد الحكيم وأخبرته بما يجري في ديوانهم، فما كان من السيّد الحكيم إلّا أن أمر بتعطيل الديوان.

وعندما سمع السيّد محمد رضا (نجل السيد الحكيم) أن والده أمر بتعطيل الديوان سأل عن السبب فقالوا له إن الشيخ محمد تقي تكلم معه بكلام فأمر بغلق الديوان بعد ذلك ولا نعلم ماذا قال له.

فما كان من السيّد محمد رضا إلّا أن ذهب إلى بيت الشيخ الجواهري ليسأله عن سبب أمر السيد باغلاق الديوان، فما كان من الشيخ إلّا أن أجابه فقال له : إن ديوان السيّد هو بيت الأُمة، ويجب أن يكون على مستوى من النزاهة والالتزامات الشرعية فما معنى أن يتعدّى على فلان وفلان بالاستغابة والتوهين،

فأنا أخبرت السيّد بذلك، فإذا اعطيتموني عهداً بعدم السماح لامثال هؤلاء باستغابة الناس فسوف اطلب من السيّد فتح الديوان، وهكذا كان.

٣ ـ اخبرنا ذات مرّة ونحن على مائدة الطعام ظهراً في نهار من أشهر الصيف، فقال: إنّ السيد الخوئي سألني «في زمان حياة السيّد الحكيم»، فقال: من هو الأعلم بنظرك؟

يقول الشيخ الوالد: فقلت له على الفور: السيد الحكيم هو أفقه منك.

فقال السيّد الخوئي: وكيف تصارحني بذلك.

يقول الشيخ الوالد: فقلت له أنا أُصارحك بما أعلم وبما اعتقد ولو كنت تتأذى من مصارحتي لك بما أعلم واعتقد فسوف لن أكون من أصحابك.

يقول الشيخ الوالد: إنّ السيّد الخوئي أخذ في شرب السيكارة وسكت.

ثمّ يقول الوالد: فقلت له: إن السيّد الحكيم أفقه منك ولكنك أدقّ منه في الأُصول، فسكت السيّد الخوئي.

ثمّ بعد دقيقة أو أكثر قال السيّد الخوئي: أيها الشيخ الجواهري الحقّ معك أنا أدقّ منه في الأُصول وهو الأفقه، ما تقوله هو الصحيح. ونكتفي بهذا القدر من مصارحات الشيخ لأن بعضها لا يناسب ذكره هنا.

تأليفاته:

له مؤلفات مخطوطة عثرنا عليها، وهي:

١ ـ غاية المأمول من علم الأُصول (لخّص فيه بحث أُستاذه السيّد الخوئي ﷺ) وهو هذا الأثر الذي بين يديك.

٢ ـ مدارك العروة الوثقى في الفقه الاستدلالي وصل به إلى باب الوضوء، وقد أخبرنا الشيخ عبد الهادي الفضلي انه كان من حضّار هذا البحث وكان الشيخ قد شرع في خارج الفقه في سنّ الثلاثين من عمره، وقد عطّل هذا الدرس

بعد ذلك ثمّ أعاد بحث الخارج الفقهي في سنة (١٩٧٥م) على كتاب الصوم والزكاة والخمس والنكاح وقد كنت أحضر هذا البحث حتى خرجت من العراق إلى إيران وبقي بحثه مستمراً ولقد شاهدت هذا الكتاب في النجف عندما كانت له غرفة في مدرسة الخليلي.

وقد كان يكتب الدرس الذي يمليه علينا، فكان بعد أن ينتهي من الدرس يقول ملخص هذا الدرس عبارة عن هذه الأسطر الأربعة أو الثلاثة ويقرأها علينا. ولكن وبعد سقوط الطاغية صدام ورجوعنا إلى العراق لم نجد أثراً لذلك الكتاب فيما هو موجود من كتبه الخاصة.

٣ ـ منظومة في فروع العلم الاجمالي. أقول قد عثرنا على هذه المنظومة بخط الشيخ ﷺ.

٤ ـ نتائج العقول في علم الأُصول : قال ﷺ في أوله : قد رقمته من إفادات السيّد أبو القاسم الخوئي أيام حضوري مجلس درسه الموقر، وقد أضفت إليه بعض ما فيه فلهذا لا أستطيع نسبته إليه والله الموفق وهو الهادي، حررّه يوم ٥ / ربيع الثاني / ١٣٦٧هـ، وهو جزء واحد يشتمل على مباحث الألفاظ.

٥ ـ الجواهر السنيّة في الأُصول العقلية : ذكر في أوله : هي ما التقطتها من افادات الأُستاذ الأوحد المحقق المدقق العالم الرباني الشيخ ميرزا باقر الزنجاني أيام حضوري مجلس بحثه الزاهر....

٦ ـ رسالة في الرضاع : كتب في آخرها، وقد وقع الفراغ منها على يد محرّرها الأقل محمد تقي نجل آية الله المحكمة الشيخ عبد الرسول صاحب الجواهر وقد اتفق الفراغ من هذه الوريقات ليلة الاثنين المصادف ليلة الخامس والعشرين من شهر رمضان المبارك في الثلث الثاني من الليل سنة الألف والثلاثمائة والخامسة والسبعين من هجرة سيد المرسلين صلوات الله عليه وعلى آله الطاهرين.

٧ ـ له تعليقة على المسائل المنتخبة للسيد الخوئي، ٥ اهدناه يعلّق عليها حين كنّا في النجف إلى سنة (١٩٧٤م)، ثمّ فقدناها عند رجوعنا إلى النجف بعد سقوط نظام الطاغية صدام وحزبه الكافر.

٨ ـ ديوان شعره وقد سمّاه «درر الجواهر» : وقد كان هذا الديوان يحتوي على قصائد تهاجم الماركسية والبعثية في سنّ الأربعينيات، ضمن قصيدة له في رثاء ابن عمه الشيخ باقر ابن الشيخ محمد حسن ابن الشيخ جواد الجواهري يقول فيها :

واهنأ بأنك قد فارقت مجتمعا ... برغبة الغرب أضحى جمعه قِسَما
هذا بقومية[1] يدعو لتفرقة ... وذا برأي ستالين قد اعتصما
وذاك يزعم أن الدين أخّره ... لولاه حطّ على الجوزا له قدما
وذاك يزعم أن الفرد كان له ... جداً تطور عنه خلقة وسما

إلى أن يقول وهو مستنهض للعلماء ضد الوضع الفاسد في العالم العربي :

ماذا السكوت وكفّ الغرب نحوكم ... مدّت لتستأصل الإسلام مغتنما

وعندما اعتقل الشيخ ﷺ، خشي متعلقوه من ظفر السلطة بهذا الديوان «وقد فاتهم ان هذه القصيدة قد نشرها صاحب شعراء الغري في كتابه» فدفن ولده الشيخ محمد الديوان في الطابق الأسفل من البيت خوفاً من السلطة الحاكمة، وبعد فترة من الزمن أراد اخراجه فلم يفلح به (ويبدو أن الأرض قد أكلته فلم يبق منه أثر) وهكذا ضاع هذا الديوان باستثناء بعض القصائد التي أودعها صاحب شعراء الغري في موسوعته وباستثناء قصيدته في الإمام الحسين التي أودعها صاحب مقتل الحسين الحجة المقرّم في آخر كتابه مقتل الحسين وبعض الشذرات من شعره وستأتيك فيما بعد.

---

(١) سمعناه يقرأ هذا البيت لبعض زائريه :

هذا ببعثية يدعو لتفرقة ... وذا برأي ستالين قد اعتصما

نماذج من شعره :

وقد ذكر صاحب شعراء الغري في ترجمة الشيخ ﷺ نماذج من شعره فقال :

والتقي لم يتظاهر بالشاعرية طيلة الزمن الذي مرّ عليه غير أنه ظهر عندما افتقد الوجود أعلاماً لهم أثرهم في نفسه فنعاهم برثاء اعرب فيه عن ألم وزفرة وبعد وقوفي على شاعريته طلبت منه الوقوف على مجموعة شعره فاعتذر، وسألته هل نظمت في غير الرثاء؟ فأجابني بنعم كالغزل والنسيب والوصف، وعندما طلبت اثبات بعضه اعتذر، فعرفت أنه يحاول أن يصل إلى مرتبة زعيم في الدين وهو متأثر برأي والده الذي قال شعراً حسناً وتنصل منه لبلوغه مرتبة الاجتهاد منذ زمن بعيد، وبذلك رأينا أن لا نجور عليه بالاغفال لعلمنا ان الزمن سيثبت له ان الخلود لا يصيبه إلّا عن هذا الطريق. أما خدمة العلم والدين فشيء بينه وبين الله تعالى. وإليك مراثيه الثلاثة قوله يرثي الحجة الشيخ محمد رضا آل يس وعنوانها :

إعادة الذكرى

متى غبت عنا كي تعاد لك الذكرى ... ومثواك روض القلب لو لم يعد جمرا
متى غبت والتأريخ في كل ساعة ... يعطره نشر لآثارك الغرا
يرتل منها آية إثر آية ... ومنقبة من بعد منقبة أُخرى
متى غبت ذكراً والأرامل أَعولت ... تغذي يتاماها بأدمعها الحمرا
وواعية الايمان والعلم والنهى ... لفرط الأسى بالنوح صدعت الصخرا
فيالك خطباً ثل للدين عرشه ... وحادثة غص الزمان بها بكرا
ويالمصاب عم حزناً وقرحة ... وما خص شهراً في الشهور ولا قطرا
فهذي بحار العلم جف معينها ... وهذي رياض الفضل قد صوحت قفرا
بك ازدان اكليل الزعامة شامخاً ... وكم من صفاء القلب رصعته درا
وكم كنت مهما أمكن الحال معرضا ... ولكن بأمر الله توجته قهرا
فألقت لكفيك المقاليد أمرها ... وخفت لك الدنيا فطلقتها عشرا

ورحت نـقي الذيـل لم تـتخذ وفـرا ... وخلفت حسن الذكر لا البيض والصـفرا
ومـا الفـضل أن يـرقى المـنصة عـالم ... بل الفضل ان ينقض عن ظهرها طهرا
وتمـــسى مـلايين الأُلوف بكـفه ... وتـصبح مـن صـفرائـها كـفه صـفرا

* * *

تـبعناك بـالتقليد في الديـن برهة ... وان كان رأي الحر في غـيره حُـرا[1]
فـسرنا عـلى ضـوء الحـقيقة نـغتدي ... بـبلغتك الغـرا ونسـتكشف السرا
وسرعان ما غيبت عن أُفـق الهـدى ... يـودعك التـقليد في كـبد حـرّى
فـعدنا حـيارى بـعد غـرتك التي ... بـلألائها عـن ليـلنا تكشـف الفـجرا
وكـنا جـهلناها بمـحياك نـعمة ... وتجـهل حـتى تـفقد النـعم الكـبرى
فـيا شمس آفـاق المـعارف والهـدى ... وقـد حـجبت عـنا أشـعتها قـسرا
أهـل هـلال الصـوم بـعدك كـاسفاً ... إذ الأرض حالت بين جرميكما قـبرا
وهذا الذي أخفاه عـن أعـين الورى ... فـجئنا إلى مـثواك نسـتطلع البـدرا
فـقم وأعـد للـدين أيـامك الغـرا ... وأوضح بمشكوك الهـلال لنـا الأمـرا
ومحـص شهـادات الشهـود وعـدلهم ... فإن حماة الدين أخـلت لك الصـدرا
فهل كـان يـوم الأربـعا بـدء شهـرنا ... بحكمك أم كان الخـميس لنـا الشهـرا
ودع عنك حكما في الثلاثا كما ادعت ... طـوائـف في بـغداد أنت بهـا أدرى
تـفرق بـين المسـلمين بـباطل ... صريح وفي (فرق تسد) سادت المصرا
فـتبدي هـلالا كـامناً في محـاقه ... عناداً وتخفي الشـمس نـاصعة ظـهرا

* * *

---

(١) أقول : هذه إشارة منه إلى أنه قد قلّد الشيخ آل ياسين برهة من عمره في بعض المسائل، وكان قد اجتهد في زمانه حيث كانت له آراء تخالف آراء الشيخ آل ياسين في مسائل أُخرى. فإذا كانت ولادته سنة (١٣٤٢ هـ. ق) ووفاة الشيخ آل ياسين سنة (١٣٧٠ هـ. ق) فيكون قد حصل على ملكة الاجتهاد قبل سنّ (٢٨ سنة).

تـذكرت يـوماً فـيه زرتك عـائداً ... فأورت تباريح الأسى تلكم الذكـرى
دخـلت بـه صـبحاً عـليك مكـفكفاً ... دموع الأسى كي لا ترى مدمعاً غمرا
خـصصتك فـيه بـالسلام مـرجـياً ... جواباً به اطفي من الوجـد مـا اورى
وكـنت طـريحاً فـاستويت بجـلسة ... تسـاءل عـن احـواله ولداً بـرا
وقـبلت كـفاً كـهربتني بـرعشة ... دعت ساكن الاحشاء مضطرباً ذعرا
فـعللت آمـالي بـقولي خـديعة ... رويدك ان الصـل مـرتعشاً يـضرى
وقابلت وجـهاً يخـجل البـدر نـوره ... وإن وكـفت ألطـافه أخـجل القـطرا
وجسماً ذوي ضعفاً ومهما تـضاعفت ... بـه عـلل الاسـقام ضـاعفتها شكـرا

❊ ❊ ❊

أنـفت عـلى السـبعين تـنفق خـصبها ... بحفظ كـيان الديـن والشرعـة الغـرا
وغذيت أهل الفضل من طيب مـا جـنت ... ريـاضك عـرفاناً تـنير بـه الفكـرا
فكـم بـلبان الفـضل غـذيت طـالباً ... فإن اعوز اسـتنزفت مـن دمك الدرا
فكنت تشكـي ضـغطة الدم فـانثنت ... لضعفك دقات الحشى تشتكي الفـقرا
وصدر كزهر الروض سـال ضـميره ... عـليه وعـم الخـافقين بـه نـشرا
عـلى الهـمم الشماء فـيه تـزاحمت ... هموم إلى أن ضـاق بـالنفس المجـرى
وعـيبة عـلم تـلتقي جـنباتها ... بمسـترسل كـان البـيان بـه سـحرا

❊ ❊ ❊

وكم سهرت عيناك ان حـل حـادث ... بدين الهـدى حـتى تـعيد له النـصرا
فكيف تـنام اليـوم عـيناك والهـدى ... بـفقدك حـلت فـيه حـادثة نكـرا
وتـثكل شهـر الله في قـرباته ... نهـاراً وليـلاً في مـناجاته سرا
وتـوحش محـراباً زهـا بك مـدة ... وقد عاد لولا المـرتضى مـظلماً قـفرا
فـيا نشأ دار العـلم يـا سـادة الدنـا ... ورواد بيت الوحي يا قادة الأُخـرى
ومـعقد آمـال الشريـعة في غـد ... وذخر الهدى والدين ما طلب الذخرا

أكبوا على التحصيل والليل دامس ... فليل السرى في صبحه يحمد المسرى
ولا تهنوا ما استسخر الناس فيكم ... فمن قبلكم بالمصطفى سخروا جهرا
وجدوا وان جد الزمان واهله ... عليكم فإن الحر من خاصم الدهرا
ولا تهنوا ان حقرتكم بهيمة ... على تبنها تجثوا وتحتقر التبرا
فذا الملك الروحي يبسط نفسه ... إذا سرتم من تحت أقدامكم فخرا
ولا غرو أن الجنس يألف جنسه ... وإن بغاث الطير لا تألف الصقرا

* * *

فيا حاملي وقر الرسالة بلغوا ... رسالاتكم في الله واحتسبوا العمرا
ولا تتشكوا اليتم فاليتم ذلة ... عليكم وان أنتم فقدتم أباً برا
فباب علوم المصطفى الطهر حيدر ... أبوكم لكم من فيضه حكم تترى
فخوضوا بحار العلم بالعزم واطعموا ... ولو كسرات الخبز وائتدموا الصبرا
فإن جمال الحر أثواب فضله ... ترف نقيات وإن لبس الطمرا
وأحيوا نفوساً غالها الجهل غرة ... بماء حياة من بحار بني الزهرا
عسى أن تؤدوا للفضيلة حقها ... وان تنتجوا مثل الرضا سيداً حبرا
أرى روحه رفت عليكم بحفلكم ... تحوم كطير ممسياً ألف الوكرا
تناجيكم لطفاً وعطفاً كعهدها ... بني اخلعوا ثوب الأسى والبسوا الصبرا
ولا تتشكوا ظلمة الليل حالكاً ... فإني تركت المرتضى عندكم بدرا
إذا اقفرت بعدي رياض ذوي النهى ... وأمحل روض الفضل فاض لكم بحرا
أبا حسن عفواً فلست بشاعر ... يغرّد في ألحانه للورى شعرا
وما كان ترك النظم مني ترفّعاً ... ولكن صرف العمر في غيره أحرى
ولكن جعلت الشّعر فيك وسيلة ... لإخماد نار القلب فاضطربت جمرا
وإن هزّ ذا الحفل المهيب استعاده ... فمن قدرك السامي استمد له قدرا
ولست أُعزّي فيه شخصاً وإنما ... أُعزي الهدى طرّاً وآل الهدى طرا
فكل أخي فضل من الوجد واجم ... تعبّر عن آلامه مقل عبرا

وله يرثي ابن عمه الشيخ باقر ابن الشيخ محمد حسن ابن الشيخ جواد الجواهري قوله :

نفس سمت بك ما بين الورى عظما ... ضاقت بها الأرض فاجتازت سما فسما
ضاقت بصدر عظيم ضمّها سعة ... فيه وضم إليها الهمّ والهِمما
فاضت لتعتاض عن ضيق المدى سعة ... وكي تفارق من آلامها السقما
لم تلف بعد حماها منك متسعاً ... لها سوى رحمة الباري فسيح حمى
أنعاك حزناً لِنادٍ كنت بهجته ... وكنت عقداً بزاهي صدره انتظما
أضحى وقد غبت عنه موحشاً عطلا ... وإن تحلى بأهل الفضل وازدحما
ساد الوجوم على أكنافه رهبا ... وفاض حزناً وغصّت ساحه ألما
يكاد يُفصح بالآلام قاسية ... جماده وتفيض العين منه دما
في كلّ بضعة أيّام له علم ... طوعاً لأمر المنايا يقتفي علما
أنعاك للهمّة الشمّاء والخلق الـ ... سامي وللعفة البيضا يداً وفما
وللرّجاحة في نهج نهجت به ... وللنزاهة في نفس سمت شمما
أنعاك للصفوة الأمجاد يثكلهم ... بك القضاء على رغم بما حكما
وفوا وواسوك حتى لو يتاح لهم ... لضاجعوا مثلك الأحجار والرخما
ما غمضت عين فرد منهم سنة ... إلّا انتقشت له في عينه حلما
الله أكبر ما وافاك من رجل ... ترعى الأُخوة بعد الموت والذمما
تزور كل أخي ودٍ برقدته ... لترفع الحزن عن أحشاه مبتسما
فتستمران في انس وفي مرح ... حتى كأن الردى ما حال بينكما

* * *

أنعاك حزناً لأُم كنت سلوتها ... عمّا إليها من الأحزان قد رسما
كيف استطاعت نواك اليوم راغمة ... ولم تكن قبل تسطيع النوى رغما
وكان جلّ مناها أن تهيل بكفـ ... ـيك التراب على جثمانها برما

وأن تسير وقوراً في جنازتها ... وأن تُقيم عليها مأتماً وجما
عوّدتها البر حتى أنها طمعت ... بأن تبرّ بها حياً ومحترما
آلت عليك بوجد الأُم ثاكلة ... وبالرضاع الذي غذتكه قسما
بأن تعود ولو يوما لرؤيتها ... حتى تودّع منك المجد والكرما

* * *

أبا محمد استحفيك مسألة ... جاشت بقلبي فأورت وجده ضرما
هل أنت في عالم غضّ عرجت له ... كعالم رحت عنه تشتكي البرما
شاع النفاق به بين الورى خلقا ... والغدر والجور والتدليس فيه نما
هذا يداهن في أعماله وثنا ... وذا يراوغ في أقواله صنما
وذاك يرغب في الألقاب فارغة ... وذاك يضمر حقداً في حشاه طمى
فلا يغذيه إلّا لحم صاحبه ... ولا ترويه إلّا من أخيه دما
ما ضمه الحفل إلّا قام منتقداً ... ولا تمكن إلّا قام منتقما
وضعٌ على عكس ما جاء النبي به ... من التحابب والتأليف قد وسما
فمن تعاطاه في لذاته نعما ... ومن تحاشاه من لذاته حرما
وضع مُنى كل فذٍ أن يفارقه ... لو احرز العفو عمن كان مجترما
فافخر بأنك قد خالفته خلقا ... واهنأ بأنك قد فارقته سئما

* * *

أبا محمد أضحى الموت مكرمة ... فافخر بأنك قد عجلته قدما
واهنأ بأنك قد جاورته ملكا ... بالعدل والعطف والاحسان متّسما
واهنأ بأنك قد فارقت مجتمعا ... برغبة الغرب أضحى جمعه قسما
هذا بقومية يدعو لتفرقة ... وذا برأي ستالين قد اعتصما
وذاك يزعم ان الدين آخره ... لولاه حط على الجوزا له قدما
وذاك يزعم ان القرد كان له ... جداً تطور عنه خلقة وسما

والقـــرد يـفضله نـفساً وان هـو قـد ... دعـاه جـداً فـحق القـرد قـد هـضما
فـــالقرد لم يجـــد البـــاري وحـكمته ... ولا تـــــقلب في نـــــعمائه وعـــمى
يـا قـادة الديـن والاصـلاح ان لنـا ... بكـم مـنار هـدى يسـتأصل الظـلما
ماذا السكوت وكـف الغـرب نحـوكم ... مـــدت لتســـتأصل الاسـلام مـغتنما

وله يرثي الإمام السيد أبو الحسن الاصفهاني قوله :

خـــطب وكـــل خـــطير بـعده هـانا ... خـطب أسـال لعـين الديـن انسـانا
خطب كسا الدين مـن أهـواله بـززاً ... ســوداً وأقــرح للايمــان اجـفانا
فـــتلك واعـــية الاســـلام قـــارعة ... في كـــــل آن لنـــا بـــالنوح آذانـــا
تنعى أبا الحسن الهـادي وقـد وجمت ... لفـــــرط فـــادحه شـــيباً وشـــبانا
تـــنعاه في أعـــين تهـــمي وأفـــئدة ... جـــوفاء ليس تـــرى إلاه سكـــانا
وقـــائل لي اقـــصر والدمـــوع دم ... فشـاهد الحـال أقـوى مـنك بـرهانا
يـــا راحـــلاً بـز هـذا العـيد بهـجته ... فـعاد يـــوم حـــداد عـــم دنـــيانا
عـــايدت ربك يـــوم العـيد مـبتهجاً ... وصافحت يـدك البـيضاء رضـوانـا
كأن رضـــوان يـــوم العـــيد محـتفل ... في الخلد حـين ذكت روحاً وريحـاناً
وقـــــد دعـــــا اوليـــاء الله كـــلهم ... وحـــيث إنك مـــنهم سرت عـجلانا
يـا راحـلاً بجـميل الصـبر اصـغ لنـا ... سمـــعاً وإن كـــان لا يجـديك نجـواناً
فلت عرى الدين وانهـدت جـوانـبه ... غـــداة لبـيت داعـي الحـق جـذلانا
وهـــيئة بحـــماها طـــالما سهـــرت ... عـــيناك للـــدين تـرعاها وتـرعانا
عـــزت عـــليك بأن تمـــسي مشـتتة ... أيدي سـبا بـعد جـهد مـنك أزمـانا
يـــا راحـــلاً تـرك الألبـاب ذاهـلة ... وكـــم بـــرغم جـميل الصـبر أبكـانا
قد شيعت نعشك الأبـصار شـاخصة ... إليك مـــدهوشة شـــجواً واحـــزانـا
هـــذي الأرامـــل والأيـــتام قـانطة ... وكم ترى ابـن سـبيل ظـل حـيرانـا
بـعدت عـنهم زمـاناً ثم عـدت لهـم ... عـلى الرؤوس وقـد ادرجت اكـفانا

عدوا إلى النعش يستوفون حاجتهم ... إذ كنت عوّدتهم براً وإحسانا
وكدت تقضي على الأعناق بغيتهم ... عطفاً وعطفك لا يحتاج تبيانا
لذاك أعوال بالتكبير صارخهم ... ومدّ نحوك طرف اليأس خذلانا
عجبت كيف أقلّت نعشه فئة ... وفيه أودع «حكم الله» ثهلانا
نعش بمن فيه قد طال السماء علىً ... إذ قد أكنّ رواسي العلم أكنانا
لكن رأيت بعين الحقّ قد هبطت ... لهم ملائكة الرحمن أعواناً
وكم ترى فئة والحزن يغمرها ... برفع نعشك إسراراً وإعلانا
قد أيقنت أنّ بيت الله مرتفع ... برفعه وأوان الحجّ قد حانا
فأحرمت وبه طافت ملبّية ... وبادرت لاستلام منه أركانا
حسرى الرؤوس سعت قد أشعرت بدم ... الآماق أبدانها للنعش قربانا
وكم رمت جمرات من حشاشتها ... وهرولت دهشة من عظم ما كانا
تالله ما دار يوماً قطّ في خلدي ... أبقىٰ فأنعاك بل تبقى فترعانا
ما القبر واراك إذ واراك منفرداً ... وإنّما جدث واراك وارانا
وإن يغِب عن عيون الناس منك سناً ... فالبدر يشرق فوق الأرض أحيانا[1]

وممّا قاله في رثاء المرجع الديني الشيخ محمّد رضا آل ياسين في الفاتحة المقامة على روحه:

على الرغم من عين الشريعة أن ترى ... وقد فقدت عينَ الرضا بعدُ محجرا
فتبيضّ ثكلى حيث أودى سوادُها ... وتفترّ ثرّى تذرف الدمع أحمرا
وبالرغم منّي أن أقوم مؤبّناً ... بمحفلك الزاكي وتمسي معفّرا
ولكنّما الرحمن خارك وافداً ... وكان قضاءُ الله حتماً مقدَّرا

* * *

(١) شعراء الغري ٧: ٣٣٨ ـ ٣٤٥.

أبا الحسن الزاكي وهاتيك كنية ... يهشّ لها ما كُرِّرت مسمعُ الورى
لقد هتف الناعي بفقدك معولاً ... فذابت حشى الدين الحنيف تزفُّرا
هوى عمد الدين الحنيف وأصبحت ... علوم بني يس واهية العرى
وأظلم محراب الصلاة ولم يزل ... بطلعتك الغرّاء في الليل مزهرا
وأيتمتَ أهل العلم طرّاً لأنّهم ... رأوك أباً برّاً، وأوحشت منبرا
فكلّ وقورٍ سار حيران خاشعاً ... أسيً يتمنى قبله السمع موقرا
إذا جرَّ من أعماق أحشاه زفرة ... عليك ظننّا قلبه قد تفزَّرا
يسائل همساً كيف أيتمنا الردى ... وكيف يخلّي غابَه أسَدُ الشرى
وساد على الناس الوجومُ فلا ترى ... سوى مدمع عن فادح الخطب عبَّرا
كأنّهم قد بُعثروا من قبورهم ... فكان لهم يومُ ارتحالك محشرا
حفاة عراة لا يرون وسيلة ... سوى النعش فانثالوا على النعش حسَّرا

❊ ❊ ❊

فيا شعلة العرفان يا قبس الهدى ... وشيخ رعاة الدين قولاً ومزبرا
نهضتَ بعبء الدين حيّاً وميّتاً ... وأسهرت في حفظ الشريعة محجرا
فربيت للدين الحنيف فطاحلاً ... ليمسوا إذا أغمضتَ للدين مفخرا
فأنهلتهم من منهل الفضل صافياً ... وغذّيتهم من معدن العلم جوهرا

❊ ❊ ❊

اليك أتت تسعى على الرأس رغبة ... زعامةُ دين الله خاضعة الذرى
أتت تتوخّى منك شيخاً محنّكاً ... لروّاد دين الله ورداً ومصدرا
فألفتكَ عنها معرضَ الطرف غير أن ... تشيِّد معروفاً وتنكر منكرا
ولجتَ بها كرهاً وسرعان مالها ... تركتَ نقيَّ الذيل طهراً مطهَّرا
فلا الدرهم المبيضُّ تعرق كفُّه ... عليه ولا الدينار يغريه أصفرا

فأنت زعيم الدين حقاً ولم تزل ... لقطب رحى فقه الشريعة محورا
فوا أسفا كيف استقلّ بك الثرى ... وواعجبا كيف استطاب لك الكرى

❊ ❊ ❊

يصوّرك الإيمان والعلم والنهى ... وفي كلّ قلب لا تزال مصوّرا
فما ريشة الفنان تقوى بفنّها ... على رسم شيء غير ما كان مظهرا
وليس لها حظّ بتمثيل طبعه ... وأخلاقه مهما تجلّى وأسفرا
وكامرة الإيمان إن مثّلت فتى ... تجلّى بها ما كان أبدى وأضمرا

❊ ❊ ❊

أيتّحد المظروف والظرف مرّة ... وقد كان أمراً مستحيلاً مقرّرا
فكيف مثال الدين واروه حسرة ... فشقّوا بقلب الدين للدين مقبرا

❊ ❊ ❊

أبِن لي أبا التبيان فالفكر حائر ... وكم كنتَ عن فكري تميط التحيُّرا
لمن أتلق بالعزاء ولا أرى ... سوى كبد حرّى وطرف تفجَّرا
أنا الثاكل الولهان والكلّ ثاكل ... أذو الثكل يُرجى أن يكون مصبِّرا
ولكنّني أنحو بشعري معزّياً ... مؤسسَ هذا المذهب الحقّ جعفرا

❊ ❊ ❊

فيا حسناً في كلّ خلق وخصلة ... وما الشبل إن ضاهى العفرني مقصّرا
يميناً بأن الرزء ما خصَّ واحداً ... ولكنّه رزءٌ به اشترك الورى
فكلّ أخي فضلٍ توسمه ترى ... من الوجد في أحشائه مثل ما ترى
أُخيَّ أسِل من محجر العين عبرة ... وخفّف بها من نار وجدك ما ورى
فإنّا أسلنا ذائبَ القلب عبرة ... قريضاً فما خفَّ المصاب ولا سرى
فإن لم نكن نستطيع صبراً فإنّنا ... على الرغم منّا نستطيع التصبُّرا
فإن حُجبت شمسُ الهدى عنك بغتة ... قليل الدجى بالمرتضى عاد مقمرا
قد انتهلا من بحر آل محمّد ... إلى أن أفاضا للشريعة أبحرا

❊ ❊ ❊

أُخيَّ جمال الدين[١] غرّدت بلبلا ... وسامرتَ في نظم الدراريّ عبقرا
ولكن أهجت الليث من عقر غابه ... فعفواً إذا ما الليث بالنقد أصحرا
عهدتُك ذا لبٍّ دقيق وفطنة ... وأنّك لا ترعى من الشيء مظهرا
فما الأزهر المغري الفتى غير أنّه ... بزبرجة الألفاظ قد صار أزهرا
فكم طالب منّا وقد حلّ مصرهم ... تسنَّم في تلك المعاهد منبرا
فأصبح أُستاذ المعاهد عندهم ... يرون له ما ليس في حلم يُرى
وإنّ (أتى زيد) إذا كنت منصفاً ... أعفُّ وأغلى من (تذوَّقتُ مِزهرا)
فإنّ ينابيع المعارف عندنا ... ومنّا لهم بعض الينابيع قد جرى
إذا أمحلوا استسقوا بطه وهيكل ... وإنّا لنستسقي أبا الغيث حيدرا

* * *

وممّا قاله في رثاء الإمام الحسين عليه السلام، وقد تلاقفها الخطباء لقراءتها على المنابر الحسينيّة:

دعاني فوجدي لا يسليه لائمه ... ولكن عسى يشفيه بالدمع ساجمه
ولا تكثرا لومي فربَّ مولّه ... (أعقّ خليليه الصفيين لائمه)
فما كلّ خطب يحمد الصبر عنده ... ولا كلّ وجد يكسب الأجر كاتمه
فإن ترعيا حقّ الإخاء فأعولا ... معي في مصاب أفجعتنا عظائمه
غداة أبو السجاد قام مشمّراً ... لتشييد دين الله إذ جدّ هادمه
ورام ابن ميسون على الدين إمرة ... فعاثت بدين الله جهراً جرائمه

---

(١) اشارة إلى الشاعر الكبير السيّد مصطفى جمال الدين الذي ألقى قصيدة في الفاتحة المقامة على روح المرجع الديني الشيخ محمّد رضا آل ياسين حيث فضّل الأزهر الشريف بدراسته ونظمه على دراسة حوزة النجف الأشرف ونظمها ودعا إلى التأسي فيما قاله:

هلا تكونون من مصر وازهرها ... كما يكون من السلسال منبعه
أم لا فنحن أُناس عمرنا سَفَه ... إن لم نكن بـ(أتى زيد) نضيّعه

فقام مغيثاً شرعة الدين شبلُ مَن ... بصمصامه بدءاً أُقيمت دعائمه
وحفّ به (إذ محص الناس) معشر ... نمته إلى أوج المعالي مكارمه
فمن أشوس ينميه للطعن حيدر ... وينميه جَداً في قرى الطير هاشمه
ورهط تفانى في حمى الدين لم تهن ... لقلته بين الجموع عزائمه
إلى ان قضوا دون الشريعة صرّعا ... كما صُرّعت دون العرين ضراغمه
أراد ابن هند خاب مسعاه ان يرى ... حسيناً بأيدي الضيم تُلوى شكائمه
ولكن أبى المجد المؤثل والإبا ... له الذل ثوباً والحسام ينادمه
أبوه عليّ وابنة الطهر أُمّه ... وطه له جدّ وجبريل خادمه
إلى ابن سمّي وابن ميسون ينثني ... يمد يداً والسيف في اليد قائمه
فصال عليهم صولة الليث مغضباً ... وعسّاله خصم النفوس وصارمه
فحكّم في أعناقهم نافذ القضا ... صقيلاً فلا يستأنف الحكم حاكمه
إلى أن أعاد الدين غضاً ولم يكن ... بغير دماء السبط تسقى معالمه
فإن يك إسماعيل أسلم نفسه ... إلى الذبح في حجر الذي هو راحمه
فعاد ذبيح الله حقاً ولم يكن ... تصافحه بيض الضبا وتسالمه
فإن ـ حسيناً ـ أسلم النفس صابراً ... على الذبح في سيف الذي هو ظالمه
ومن دون دين الله جاد بنفسه ... وكلّ نفيس كي تشاد دعائمه
ورضّت قراه العاديات وصدره ... وسيقت على عجف المطايا كرائمه
فإن يمس فوق الترب عريان لم تقم ... له مأتماً تبكيه فيه محارمه
فأي حشى لم يمس قبراً لجسمه ... وفي أي قلب ما أُقيمت مآتمه
وهب دم يحيى قد غلا قبلُ في الثرى ... فإن حسيناً في القلوب غلا دمه
وإن تَر قدماً مذ دعا بخت نصر ... بثارات يحيى واستردّت مظالمه
فليس دماء السبط تهدأ قبل ان ... يقوم بإذن الله للثار (قائمه)
أبا صالح يا مدرك الثار كم ترى ... وغيضك وار غير أنك كاظمه
وهل يملك الموتور صبراً وحوله ... يروح ويغدو آمن السرب غارمه

أتنسى أبيّ الضيم في الطف مفرداً ... تحوم عليه للوداع (فواطمه)
أتنساه فوق الترب منفطر الحشا ... تناهبه سمر الردى وصوارمه
وربّ رضيع أرضعته قسيّهم ... من النبل ثدياً درّه الثر فاطمه
فلهفي له مذ طوّق السهم جيده ... كما زيّنته قبل ذاك تمائمه
ولهفي له لمّا أحس بحرّه ... وناغاه من طير المنية حائمه
هفا لعناق السبط مبتسم اللمى ... وداعاً وهل غير العناق يلائمه
ولهفي على أُم الرضيع وقد دجى ... عليها الدجى والدوح ناحت حمائمه
تسلل في الظلماء ترتاد طفلها ... وقد نجمت بين الضحايا علائمه
فذ لاح سهم النحر ودّت لو انها ... تشاطره سهم الردى وتساهمه
أقلته بالكفين ترشف ثغره ... وتلثم نحراً قبلها السهم لاثمه
وأدنته للنهدين ولهى فتارة ... تناغيه الطافاً وأُخرى تكالمه
بني أفق من سكرة الموت وارتضع ... بثديك علَّ القلب يهدأ هائمه
بني فقد درّا وقد كضّك الظما ... فعلّك يطفئ من غليلك ضارمه
بنيَ لقد كنت الانيس لوحشتي ... وسلواي إذ يسطو من الهم غاشمه[1]

وقد كان ﷺ معروفاً بالتواريخ الشعرية، فما قاله:

١ ـ تاريخ مدرسة السيّد البروجردي في كربلاء فقال:

زعامة الحسين[2] لم تنصرم ... عنّا برغم الموت أيّامُها
شيّدها مدرسة غضة ... بعلم أهل البيت أحكامها
قد أعلن التاريخ في أنها ... رفّت بنصر الله[3] أعلامها (١٣٨٣هـ)

---

(١) نشرها السيّد عبد الرزاق المقرم في كتابه مقتل الحسين عليه السلام: ٥١٧.

(٢) إشارة إلى المرجع الكبير السيد البروجردي حيث كان اسمه السيّد حسين.

(٣) إشارة إلى سماحة الوجيه الكبير الحاج الشيخ نصر الله الخلخالي الذي كان وكيلاً للسيد البروجردي ﷺ.

وفي سفرة إلى كربلاء كنت مع الشيخ الوالد ﷺ، فاحتجنا إلى تجديد الوضوء من أجل زيارة الإمام الحسين عليه السلام وأخيه أبي الفضل العباس عليه السلام فدخلنا مدرسة السيّد البروجردي ﷺ وقد حانت من الشيخ الوالد التفاتة فرأى البيت الأول والثالث قد كُتبا على أحد جدران المدرسة بالكاشي، فقال لي: لقد وقعوا في خطأ كبير فإن البيت الأول كان في الزعامة الدينية للسيد البروجردي، واما البيت الثاني فكان راجعاً إلى مدرسته التي أنشأ التاريخ لها والبيت الثالث تاريخ بناء المدرسة، ولكن بحذفهم البيت الثاني فقد أرجعوا التاريخ إلى الزعامة الدينية، وهو خطأ واضح.

٢ ـ تاريخ الشيخ «محمد جواد» ابن الشيخ حسن «كاتب هذه السطور» الذي ولد سنة (١٣٩٨هـ) فقال في تاريخه:

بزغ الجواد محمد ربّ الهدى ... غيظ العدى فيض الهدى وأخو الندى
من معشر فاقوا الورى بعلومهم ... طابت ولادتهم وطابوا محتدا
هذي جواهرهم وبحر علومهم[1] ... لا تنتهي أبداً وليس لها مدى
مذ أشرقت أنواره أرّخته ... «بزغ الجواد محمد ربّ الهدى»
(١٣٩٨هـ)

٣ ـ تاريخ جامعة النجف الدينية «في النجف الأشرف»:

قم وهنّي سبط النبي محمد ... مَن بعين الإله دام مؤيد
شكر الله سعيه فاياديه ... على الدين لا تزال تجدّد
قد بنى في الغري جامعة للعلم ... تهوي بها الملائك سُجّد
فبها فقه جعفر شعّ نوراً ... عن نبي الهدى عن الله يُسند

---

(١) إشارة إلى أنه متولد من أب جواهري وأُم من آل بحر العلوم وهي كريمة الحجة السيد موسى بحر العلوم رحمه الله تعالى.

عــمّرتها كــفّ اتـفاق بـبذل والتق إن يُضف له المال يُرشد
خـلّدته الدنـيا بآثـاره الغـرّا وأُخـــراه في الجـــنان مخـلّد
ورجـــال الإله مـن جـاد بـا لمال بدنياه كي بأُخـراه يُسـعد
فـــهي بـاب إلى عـلوم عـليّ وهو باب الهدى إلى علم أحمد
فازهُ وافخر بها وأرّخ (بلطف أســـسها كـــفُّ التـقي محـمد)

(١٣٨٢هـ)

٤ ـ تاريخ وفاة آيـة الله العـظمى الشـيخ عـبد الرسـول الجـواهـري ﷺ والد المترجم له:

بوركت من بقعة قـدس زهت فخراً بأنـوار الهـدى والنـدى
ومـــن ضريح بـــثرى طـــيبه عبد الرسول الطهر قـد وسـدا
ضم رواسي العـــلم في طـــيّه والزهـــد والتـقوى بـه أُلحـدا
جـــواهـــر العـلم بـه نـظّمت وجـــوهر الكـــون بـه نـضّدا
ضم فـــتى أثكـــل في فـــقده المـــنبر والمحـــراب والمسـجدا
وأثكـــل الأســـحار في نـغمة عنها سماء الغـفران لن تـوصدا
ضريح قـــدس جـاء تـاريخه (غاب به رسـول آل الهـدى)

(١٣٨٧هـ)

٥ ـ تاريخ وفاة آية الله العظمى الشيخ ميرزا باقر الزنجاني ﷺ:

مـصاب بـاقر مـصاب فـادح أثكـلت العـلم بـه يـد القـضا
مضى نـقيّ التـوب مـلؤ بـرده عـفافه فـاسودّ للـزرء الفـضا
قد شغر المـنبر مـن تـدريسه وأُيتمت ذووا العلوم مذ مـضا
بمـــنتهى الأسىٰ عـليه أعـولوا وأرخوه «باقر العـلم قـضى»

(١٣٩٤هـ)

ومما وجدناه بخطه الشريف يخاطب شخصاً قد أرسل له رسالة فيجيبه عليها وقد آثرنا نشرها لما فيها من النصح والموعظة لمن أركن إلى الدنيا يقول فيها :

وافت رقـيمتك الشهـية دارنـا ... وبمـنظر مـنها اخـوك ومسـمع
فرأيت فيها الذكـريات سـوانحاً ... من صاحب جمّ المكـارم أروع
أبـدى بهـا شـوقاً واني عـاجز ... عن أن أبثّ إليـه أشـواقاً مـعي

* * *

وافت وقد غصّت بوسع رحابها ... داري باضيافي الكرام ومـربعي
فـن الرجـال ثـلاثة في خمسـة ... ومن النسـاء ثـلاثة في أربـع[1]
عُذراً إذا أخرّت عنك جـوابهـا ... والاعتذار متى اعتذرت مشـيفعي

* * *

يـا أحمـداً بحـميد سـيرته العـلى ... هتفت وفرط ذكاه غاظّ الأصمعي
اسمـع مـقالة نـاصح واعـمل بهـا ... فـالنصح نـصح أخ كـريم طـيّع
إن الزمـــان تـغيّرت ابـناؤه ... وتمـزلقت بـسرابـه المـتوقع
زعموا بأن الديـن أكسـد سـوقه ... فـيؤوب رائـده بكـفّ بـلقع
ولووا إلى الدنـيا أعـنة خـيلهم ... مسـتهزئين بسـجّد وبـركّع
لمحت لهـم مـيساء أدلت بـرقعاً ... وسرت بـافئدة صـباة ولّـع
حـتى إذا سكـنوا لهـا محـجوبة ... كشفت لهم مـا تحت ذاك البرقـع
فتطلّعت شوهاء نكـرى كـشّرت ... أنـيابها عـن وخـز سمّ مـنقع
ومذ انجلت ظلم القـتامة أعـربت ... عنهم وهم صرعى باشنع مـصرع
لا ألفـينك خـائضاً في جمـعهم ... فالداء يسري من مـراحـل أربـع

---

(١) يبدو أن الرسالة كانت مع جماعة وردوا على دار المترجم له (١٥) رجلاً و (١٢) امرأة .

حـــاشاك إن الديـــن آل محـــمد أمـــلا بمـــثلك مـــوطداً لم يـقطع
شمّـر له عـن سـاعديك وكـن له الحصن الحصين وكن باشرف مـوقع
إني وإن خصصت شخصك قـائل إياك أعني ويـا جـويرتي اسمـعي

ووجـدنا بخـطه الشريـف هـذه الأبـيات في مـدح الإمـامين العسكـريين في سامراء فقال :

لكُـــمُ في محكـم الذكـر الثـناء مُـدَحٌ تـقصر عـنها الشـعراء
آيـــة التـــطهير فـيكم نـزلت تثبت العـصمة مـا فـيها مـراء
ولكـــم في آيـة القـربى عـلى مســـلح الكـــون وداد وولاء
جـــدكم طـــه أبـوكم حـيدر أُمّكـم فـاطم إن عـدّ النسـاء
خـــيرة الله مـــن الخـلق هـم ولهـــم انـــتم نـــتاج ونمـــاء

❊ ❊ ❊

ارض سامراء يا أرض الحمى طبتِ من أرضٍ تـفدّيها السماء
ضـــمنت قـــبر عـــلي وابـنه الحسن الزاكي فنالت ما تشاء
أيـــن مـن مـصرّك في مـلكه وله فـــيك ازدهـار وازدهـاء
أيـن مـن اجـرى بك انهـاره وسرى من جنده فـيه انـتشاء
أين قصر الفاسق الفضّ الذي عكـــف الفـــن عـليه والبـناء
أيـــن مـنك الوزرا والأُمـراء وبـــيوت الخُـــلفا والخـــلفاء
فـــإذا الكـــل تـــراب هـامد وإذا مَـــنْ عـمّر الدنـيا هـباء
وإذا قـــــبر عـــــليٍّ شـــامخ قصرت عن شأوه حتى السماء
يســـجد التـــبر عـلى أعـتابه خـــاشعاً يـــعلوه ذلّ وازدراء
يـــلثم الترب لكـــي يـــقبله من حمى الهادي ويرضاه فناء

❊ ❊ ❊

وكان مما عثرنا عليه بخطّه الشريف مهنئاً نجله الشيخ حسن «كاتب هذه السطور» عند زواجه :

حسن الخُلق يا ربيب العباقر ... وحليف النهى وجمّ المآثر
خذْ تهانيَّ من ولاء صميم ... يتهادى إليك من كلّ خاطر
وافتخر أن تكون من بيت علم ... أتحف الناس كلّها بالجواهر
أنت رمز البيت العظيم فجدّد ... بمعاليك كل رسم داثر
أحيِ ذكرى الأجداد بالجد وانهل ... علم آل الهدى وجدَّ وثابر

❊ ❊ ❊

فعليك الآمال تعقد فارفق ... برجاها وحز رضاها وجاهر
وتجمّل بالعلم والحلم والدين ... فحسنُ الفتى بحسن المشاعر
شخصت نحوك العيون فاحسن ... ظنّها واعطها مناها الباهر
طبت جداً ووالداً فحريّ ... أن ترى طيّباً لطيب العناصر

❊ ❊ ❊

أي يوم قد أنجز الله فيه ... وعده الحق مفعَماً بالبشائر
واستدامت به المسرات تختال ... علينا مشي العذارى البواكر
أزهرت دوحة الكمال ففاحت ... بشذاها لكل باد وحاضر
يوم قام التقى يخطب خدنا ... لابنه خير من نمته الحرائر
فانتقى من لئالي البحر غوصاً ... خيرُ الماسة لخير الخناصر
ثم زفّت ربيبة العزّ والمجد ... وأُم الكمال بنت المفاخر
لكريم مهذب ألمعيّ ... بارع في العلوم للدين ناصر

❊ ❊ ❊

يا ربيب العلى ويا حسن الخلق ونوراً يجلى به كل ناظر
لك فضل تقلّ فيه النظائر وكمال يرقيك أعلى المنائر
وضمير أنقى من المزن طهراً حيث طيب الرجال طيب الضمائر
وخصال ورثتها عن جدود طهروا والمديح عن ذاك قاصر
لهم الأرض زيّنت فاستطالت بافتخار على النجوم الزواهر
فاشكر الله أن حباك بطهر هي فرع عن الأُصول الطواهر
بنت بحر العلوم زفّت عروساً لك يا خير من نمته الجواهر
وافتخر أن تصير صهراً لموسى[1] من به جمّعت جميع المفاخر
يد موسى عليك بيضاء رفّت وهي إحدى آيات طيب السرائر
قُم وقبّل يديه شكراً وإلّا فعصاه يصلى بها كل كافر
بارك الله في زواجك فاهنأ وزواج الأخ المهنىء باقر[2]
وزفاف لهاشم[3] دوحة المجد وعروس الهادي سليل الأكابر[4]

ومما وجدناه من شعره في مدح علي أمير المؤمنين عليه السلام فقال :

تسابقا وجباه السجّد الذهب أعتاب قدسك إذ للسابق الرُتب
فغودر التبر مغلوباً لأنك قد أقصيته وغداً للسجّد الغلب
لكنه بعدلأيٍ عاد ملتمساً دعني ليفقأ عين الناصب الغضب

* * *

(١) إشارة إلى آية الله السيد موسى بحر العلوم والد الزوجة الكريمة.

(٢) باقر إشارة إلى سماحة الشيخ باقر الإيرواني نجل آية الله الشيخ محمد تقي الإيرواني.

(٣) هاشم إشارة إلى سماحة السيد هاشم الهاشمي نجل آية الله السيد محمد جمال الهاشمي.

(٤) الهادي إشارة إلى سماحة الشيخ محمد هادي الشيخ راضي نجل سماحة آية الله الشيخ محمد جواد الشيخ راضي. وقد كانت مناسبات قرانهم متقاربة نشؤوا في وسط علمي وديني واحد.

يـــا أول النـــاس ايمـــاناً بخـالقه ... ومن تصدّق في النجوى بمـا يجب
ونفس طه ونـصّ الوحـي يـثبته ... ويـــا أخاً لرســـول الله يـنتخب
ومعرضاً عن هوى الدنيا وبهجتها ... فالملح قوتك امـا كـضك السـغب
ورافـــعاً رايـــة الاسـلام خـافقة ... بذي الفقار إذا مـا دارت النـوب
وواقـــياً لرســـول الله مـــهجته ... في مضجع من طغاة الكفر يرتقب
ويـا وليـداً بـبطن البـيت طـهّره ... بطناً وظهراً من الأصنام تـنتصب
ومشبعاً سغب المسكين في سـغب ... تـناقلته شـفاه الوحـي والكـتب
ومبلغاً عن فـم الهـادي بـراءتـه ... من كل باغ وطاغ سـيفه العـطب
وصهر طـه مَـنْ الرحمـن زوجـه ... بفاطم دون مَنْ حاطت به الريب
ويا أمـيراً عـلى الاسـلام تـوجّه ... الهادي بخم وربّ العرش منتخب
نـــادى وكـــفك في يمـناه يـرفعها ... من كنت مـولاه ذا مـولى له وأب
فـــبايعوك ونـار الغـيض واريـة ... وبخـــبخو لك والاحـقاد تـلتهب
ويا صبوراً على البلوى وقد قُبض ... الهادي وأصحابه من بعده انـقلبوا
أكبرت شخصك أن يمسي ثناي له ... مدحاً ومدحك في القرآن مكتتب
لكن ولاك على قلبي طمى فغدت ... أمواجه من فم الإخلاص تنسكب

* * *

ومما وجدناه بخطّه الشريف في الأوراق المبعثرة قصيدة في مدح إمام المتقين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام إذ قال :

بـــبابك الذهبُ الابـــريزُ يـفتخر ... والجوهرُ الفردُ من معناك يُـعتصرُ
وروضةُ القدس من مثواك جللها ... لطـف الإله فـنها اللـطفُ يـنتشُرُ
طـــافت بـــارجـائها لله خـاشعةً ... شـوقاً مـلائكةُ الرحمـن والبـشر
وتـبسط الكـفَ للـرحمـن سـائلةً ... فـليس تـرجـع إلّا مـلئها الظـفرُ
تهـــوى بـــاعتابها لله ســـاجدة ... مَن آمنوا بك تصديقاً مـن كـفروا
وكـلّ رائـد حـق مـصلح يـقضٍ ... في منتهى الشوط رغم الجور ينتصرُ

التبرُ يرجو قبولاً من علاك له ... سعياً على الرأس وافىٰ منك يعتذرُ
يا باب علم رسول الله أنت لنا ... نعم الإمام فنك الوردُ والصدرُ
وأنت بعد رسول الله خيرُ فتى ... تمخضته رحى التدبير والعُصُر
آمنتَ بالله لم تسجد إلى صنم ... واهي العُرى ماله نفع ولا ضرر
قد اصطفاك رسولُ الله خير اخ ... وخير صهر به الاكوان تفتخر
ولدت بالكعبة الغرا فكنت لها ... شبلاً بيمناك عنها الشركُ يندحر
نهجت للناس نهجاً كله حِكَم ... وعشت في الناس دهراً كله عِبَرُ
ويوم خم وقد أعلاك في يده ... ليُسمع الجمعَ قولاً فيك يبتدر
من كنتُ مولى له حقاً فانت له ... مولى ولكنهم عن رشدهم قصروا
فبايعوك ونار الغيض ملهبة ... وبخبخوا لك والاحقاد تستعر
وربّ معترض مستمطِراً حجراً ... لم يخطِ هامته من كفره الحجر
ومعشر كتموا نياتهم فرقاً ... حتى إذا اَمِنوا وحي السما جهروا

* * *

ومما عثرنا عليه مبعثراً بخطّه ما نظم عند المدّ الشيوعي وما عمله المجرمون من مجازر بشعة في ذلك الزمان وهم يدعون للسلم فما قاله مخاطباً هذه الفئة المجرمة :

أيها الداعون للسلم اخسئو ... والبسو الخزي فقد زال الطلاءُ
اقتفوا منهاج طه انه ... بسلسم من كلّ داء ودواء
أفتدعون لما لم يرعه ... شرعُ طه حين أوحته السماء
ديننا السلمُ فامنا به ... كل سِلمٍ غيره فهو هراء
كل سلم غيره تبغونه ... فهو كذب وخداع ورياءُ
أفيدعو السلم أن تسفح في ... أرض كركوك دماء ودماء
أفيدعو أن تجزّى قطعاً ... فيه أطفال وتستحيى نساء
أم يَسنّ السلم أن يدفن ... في أرضه أحياءُ أضناها العياء
أو يجرّون على وجه الثرى ... بحبال أبرمتها العملاء

لو عـــقلتم لسكـــتتم زمـــناً ... خـــجلاً لكـنّا أيـن الحـياءُ؟
أنـــتم الأحـــرار حـقّاً إنكـم ... عـن قـيود الديـن أحـرار بـرآءُ
أنـــتم الأحـــرار؟ كـلّا انكـم ... لخـــروشيف عـــبيد وإمـــاءُ
كـــلكم عـــن أمـره مـؤتمر ... ولكـم عـن كـل مـا يـنهى انـتهاء
أفـــهل جـــاء نـــبيّاً لكـم ... بـــعد طـــه أم تجـلّ الأنـبياء

❊ ❊ ❊

يـا شـباب الديـن أنـتم طـعمة ... تـــتوخاها ســـغاب وضماء
لبـني الشرق عـلى أوطـانكم[1] ... كـبني الغـرب صراع وعـواء
فـغرتْ فـاها عـليكم طـمعاً ... كـافاعٍ كـل مـا فـيها بـلاء
غـــاظهم أن لكـم ديـناً بـه ... تدفع البلوى ويستوفىٰ الرجاء
وصـــموداً هـائلاً زعـزعهم ... في وغـى شبّ لظـاها العـلماء
يـوم بـالكوت أضعنا رشدهم ... وعـلى الفـاو صَنَعنا مـا نشاء
فـــغزوا أفكـاركم في مـنطق ... كـلّه لو أنـصف الفكـر هـراء
فـهو[2] للـروح مـلاك نـافع ... أبـد الدهـر وللـعقل غـذاءُ
طـبّقوا احكـامه كـي تـنعموا ... بحـــياة جـــللتها النـــعماء
بـلغوا أحكـامه كـي تـفحموا ... كـلّ داع دحـرجـته العملاء
بـيّنوا أحكـامه كـي تـرشدوا ... كـلّ مـن حـادوا وبـالخيبة بـاؤا

❊ ❊ ❊

إجازاته :

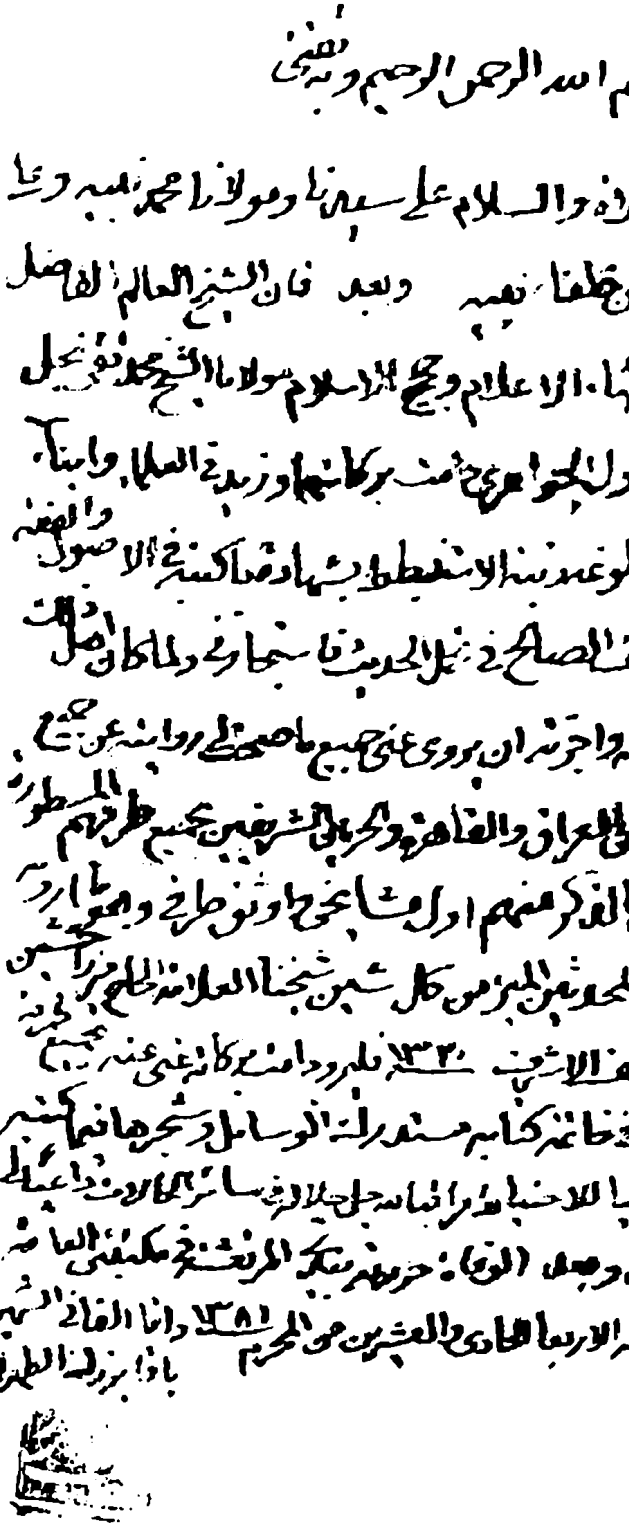
رأينا أن نذكر فقط إجازة الشيخ الكبير آقا بزرك الطهراني ﷺ : وها هي بخط يده الشريفة المرتعشة.

---

(١) أجسادكم.

(٢) الضمير راجع إلى الدين.

الاجازة الخطية



أساتذته :

حضر المترجم له على حلقات دراسية مختلفة.

١ ـ حضر على والده آية الله العظمى الشيخ عبد الرسول الجواهري ﷺ وقد سمعته يقول : جلّ استفادتي الفقهية من درس الوالد حيث كانت استنباطاته وارتكازاته العرفية عالية، وكان فقيهاً بارعاً، تنحّى عن المرجعية رغم إصرار تلامذته وأقرانه على قبولها.

٢ ـ حضر على آية الله العظمى الشيخ محمد رضا آل ياسين. من المراجع الكبار في النجف الأشرف وكانت له حلقة درس مهمة يحضرها المجتهدون وممن شارف على الاجتهاد.

٣ ـ حضر على آية الله العظمى الميرزا باقر الزنجاني، وهو من المدرسين البارزين في حوزة النجف الأشرف.

٤ ـ حضر على آية الله العظمى الشيخ حسين الحلي، وهو من المدرسين البارزين في حوزة النجف الأشرف، تربّى على يديه جيل كبير من المجتهدين، كان عزوفاً عن هذه الدنيا ﷺ، عملاقاً في أفكاره الجديدة ولكنه قبل إلقائها على طلابه يهوّن منها تواضعاً منه.

٥ ـ حضر على آية الله العظمى السيد محسن الحكيم المرجع العام للمسلمين في حياته، ومدرّس الفقه في حوزة النجف الأشرف.

٦ ـ حضر على آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي وقد اختصّ به أخيراً ولازمه ملازمة تامة حيث كان يحضر بحثه لدورات متعددة رغم تصدّيه للبحث الخارج بنفسه، فقد كان السيد الخوئي ﷺ أُستاذاً يخرّج المجتهدين، وقد تسنّم زمام المرجعية لمدّة أكثر من خمسة وعشرين سنة وهو زعيم الحوزة العلمية، بلا مزاحم.

طلابه :

ان طلاب المترجم له لا يمكن حصرهم وعدّهم ولكن نذكر عدّة منهم :

١ ـ الشهيد السيد محمد باقر الصدر، مفجّر الثورة الإسلامية في العراق، وصاحب الفكر الإسلامي الثوري في مجابهة الماركسية والرأسمالية، وهو مرجع كبير في العالم الإسلامي وكتبه غنيّة عن التعريف.

ولم يكن المترجم له ﷺ يذكر ذلك حين نبغ نجم السيد الشهيد كعالم ديني كبير، ولكن عندما أخذنا كتاب والدنا الكفاية للشيخ الخراساني لدراسته، رأينا على غلافه هذه العبارة: «شرعت في تدريسه إلى... والسيد باقر الحيدري..». وقد عرفنا جميع من ذكرهم إلّا السيد باقر الحيدري، فلم نعرفه، فسألناه عن السيد باقر الحيدري مَن هو؟ فقال: هو السيد محمد باقر الصدر، فإنه عندما جاء للنجف للدراسة كان يلقب نفسه بالحيدري، وكان لابساً العمامة الخضراء، فقلنا له، وقد درس الكفاية عندكم فقال: نعم قد درس عندي كتاب الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية وأحد جزئي الكفاية وهو الجزء الأول.

٢ ـ السيد حسين ابن السيد محمد تقي بحر العلوم، أصبح بعد ذلك من مراجع الدين وله رسالة عملية وقد كان يعبّر عن المترجم له: شيخي وأُستاذي.

٣ ـ الدكتور السيد مصطفى جمال الدين: وهو من أكابر الشعراء المعاصرين العرب وأُستاذ في جامعة بغداد وكلية الفقه في النجف الأشرف وله مؤلّفات قيّمة في أُصول الفقه واللغة، تغرّب عن العراق نتيجة ظلم البعثيين ومطاردتهم له وتوفي ودُفن في دمشق (السيدة زينب).

٤ ـ الشيخ عبد الهادي الفضلي، عالم كبير، له مؤلفات قيّمة، وهو يسكن السعودية الآن وهو وكيل من قبل آية الله السيد الخامنئي هناك، وله أعمال اجتماعية في قم فقد أسس كليّة للدراسات الإسلامية فيها.

٥ ـ الشيخ عبد الأمير قبلان: وهو الآن رئيس المجلس الشيعي في لبنان، وهو وكيل المراجع هناك، يخدم أهل العلم وغيرهم بقضاء حاجاتهم، فقد نذر نفسه لذلك أثابه الله على عمله.

٦ ـ السيد رؤوف جمال الدين، عالم بارع في العلوم العربية، له مؤلفات جمّة في اللغة والأدب.

٧ ـ الشيخ جعفر بدر الدين الصائغ، عالم كبير ومبلغ في المهجر (في أبيدجان).

٨ ـ الشيخ محمود الكوثراني، عالم كبير في لبنان، له أعمال اجتماعية.

٩ ـ الشيخ حسن طراد العاملي، عالم كبير يؤدي رسالته الدينية في لبنان وهو شاعر مطبوع ظريف الطبع، كان من المتفانين في محبة واحترام المترجم له.

١٠ ـ الشيخ عيسى قاسم، عالم كبير في البحرين، له أعمال اجتماعية مع علماء البحرين، متفتح الذهن محتاط في العمل، كسب ثقة أهل البحرين فهو يعدّ في طليعة علماء البحرين، لنا معه زمالة قبل كلية الفقه ومعها وبعدها.

١١ ـ الشيخ حسين الفرطوسي، من علماء الأهواز، مبلغ جيد.

١٢ ـ السيد طالب الرفاعي، من علماء العراق الثوريين، له أعمال اجتماعية مع جماعة العلماء، شُرّد من قبل البعثيين فقطن القاهرة، مبلغاً بها، ثم في أميركا، وهو أديب جيد.

١٣ ـ الشيخ محمد جعفر شمس الدين، عالم جيد، يؤدي رسالته في لبنان، وله أعمال اجتماعية كثيرة ومؤلفات حسنة عصرية.

١٤ ـ الشيخ عبد الأمير شمس الدين الذي ما زال يواصل عمله العلمي والاجتماعي في لبنان بكفاءة عالية.

١٥ ـ الشيخ حسن الجواهري (نجل المؤلف كاتب هذه المقدمة).

١٦ ـ الشيخ محمد الجواهري (نجل المؤلف).

١٧ ـ الشيخ أحمد السماوي، من علماء العراق، لاقى صنوف الأذى والتعذيب والشهادة من جهاز حزب البعث.

١٨ ـ الشيخ مهدي السماوي، من علماء العراق المبلغين لاقى صنوف الأذى والتعذيب والشهادة من جهاز حزب البعث.

١٩ ـ السيد عدنان البكّاء، عالم ومبلغ في العراق، يدرّس في جامعات النجف والكوفة، له مؤلفات جيدة وعصرية.

٢٠ ـ الشيخ محسن العراقي (الأراكي)، عالم فاضل، مبلّغ قدير، مارس العمل الإسلامي في إيران ولندن حيث كان وكيلاً للسيد الخامنئي في المركز الإسلامي في لندن فأداره خير إدارة، حيث جعله ملجأً للشيعة المشرّدين، وهو الآن عضو في مجلس الخبراء لانتخاب المرشد الديني والقائد في إيران.

٢١ ـ السيد جواد الشهرستاني: وهو الوكيل المطلق للمرجع الديني الأعلى السيد السيستاني أوجد مشاريع مهمة وكثيرة في العالم، تهدف إلى دعم المرجعية الرشيدة، نشط في ادارته لجهاز مرجعية السيد السيستاني.

٢٢ ـ السيّد جعفر مرتضى العاملي: وهو صاحب المؤلّفات القيّمة المدافع عن مسلّمات الشريعة ضدّ خطِّ الانحراف والتشكيك.

أولاده:

له ثمان أولاد ذكور وبنت واحدة توفيت في ريعان شبابها، أولاده الثمان أربعة منهم معممون وهم:

١ ـ الشيخ علي، كان يؤم الناس في جامع الشيخ صاحب الجواهر بعد اعتقال والده ولجوء أخيه الشيخ محمد إلى إيران.

٢ ـ الشيخ حسن، كان قد سُفّر من قبل النظام الصدامي بحجة خطره على أمن الدولة.

٣ ـ الشيخ محمد، كان يؤم الناس في جامع الشيخ صاحب الجواهر بعد اعتقال الشيخ الوالد.

٤ ـ الشيخ كاظم، وهو الآن مسؤول مؤسسة أهل البيت مستمر على دروسه الحوزوية ومن حضّار بحث الشيخ الوحيد الخراساني حفظه الله تعالى.

والأربعة الباقون: اثنان منهم أطباء وهم:

١ ـ الدكتور حسين (باطنية وجلدية).

٢ ـ الدكتور محمد رضا (طبّ الأسنان).

وأحد أولاده وهو أكبرهم الأُستاذ محمد أمين أُستاذ في ثانوية النجف، نقل إلى دائرة الإحصاء بعد أن امتنع من الدخول في حزب البعث، ثُم أُحيل على التقاعد لنفس السبب. والثاني الحاج صادق كاسب من خدّام سيد الشهداء ويفضّل عمله الثاني على الأول حتى وقد اشترط على من أوجد له عملاً ومحلاً للكسب، أن يعطّل كسبه إذا عارض الشعائر الدينية والحسينية.

وله بنت واحدة كانت مريضة قد توفيت في قم ودُفنت في مقبرة البقيع رحمة الله عليها.

سبب سجنه واستشهاده :

١ ـ لقد كان الشيخ ﷺ صريحاً جريئاً يستنكر المواقف اللادينية والخبيثة من قبل سلطة حزب البعث الكافر، وكان يدافع عن الطلبة والعلماء والحوزات العلمية فضلاً عن المراجع العظام.

فقد ذكر في سبب سجنه ـ كما نقل لنا ذلك ـ أن بعض الأفراد كانوا يتّهمون السيد الإمام الخميني بالعمالة للأجانب، ويصفون الثورة الإسلامية في إيران بارتباطها بالاستعمار تبعاً لتوجهات السلطة الحاكمة في العراق. ولكن الشيخ كان يردعهم عن كلامهم هذا الفضيع مصرّحاً بأن السيد الإمام مرجع كبير يعمل برأيه في سيرته السياسية، وهو عادل لا يشك في عدالته فكلّ كلام يخالف هذين الأصلين فهو كلام باطل، وكان هذا هو دأبه في محافل النجف، وقد سجّل عليه البعثيون هذه النقطة.

٢ ـ لقد سئل الشيخ ﷺ عن جواز أو عدم جواز الدخول في دائرة الأوقاف العراقية البعثية، حيث كان البعثيون يصرّون على الطلبة بالدخول في هذه الدائرة ليكون التسلط عليهم سهلاً وتسييرهم حسب ما يريدون، فكان الشيخ يجيب الطلبة، بعدم جواز التعامل مع البعثيين ودائرة الأوقاف في زمانهم، حيث يستدل على أن خططهم في عداء الدين جهنمية، وأنهم أنجس من اليهود في أعمالهم لمحاربة الدين. ويبدو أن السؤال قد تكرر عليه مراراً حيث تمكن بعض الطلبة أن يسجّل

عليه هذا الجواب في مسجل صوتي، وعندما طالب السيد الخوئي الحكومة مراراً بالإفراج عنه جاءوا له بالمسجل وأسمعوه صوت الشيخ في تهجّمه على البعثيين وأنهم أنجس من اليهود في خططهم الجهنمية، فقال السيد الخوئي بعد ذلك لأصحابه: عجباً من الشيخ الجواهري فإنه لا يتقي منهم ويصرح ضدّهم.

٣ ـ عندما سُفّر ولد الشيخ (الشيخ حسن) من قبل الزمرة الصدامية بأمر من المخابرات المركزية بحجة أن الشيخ حسن خطر على أمن الدولة ففي أول رسالة أرسلها الشيخ المترجم له لولده، «وكان الرقيب العسكري في بغداد قد فتحها وختم على الرسالة بختم يقول: فتحها الرقيب العسكري ببغداد» كان ضمن الرسالة ما يأتي:

«يقول السيد الخوئي: قُل للشيخ حسن، نجوت من القوم الظالمين» ويقصد بذلك أن الشيخ حسن نجا من بَطش البعثيين به. كما كان في الرسالة إخبار لي بأنّ البعثيين عادوا إلى عملهم في التضييق على طلبة العلوم الدينية بالاعتقال والتعذيب حيث يقول لي: «لقد عادت حليمة لعادتها القديمة».

٤ ـ ذكر لنا الأخ «شيخ محمد» ان الوالد الشهيد ﷺ قال لبنّاء كبير يشتغل عندنا في البيت «إن ولدك سيكون سبباً في قتلي»، وما سمع البناء ذلك الكلام إلّا وأخذته الدهشة من ذلك الكلام، وبعد مضي سنوات متمادية رأى الشيخ محمد ان الوالد يتكلّم مع شخص بكلام فيه قسوة على البعثيين والنظام، مما يستنتج منه ان هذا النظام الموجود في العراق هو نظام غير شرعي، ويجب مراجعة السيد الإمام الخوئي في الأمر، وكان هذا الكلام في ذلك الجوّ المرعب والمدهش والدموي بمثابة القاء النفس إلى التهلكة، يقول الشيخ محمد لقد خفت عن كلام الشيخ مع هذا الشخص الذي معه، وبعد ذهاب هذا الشخص سألت الشيخ الوالد عنه وكيف لا يتّقي من هذا الرجل؟ فقال: انه ابن بنائنا وجيراننا فلان «وكأنه اطمأن إليه لذا تكلّم معه هذا الكلام الجريء».

وبعد أن حدثت الانتفاضة الشعبانية ودخول الجيش إلى النجف، واعتقال الأخوين الشيخ محمد والشيخ علي مع جماعة كبيرة من أهل العلم منهم السيد

السيستاني حفظه الله تعالى والسيّد محمد كلانتر والشيخ البروجردي والشيخ الغروي وسوقهم نحو طريق كربلاء تمهيداً لأخذهم إلى بغداد، يقول الشيخ محمد: أوقفونا في طريق كربلاء وكانت طائرة نائب رئيس الجمهورية «طه ياسين رمضان» موجودة في الطريق: فرأيت ذلك الشاب الذي كان يتكلّم معه الشيخ ضدّ النظام البعثي، وهو يعاملنا بكراهية وحقد، فتذكرت ذلك المنظر وتذكرت أنّ الشيخ قد اعتقل بعد تلك المحاورة بيومين أو ثلاثة، فعرفت انه أحد الأسباب أو السبب الأكبر في استشهاد الشيخ.

وهكذا حصلت نبوءة الشيخ.

أقول: لم يكن الشيخ معروفاً بالتنبؤات، ولا نعرف السرّ في قوله للبناء تلك المقولة والله العالم بالسرائر.

ولهذه الأُمور ولغيرها من المواقف الجريئة الحقّة التي كانت للشيخ ضدّ الزمرة الصدّامية الحاقدة على الدين «رغم مجاملتهم للعلماء والمراجع حيث كانوا يزورون الشيخ ﷺ في شهر رمضان نيابة عن رئيس الجمهورية أحمد حسن البكر أو صدّام ويقدّمون قرآناً هدية من الرئيس للوالد ﷺ» فقد جاؤوا إليه في ذات ليلة يقولون له: إن محافظ النجف عازم على زيارتكم، ولكن جاءه ضيوف من بغداد لذا أمرنا أن نكون بخدمتكم لنقلكم إليه لمدّة خمسة دقائق لأمر هامّ ليكون بخدمتكم، وما كان من الشيخ إلّا أن يستجيب لهم؛ لأنه يعلم أنه لا يتركونه عند اعتذاره، فخرج معهم ولم يعد إلى البيت، وكان ذلك في ليلة ٢٠ / جمادى الأُولى / ١٤٠٠هـ، المصادف ليلة ١٧ / فروردين / ١٣٥٩هـ.ش، المصادف ٦ / أبريل / ١٩٨٠م.

أقول: إن القرائن تشير إلى أن النظام البعثي الصدامي قد عزم على مهاجمة الجمهورية الإسلامية في إيران وإلغاء اتفاقية الجزائر، وضمّ منطقة خوزستان إلى العراق؛ لأنها عربية وتركيع النظام القائم في طهران أو إسقاطه وكان يعدّ العدة لذلك، ومن أعماله التي قام بها لتهيئة الأجواء لذلك الهجوم هو تسفير عدد كبير من

المؤمنين الرساليين الحسينيين في جنوب العراق، وكان يخشى من العلماء الذين قد يتصدون للفتوى بحرمة قتال المسلمين في إيران، وكانوا يخشون من المجتهدين والمراجع العراقيين، أما الأجانب فلا خوف منهم لعدم تصديهم لذلك، وكانوا يخشون من السيد الشهيد الصدر ومن الشهيد الوالد حيث كانت العلامات تدلّ على إمكان أن تصدر منهم فتوى بإدانة هذه الحرب وإدانة الهجوم على الجمهورية الإسلامية، كما كانت قد صدرت من الشيخ فتوى بتحريم التعاون مع البعثيين والدخول في دائرة الأوقاف المسيطَر عليها من قبل النظام الصدامي لذا فقد قام النظام بتسفير من يرتبط بالحوزات والحسينيات والمواكب بحجة أنهم إيرانيين أو من أُصول إيرانية، وقام بتصفية من يخاف منهم من الفتوى ضدّ هجوم البعث الكافر على الجمهورية الإسلامية تمهيداً للهجوم المشؤوم، وهكذا كان قبل بدء الهجوم الصدامي البعثي بستة أشهر.

وقد كان الأمر المجمع عليه عند المراجع والحوزة وأهل الفقيد الشهيد أنه محجوز عند النظام وسيأتي اليوم الذي يخرج فيه من السجن، إذ لم يكن للشيخ أي عمل عسكري أو تحريضي ضدّ الدولة إلّا التصريح بما يعتقد فيهم، وهذا إن كان صحيحاً فلا داعي للمعاقبة عليه وإن كان غير صحيح فلا يكون الحكم عليه هو الاعدام.

ولكن بعد أن سقط النظام تبيّن أن الزمرة الكافرة الصدامية قد قتلت كل من كان يعتقد فيه السجن والحجز، ومنهم الشيخ المترجم له.

ومما وقع بأيدينا من اضبارة المرجع السيد حسين بحر العلوم ﷺ حيث كانت داره ملاصقة لدار الشيخ ﷺ، وكان البعثيون يحاولون توظيف كل من كان حول دار السيد للتعامل معهم ضدّ السيد بحر العلوم فكانت التقارير عن أولاد الشيخ ونساء أولاد الشيخ وعن أولادهم وأعمالهم وعن الشيخ حسن المبعّد خارج العراق، موجودة في اضبارة السيد بحر العلوم، وقد سلّموها لنا لعلاقتها بنا وكان من ضمنها الاعتراف بأن السلطة الحاكمة في العراق قد أعدمت الشيخ بعد اعتقاله.

التأبينات :

وقد صدرت تأبينات كثيرة للعلماء الذين يعتقد احتجاز السلطة لهم بعد أن تبيّن تصفيتهم من قبل النظام البعثي الصدامي، منها بيان الحوزة العلمية العراقية في تاريخ ٣ / ربيع الأول / ١٤٢٤هـ. ق.

بسمه تعالى

بيان الحوزة العلمية العراقية

بيان تعزية بمناسبة الفاجعة الأليمة باستشهاد كوكبة من فقهاء وفضلاء الحوزة العلمية في النجف الأشرف وغيرهم من أبناء الشعب العراقي.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿مِنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلاً﴾.

لم يكد شعبنا العراقي المظلوم يستشعر طعم الحرية والخلاص من الطاغوت حتى استفاق على مصيبة عمّت أرجاءه ومزقت أحشاءه إذ كانت عيون الملايين من شعبنا المظلوم شابحة إلى نجاة عشرات الآلاف من أولادها وفلذات أكبادها الذين غيبتهم سجون الطاغية لسنين طويلة يصل بعضها إلى أكثر من ربع قرن.

وإذا بهذا الشعب المنكوب لا يجد في مطامير السجون سوى آثار الدماء وأدوات التعذيب، فكانت مصيبة من أمضّ ما ذاقه شعبنا الصابر من ظلم واضطهاد واستهانة بالأرواح والنفوس، وخسارة فادحة يواجهها بعد تاريخ طويل من الخسائر المؤلمة المتتالية. لا سيما وأن في مقدمة أُولئك الشهداء ثلة من خيرة علمائها

وفقهائها ومجتهديها وعيون حوزتها العلمية في النجف الأشرف، ممن غصت بهم السجون لفترات تراوحت بين العشر سنين والعشرين سنة والأكثر من ذلك، دون جرم ولا تهمة، سوى أنهم جندوا أنفسهم لحماية الدين وحفظ القيم والمبادئ الحقّة. وإن بعضهم وقف إلى جانب الأُمة أيام انتفاضة شعبان (١٤١٠هـ) وسعى إلى ترتيب أوضاع البلاد وحفظ مصالح العباد تحت توجيه ورعاية المرجع الأعلى للمسلمين في زمانه آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ﷺ، الذي تعرض هو والخواص من أصحابه الذين كانوا من خيرة علماء الحوزة العلمية في النجف الأشرف فضلاً وعلماً وعملاً، إلى صنوف العذاب والاعتقال والامتهان بسبب مواقفهم الدينية الشريفة لحماية الناس والوقوف إلى جانبهم في محنتهم، حتى دفعوا ثمناً غالياً لتلك المواقف المبدئية فقضوا بين شهيد بأيدي الظلمة، وسجين مغيب لا يعلم له أثر.

ولما زال هذا الكابوس عن صدر شعبنا المظلوم تكشفت وقائع الإثم والعدوان التي ملأ بها النظام البائد بقاع العراق من شماله إلى جنوبه وتبدّل الأمل بنجاة أُولئك المظلومين إلى رزية عظيمة ولله درّ القائل:

وكانوا رجاء ثم عادوا رزيّة لقد عظمت تلك الرزايا وجلت

ونحن إذ نعزي صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ومراجع التقليد، والحوزات العلمية، والأُمة الإسلامية، وكافة طبقات الشعب العراقي، بهذا المصاب الجلل نبتهل إليه تعالى أن يجعل الصبر لهم قريناً والأُجرة عاقبة، والعاقبة للمتقين، وإنا لله وإنا إليه راجعون.

الحوزة العلمية العراقية

٣ ربيع الأول ١٤٢٤هـ

ومنها:

بيان أُسرة الشيخ صاحب الجواهر في خصوص شهداء الأُسرة الكريمة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾

صدق الله العلي العظيم

بعد انتظار طويل دام أكثر من أربعة وعشرين عاماً من الصبر والمعاناة والأمل بخلاص السجناء من سطوة النظام البعثي الكافر.

وبعد سقوط النظام الصدامي الدكتاتوري وانتهاء عهد الجور والبؤس والحرمان، تلقينا نبأ استشهاد كوكبة من أُسرة شيخ الطائفة (الشيخ صاحب الجواهر ﷺ) يبلغ عددهم حوالي عشرة أشخاص وعلى رأسهم الفقيه الكبير آية الله الشيخ محمد تقي الجواهري والأُستاذ الكبير شفيق الجواهري نجل آية الله الشيخ محمد حسن الجواهري.

وقد بذلت جهود مخلصة ومكثّفة لمعرفة بصيص الأمل بوجود هذه الكوكبة من المؤمنين، ولكن دون جدوى، واستناداً إلى الوثائق التي تمّ العثور عليها في مراكز الإجرام في المخابرات الصداميّة انكشف أنّ النظام المقبور قد ارتكب جريمته النكراء ضد العلماء والمجاهدين والمؤمنين فأعدم هذه الصفوة من آبائنا وإخواننا من هذه الأُسرة العلمية العريقة وغيرهم الكثير الكثير من أبناء العراق المسلمين الغيارى.

في هذه المناسبة ننعى للأُمة الإسلامية والحوزات العلمية عامّة وحوزة النجف الأشرف ومراجعها العظام والشعب العراقي المظلوم استشهاد هذه النخبة المؤمنة

الصالحة ونعاهد الله والأُمة على أن نكون جنوداً أوفياء لهذه المبادئ الحقّة التي استشهدوا من أجلها، وأن تكون دماؤهم أعلام عزّ في طريق النصر والكرامة، وسيبقى النظام البعثي الكافر والصدّامي المجرم يلاحقه العار والشنار على مرّ العصور لما قدّمه لشعبه من ظلم ودمار، ولم يترك بيتاً إلّا وجعل فيه ناعية ومظلمة وشيّد أيامه السّود على جثث الضحايا المؤمنين، وكانت عاقبة أمره خسرى.

اللهم ارحم تلك الأرواح التي قدّمت في سبيلك وسبيل دينك فقد بذلوا أنفسهم من أجل الحق وإعلاء كلمة لا إله إلّا الله ودفن الكفر في بلادك.

وقد أُقيم مجلس الفاتحة في قم المقدسة (مسجد أعظم) يوم الأربعاء ٥ ربيع الأول ١٤٢٤هـ الساعة ١٠ ـ ١٢ قبل الظهر.

كما وأُقيم مجلس الفاتحة في طهران نفس اليوم في مسجد أرك، الساعة ٤/٣٠ ـ ٦/٣٠ بعد الظهر.

وإنا لله وإنا إليه راجعون.

أُسرة صاحب الجواهر

ومنها :

البيان المشترك لأُسرة الشيخ صاحب الجواهر وأُسرة السيّد بحر العلوم
(قدّس سرهما)

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾
﴿ يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾
﴿ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ * أُوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَ أُوْلَئِكَ هُمْ الْمُهْتَدُونَ ﴾

صدق الله العلي العظيم

إن الشهداء الأبرار هم أحياء عند ربهم يرزقون.

وإذا كانوا من العلماء في شرع الله فشهادتهم رفع درجات لهم عند الله، وذووهم إذا صبروا وعلموا أنّ الملك للّه وحده وكلّ إليه راجع، فالله يصلي عليهم ويرحمهم ويهديهم.

ما أحلى الشهادة في سبيل الله وخصوصاً لأهل العلم.

إنّها حياة عند الرب ورفع درجات لا تنال إلّا بالشهادة.

وصلاة من الله ورحمة لذويهم إذا صبروا واتقوا.

سبحانك يا رب أنت العزاء لنا في شهادة الكوكبة المؤمنة من أتباع أهل البيت بعد تلقي نبأ استشهادهم بعد سقوط الطاغية صدام وحزبه الخبيث، إنّهم استشهدوا في سبيلك يا رب وفي سبيل تحكيم شرعك الحنيف.

وإذ تقدّم أُسرة شيخ الطائفة «الشيخ صاحب الجواهر ﷺ» شهداءها الأبرار الذين يبلغ عددهم تسعة شهداء، وتقدّم أُسرة سيد الطائفة السيد بحر العلوم ﷺ،

شهدائها الأبرار الذي يبلغ عددهم خمسة عشر شهيداً، تعلن الأُسرتان العلميتان الكريمتان عن إقامة مجلس الفاتحة (على أرواح الشهداء وخصوصاً الكوكبة من الأُسر العلمية) في مدينة قم المقدسة.

لذا ندعو سائر المؤمنين وطلاب العلم والعلماء والمراجع العظام لحضور هذا المجلس التأبيني تخليداً لأرواح الشهداء من فقهاء وعلماء وطلاب علوم دينية وأساتذة مؤمنين، ومن يعظّم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب.

الزمان: يوم الأربعاء بعد صلاتي المغرب والعشاء المصادف يوم ١٢ ربيع الأول ١٤٢٤هـ.

المكان: قم ـ مسجد الإمام الرضا عليه السلام ـ گذرخان.

أُسرة الشيخ صاحب الجواهر رحمه الله أُسرة السيد بحر العلوم رحمه الله

ومنها:

البيان التأبيني الصادر من قبل آية الله مرشد الجمهورية الإسلامية السيد علي الخامنئي حفظه الله تعالى بمناسبة استشهاد أعداد كبيرة من علماء الحوزة العلمية في النجف الأشرف

بسم الله الرحمن الرحيم

استناداً إلى الأخبار الموثقة الواردة من العراق والتي أيدها أيضاً سماحة آية الله السيّد محمد باقر الحكيم فإن اعداداً كبيرة من العلماء والمجتهدين والفضلاء وطلبة الحوزة العلمية في النجف الأشرف الذين اعتقلوا قبل سنوات من قبل النظام الدموي البعثي في العراق، وكنا نأمل أن يكونوا على قيد الحياة في السجون، قد نالوا الشهادة على يد ذاك النظام.

هذا إنما جزء من جرائم النظام البعثي في العراق ومظالمه وهؤلاء الشهداء المظلومين إنما كوكبة معينة من عشرات آلاف الشهداء من مختلف قطاعات ذاك الشعب الذين تضرجوا بدمائهم في الفترة السوداء من حكم هذا النظام الدموي بمعونة أو صمت منحاز للدول الاستكبارية.

ان قادة ذاك النظام ليسوا وحدهم المسؤولين امام الله والشعب العراقي عن هذه الجرائم بل كل من ساندهم بمساعداته وسياساته في تقويتهم وتجهيزهم وتسليطهم على الشعب العراقي، وهكذا المنفذين.

إنني بعد تقديم العزاء إلى ساحة بقية الله الأعظم ارواحنا فداه أُعزي حوزة النجف الأشرف المقدسة والمراجع العظام والعلماء الأعلام وعموم أُسر أُولئك الشهداء المظلومين وخاصة الأُسر المعظمة: آل الحكيم وآل بحر العلوم وآل صاحب الجواهر والأُسر المعززة: الخلخالي، والهاشمي الشاهرودي والأنصاري القمي والخوئي والشيرازي والمرعشي والاشكوري والفقيه، وسائر الأُسر العلمية.

وأحيا ذكر الشهداء العظام آية الله السيّد محمد باقر الصدر وآية الله السيّد محمد الصدر وآية الله الحاج ميرزا علي الغروي التبريزي وآية الله الحاج الشيخ مرتضى البروجردي، وأسأل الله أن يقطع يد الظلمة والمعتدين عن العراق وفلسطين وسائر البلاد الاسلامية.

السيد علي الخامنئي

٢ / ربيع الأول / ١٤٢٤هـ. ق

١٤ / ٢ / ١٣٨٢هـ. ش

دَمْعَةٌ وافتخار

يـا مَـن بهـم عُـقِدت آمـالُ أُمّـتنا ... وجَـاوَزَت في مَـراقي مَجْـدِها الأُمَـما
وكُـنتُمُ زَهـرة الدُنـيا وبَهـجَتها ... إذ صُـنْتُمُ المُـثُلَ العَـلياءَ والقِـيما
أوحشتَ محرابنا (الزاهـي بـنغمتكم) ... وظَـلّ مسـجدنا العـالي بـغير حمـى
ومـنبرُ الدرسي يشكـو حـاله سَـقِماً ... ترعـ ع الشرك فـيه والنـدى انحَـسما
أَيّـامُنا البـيضُ عـادَت بَـعدَ بَـيْنِكُمُ ... سُوْداً، وقد مُلِئَتْ مِنْ فَقدِكم ضَرمـا
يا صاحبَ العُودِ خلِّ العُـودَ، إنّ لنـا ... شيخا جليلا بقعرِ السجن فاض دمـا
واعزف بألحـانِكَ الحـرّى لعـلّ يَـدَاً ... غـيبيّة تـفتقُ الأسـتار والرُخمـا
فـيرتقي بـين أشبال الهدى عَـلم ... يقوى على مشكلات تـصنعُ الإزمـا
قـد كـان للـعلم بـدراً يستضاء بـه ... وكـان مـن فمـه نـبعُ الصـلاح نمـا
لسـانه صـارم بـالحق ذو لهـجٍ ... نـصبٌ فـوق رؤوس أُفسـدت جِمَـما
وطـالما حـذروا مـنه مـناهضةً ... لفكـرهم، إذ مـضى في رفـضه قُـدما
ولم يـصافح أكُـفّاً أو يسـغ فكـراً ... بـالغيّ دنّست القـرطاس والقَـلما
ولا تـردّد في فـضحِ الجُـناة يـرى ... فريضة حَـرْبَ مـن في غـيّه ارتـطما
ولا يـداهـنَ بـاغ رغـم سطوته ... حـتى وإن قـيّد الايـدي وسدّ فـما
فـاليضحك الفـخر ريّـاناً تـعانقه ... إنّ الذي صَـنعَ الإعـزاز مـا نَـدما

* * *

سَمت نـفوسكمُ وللـحق وابـتسمت ... وخـلّفْت شـجناً في القـلب محـتدما
هـيهات أن يـئدوا نهـجاً أُقـيم عـلى ... التـقوى فأفـرع روّاداً لنـا وسما
أئمـة أشرقت عـلياؤهم ألقـا ... وحـوزة زانهـا التـعليم والعُـلما
نهـج له مـن رسـول الله معتصم ... ونهـجهم صـار للشـيطان معتصما
يـا خـائبين متى راجت تجـارتكم ... ورأس مـالكم جـورٌ وسفك دمـا

تجـــارة نهـــجها التـــخريب مـقترناً ... بالقتل والحـرب والتـشريد مـنسجما
لقـــدأمتُّم ربـــيع الكـــون في بـلدي ... قـــيثارتي لا تحـــيي العـــود والنـغما
أتـــلطمون جـبين الديـن إن أفـلت ... أفكـــاركم وتمـادت روحكـم سأمـا
وتـذبحون الهـدى والعـلم مـن نَـزَقٍ ... وتـــتبعون الهـوى والرجس والصـنما
وتـــعشقون مـــن القـــصاب مـهنته ... قـد قسّـموا لحـمنا مـن بـغيهم قـسما
وكـــيف يـــبقى أبيُّ الضـــيم بـــينهم ... حُـــرّاً وبـــين أيـاديه الهُـدى ظُـلما
غَدوا على شرعـة الهـادي ومـدرسة ... الاسلام تجتثُّ مـنهم للأُصـول دُمـى
كأنهـــم مـــا دَروا أنّ الحســـين لنـا ... شرع ومـنطقهم يـوم الحسـين عـمى
خاضوا فكانت دمـاء المسـلمين لهـم ... قـــيداً فـــقادهم للـــموت وابـــتسما

❊ ❊ ❊

أبت سريـــرتك المـــثلى لهـــم تـــبعاً ... وبـــين جـنبيك نـور الحـقّ قـد رسما
ما خاب من صلحت حـقّاً سريـرته ... وحارب الظلم والإرهـاب واللـؤما
ونـــاصر الحـــق مـــزهوّاً بـــطلعته ... يـــزيل عـــنه بـنور الشِّرعَـةِ الظُّـلما
هذي الحـياة طـريقان، اسـتقام بهـا ... طـريق رشـد لمـن بـالخالق اعـتصما
وآخـــر ضـــلّ في الدَّيجـور سـالكه ... ولم يـــثبّت عـلى نهـج الهـدى قـدما
كـنتم لحـوزة ديـن المـصطفى سـنداً ... لولاكـــم مـــا سما ديـــن ولا نجـــما
برهان مـنطقكم وحـي السماء هـدى ... والعقل فـيه بـغير النـصّ مـا حَـكما
وصارعت كـفرهم أفكـارُكـم فـغدا ... يجـــرّ ذيـلاً عـلى الاعـقاب مـنهزما
وسرتَ مـــنتصراً تـطوي لهـم عـلما ... بـغير حكـم إله العـرش قـد حـكما

❊ ❊ ❊

حـطمت بـاب مخـازي ظـلمهم بـيدٍ ... حمـــراء فـــافتضح المخـزيّ وانهـزما
لمـــا رأيت عـــمود الديـن مـنخفضاً ... شراعـــــه ـ بـيد شـلاء ـ مـنقسما
فـــــقلت قـــولتك المـــثلى بحـــقّهم ... أخزى من الكفر حزب البعث واللؤما

يـا مـن تـرومون أن تمـلا دِنـانُكُمُ ... خمراً فلم تجدوا مـن كـرْمِكم كـرما
لقد أحـلتم ريـاض الأرض مسـبعة ... لعـــفلقٍ ورفـــاق للـدماء ظـــما
فـقد أفـقنا عـلى أجـداث أُمّـتنا ... «بعد السقوط» بساحات الفلا رِمَما
والعـرب تـنظر جـلّاداً يـغازلهم ... مـن يـنظر الجـلد لا يـعرف له ألما
مـهازل حـاكـها سادات محـنتنا ... خـلّ الكـثير وخـذ مـن هـاهنا لـما
وليهـنِ شـعب أبـينا مـا ونى أبـداً ... ولا تكـتم في البـلوى ومـا جـثما
مـا كـل عـود إذا أحـرقته خمـدا ... بعض من العود يُذكي العطر لا جرما

* * *

صبراً عـلى حـكمة البـاري ولوعـتنا ... بعض الطيور تـغني الدمـع والضرمـا
فـرَوْضُنا قـد خـلا مـنه الهـزار فـلا ... تسـلّق الغـصن جـدراناً بهـا وسما
ولا تـــفتّح ورد مـــن كـــمائمه ... ولا شـدا الطـائر المـيمون بـينهما
ولا تمـوسق في ظـلّ الغـدير مُـنى ... جـيّاشة تكسـح الآهـات والصـما
يـا لائمي إنّ عـودي لا يساعدني ... عـلى الربـابة وَتْـراً يـنشد النـغما
يعقوب عيناه غـاضت حـين فـارقه ... محـبوبه والتـلاقي مـنه قـد عـلما
عشرين عاماً وخمساً من[1] مفاصلها ... كـنّا نـرجّـي التـقى والعـلم والقـيما
بـناتنا ذابـلات الورد مـن شبح ... وَوِلدُنـا سـخطُ البـاغي له قَـصما
ودَربـنا بـات بـالأشواك مـزدحماً ... يسيل ـ من احتياط السير فيه ـ دمـا
تحكّـم؟ وامـتحان؟ او هـما حِكَـمٌ ... الذئب[2] يبقى ويُورى في الثرى العُظَما

---

(١) إشارة إلى الأربعة والعشرين عاماً التي كان أتباع الشهيد ينتظرون قدومه «اعتقاداً منهم أنه مسجون في سجن الطاغية صدام» ليؤدي رسالته في الحوزة العلمية.

(٢) كانت هذه القصيدة قد نظمت قبل إعدام الطاغية صدام.

الفاسقون وما شاؤوا وما عملوا ... والمهتدون على البلوى تحوم حمى
تعبّد؟ أم قوانين الحياة إذا ... ما رُمت شيئاً عظيماً يعتلي القمما
طريقه تضحيات بالدماء كما ... ضحّى النبيون في أعصارهم كُرَما
الأنبياء وأنتم في معاقلكم ... صنوان دربكما بالمسك قد ختما
أهدافكم جنّة الباري وبؤسكم ... صلب الجهاد له ربُّ الورى قسما
وما وهنتم وفلّت ذلّ موقفهم ... صيحاتكم فهوت أشلاؤهم خذما
من رام أن يطأ الذؤبان مستبقاً ... زمانه فلتغازل روحه الألما
وليسبق جيل أبينا في بطولته ... يجنى الجنى وثمار النصر قد لثما

* * *

واخيراً نتقدم بشكرنا الجزيل إلى مؤسسة مجمع الفكر الاسلامي لقيامها بدور التحقيق لهذا الأثر المهم، فجزاهم الله خير جزاء العاملين، كما نختم هذه المقدّمة بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي**﴾ وسلام على شيخنا الشهيد يوم ولد ويوم استشهد ويوم يبعث حيّاً.

حسن محمد تقي الجواهري
٢٦ / ج ٢ / ١٤٢٧هـ

بعد أن اطّلع العلّامة الكبير المحقّق الشيخ باقر شريف القرشي «حفظه الله» على مشروع طبع هذا الكتاب تفضّل بهذه الكلمة الكريمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

من الأُسر الكريمة التي ظهرت على مسرح الحياة العلميّة والأدبيّة في النجف الأشرف أُسرة آل الجواهري، فقد اتحفت العالم الإسلامي والعربي بكوكبة من النوابغ والأفذاذ الذين يعدّ بعضهم من أساطين العلماء، كان منهم الفقيه الكبير الإمام الشيخ محمّد حسن عميد هذه الأُسرة، وزعيم الفقهاء، وهو مؤلّف كتاب «جواهر الكلام» وهو أهمّ موسوعة في الفقه الإمامي، ومن المصادر المهمّة التي يتخرّج منها المجتهدون والفقهاء، ونظراً لأهميّته البالغة في الأوساط العلمية فقد سميّت أُسرة المولّف باسمه فقيل أُسرة آل الجواهر، كما سميّت بعض الأُسر العلميّة باسم الكتاب الذي ألّفه بعض أعلامها كأُسرة آل كاشف الغطاء، فإنّ هذا اسم للكتاب الفقهي الثمين الذي ألّفه الإمام الشيخ جعفر وبه سمّيت أُسرته.

ومن نوابغ هذه الأُسرة شاعر العرب الأكبر محمّد مهدي الجواهري متنبئ العصر، ولا أعتقد أنّ أديباً أو مثقّفاً في العالم العربي إلّا قرأ شعره أو حفظ منه.

ومن نوابغ هذه الأُسرة الكريمة سماحة آية الله العظمى الشهيد الشيخ محمّد تقي الجواهري الذي أجهد نفسه في تحصيل العلوم والمعارف الإسلامية مذكان صبياً وفي رعاية أبيه حجّة الإسلام آية الله العظمى الشيخ عبد الرسول الذي كان صديقاً لوالدنا المغفور له الشيخ شريف القرشي.

لقد تمرّس شيخنا التقي في العلوم التي درسها كعلم النحو والصرف والمنطق والبلاغة والأُصول والفقه، وغيرها... واتذكّر أنّي كنت معه في أيام عاشوراء في مجلس عقد لسيّد الشهداء عليه السلام فقدّم له كتاب خطّي في مقتل الإمام الحسين عليه السلام

وطلب منه أن يقرأ منه على الحاضرين، وأخذت الكتاب منه ونظرت فيه فإذا هو مليء بالأخطاء النحوية وغيرها، فقلت له بذلك فقال: لا يهمنا، في أثناء القراءة سوف أُصلحه، وفعلاً قرأه خالياً من الأخطاء.

وعلى أيّ حال، فقد عاش شيخنا الشهيد مكبّاً على تحصيل العلم لم يخلد إلى الراحة ولم يألف السكون، وقد قضى عشرات السنين من حياته في مدرسة الخليلي في النجف الأشرف، على تدريس الحوزات العلميّة، وقد تخرّج على يده مجموعة من العلماء والأفاضل.

وكان من ألمع تلاميذ سيّدنا الإمام الخوئي ﷺ مربي الأعلام، وأُستاذ المجتهدين، ولم يتخلّف من الحضور في مجلس بحثه عشرات السنين، وكان يشكل عليه في أثناء تدريسه، كان الأُستاذ ربّما يوافقه أو يردّ عليه، وقد كتب معظم بحوثه في علم الفقه والأُصول، وقد تصدّى نجله حجّة الإسلام شيخنا المكرّم الشيخ حسن لطبعها وهو من أفضل المبرّات التي يقدّمها لوالده، كما أنّه من أفضل الخدمات التي يسديها على طلّاب علم الفقه والأُصول.

ولم تقتصر معارف شيخنا الشهيد على علم الفقه والأُصول، وإنّما شملت الأدب العربي، فقد كان من أفاضل الشعراء، وله ديوان مخطوط قد تلف مع الأسف، وقد ذكر الشيخ علي الخاقاني بعض قصائده في موسوعته «شعراء الغري».

وقد شاء الله تعالى أن يرزق هذا العالم الكبير الشهادة على أيدي أعتى خلقه البعثيين، فقد عزّ عليهم أن يكون في الحوزة العلميّة في النجف الأشرف مثل هذا العالم في فضله وثرائه العلمي فألقوا عليه القبض، ونفّذوا فيه الإعدام وقد خسرت الهيئة العلميّة فذاً من أفذاذها وعلماً من أعلامها اللامعين، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون.

وإنّا نأمل من نجله حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ حسن حفظه الله تعالى أن يملأ الفراغ، ويعيد لهذه الأُسرة المكرّمة مكانتها العلميّة في الأوساط الاجتماعيّة، سائلين الله تعالى أن يمدّ في توفيقه ويتفضّل عليه بلطفه، إنّه تعالى ولي ذلك والقادر عليه.

باقر شريف القرشي

٢١ / ج ١ / ١٤٢٧هـ

كتبت هذه الكلمة في قم المقدسة

تواريخ الاستشهاد

وقد تفضّل علينا الأُستاذ الكبير العلّامة المؤرّخ السيد عبد الستار الحسيني بتواريخ ثلاثة لسنة استشهاد الفقيه آية الله الشيخ محمد تقي الجواهري، وها هي كما قدّمها بقلمه :

باسمه تعالى[1]

اعتذار :

شيخنا الآية الشيخ حسن الجواهري دامت بركاته :

بعد السّلام والدّعاء مشفوعين بوافر الحمد والثّناء :

حضرني هذان التأريخان الماثلان أمامكم بعد اللقاء المبارك مباشرة فقيّدتهما على علّاتهما من غير تنويق أو تنميق على أمل إعادة النظر فيهما لكن حالتي الصحيّة وانحراف المزاج المفاجئ حالا دون ذلك فألتمس من سماحتكم العذر والإغضاء عمّا عسى أن يكون قد اعتورهما من الهنات الهيّنات ـ وليس بملوم من اعتذر ـ.

تاريخ استشهاد سماحة آية الله مربّي العلماء الأعلام الفقيه المحقّق الشيخ محمد تقي الجواهري النجفي قدس الله تعالى سرّه، وفي فراديس النعيم المقيم سَرَّهُ :

عيلم العلم والتقى قرّ عيناً ... حيث قد بوّئ النعيم المخلّد

إذ قضى نحبه شهيداً سعيداً ... وهو في عالم الكرامة أسعد

---

(١) لا يحذف (ألف الوصل) إلّا مِنَ (البسملة) الكاملة؛ فما شاع من حذفه في نحو : بسمه تعالى، غير سديد، وإن سدك به وغري برسمه على هذه الصورة كثير من الأفاضل.

إن يَضِعْ مشهد؛ فـفي كـلّ قـلب ... لابن (عبد الرسول) قد قام مشهد
قـد فـقدناه صرحَ عـلم مـنيفاً ... شـاد أركـانه الإله ووطّـد
في معاليه كـان (عـقداً فـريداً) ... سمطُهُ من (جواهـرٍ) قـد تـنضّد
كيف أستطْيع وصف من حاز قدراً ... لا يوفّي أوصافه (الرّسم) و(الحَدُّ)
أوحـديٌّ شَرواه[1] عـزّ وجـوداً ... هو من (مذهب الهدى) العينُ واليد
كم عـليه تخـرّجت مـن فـحول ... كـلّ فـرد بأُفْـقِ عـلياه فـرقد
وله مـن بـنيه خـير ادّكـارٍ ... إذ قَـفَوا نهـجه القـويم المسدّد
في ضروب العـلوم فـاز بسـبقٍ ... وبآثـاره الأعـاظم تـشهد
لم يـزل في محـافل العـلم حـيّاً ... إنّ من عاش فكـرُهُ ليس يُـفقد
بـيد أن القـلوب تـندب وجـداً ... فَقْدَ (وجـهٍ) بـه الرّشـاد تجسّـد
لصراط الصـواب كـان سراجاً ... بسـناه أخـو الغَـوايـة[2] يُـرشد
مخـذم في الجـهاد غـيرُ كَـهام ... وعجيب في بـاطن التُّرب يُـغمد
والمـعزّى بـرزئه عـلمُ طّـه ... والهداة[3] الأطياب من آل أحمـد
ومـذ الدّيـن قـد نـعاه بشـجوٍ ... وبهـول المـصاب في الخَـلق ردّد
بِـ(دَم)[4] الأعين الورى أرّخوه: ... «ثُكل العـلم بـ(التّـقيّ محـمّد)»
٤٤ + ٥٥٠ + ١٧١ + ٢ + ٥٤١ + ٩٢
= سنة (١٤٠٠هـ)

---

(١) شرواه: مثله، نظيره.

(٢) الغوايـة، بـفتح الغَـين المـعجمة وليس بكـسرها كـما شـاع خـطأً. ومـثلها: الرَّضـاعة والرِّضـاع وكسر رائها غير فصيح.

(٣) الهداة معطوفة على (طه) وليس على (علم) أي وعلم الهداة... الخ.

(٤) في عـبارة (دم) إشـارة إلى إضـافة (٤٤) إلى مـادّة التأريخ. وقـد حسّـن التـورية تـرشيحها لـما يأتي في مادة التأريخ.

تأريخ آخر لشهادة آية الله الجواهري ﷺ :

عَلمُ الفضيلة قد قضى في سجنه ... صبراً؛ فعزٌّ (شرائع الإسلام)
قد غادر الدُّنيا فغشّاها الأسى ... وتجلببت لمصابه بظلام
وبفقده، مذ قيل عن أُفق الهدى ... قد غاب ـ وا أسفاه ـ بدرُ تمام
(ناعٍ)[1] أتى ليصيح في تأريخه : ... (بكت التّقيّ جواهرُ الأحكام)
١٢١ + ... ٤٢٢ + ٥٤١ + ٢١٥ + ١٠١

= سنة (١٤٠٠هـ)

تأريخ ثالث لرحيل فقيد العلم والتُقى والجهاد آية الله الفقيه الشيخ محمد تقي الجواهري ﷺ حضرني بعد التأريخين المتقدمين :

لله خطبٌ ـ في البريّة ـ فادح ... أورى القلوب أسىً وزاد شجاها
فلقد قضى صنو المكارم والعُلا ... وَطَوى الحِمامُ من العلوم لواها
ومعاهدُ التّدريس دارسة غدت ... إذ كان مَحيا مثلِه مَحياها
رُزِئَتْ بفقد (أبي الأمين) أمينها ... وسنا محجّتها وقطب رحاها
وبكت (محمّداً التّقيّ) نواظر ... قد كان في الليل البهيم ضياها
وخَبَتْ مصابيحُ الرّشاد لهولِ ما ... قد نابَ ذاك المخبِتَ الأوّاها
لا غرو إن نَعَتِ (الشّرائعُ) للورى ... من بـ(الجواهر) جَدّه حلّاها
(علّامةُ) الدّهر (المحقّقُ) مَن به ... دينُ المهيمن بالمفاخرِ باهى
ذاك (المفيد) (المرتضى علم الهدى) ... (شيخُ الشريعة) حصنُها وحِماها
وبيوم ودّعها هَتْفتُ مؤرِّخاً : ... [[فَقَدَتْ (جواهَرها)(شرائعُ) طه]]
١٤ + ٥٨١ + ٢٢١ + ٥٨٤

= سنة (١٤٠٠هـ)

---

(١) في كلمة (ناعٍ) تورية بإضافتها إلى مادّة التأريخ وبها يتم المطلوب.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ثمّ الصلاة والسلام على محمّد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين.

فهرست علم الأُصول

الدين عبارة عن جملة من أحكام لها تعلّقٌ بعمل المكلّف، سواءً كان جوانحيّاً أو جوارحيّاً.

فإن كان المقصود منه هو الالتزام والاعتقاد فالمتكفلّ ببيانه هو علم الكلام، كوجود الباري ووحدانيّته وعدله وكماله وصفاته الثبوتيّة والسلبيّة، وكالنبوّة وما يعتبر في منصبها من العصمة وغيرها وكالإمامة وما يعتبر فيها.

وإن كان المقصود منها العمل الجوارحي فالمتكفّل ببيانه هو علم الفقه. وحيث إنّه ليس من العلوم البديهيّة، بل هو من العلوم النظريّة فله مقدّمات ومبادئ تتوقّف معرفته عليها. وأهمّ تلك المقدّمات هو علم الأُصول؛ ضرورة أنّ من ليس عنده من الأُصول شيء فهو ناقل للفتوى، كما أنّ من كان عنده من الأُصول شيء ولم يكن مجتهداً في مبانيه فهو مقلِّد في المباني.

وقد ظهر لك وجه تسميته بعلم الأُصول؛ فإنّ الأُصول في اللغة هي مباني الأشياء، وظهر أيضاً وجه تسمية الفقه بالفروع أيضاً؛ فإنّها من متفرعات تلك الأُصول. ومن هنا ظهر أهمّيّة علم الأُصول وضرورة قراءته.

وقد كانت سيرة المتقدّمين من علمائنا أنّهم يبحثون عن المسألة الأُصولية عند التعرّض لها في الفقه، حتّى انتهى الأمر إلى صاحب الحدائق وصاحب المعالم ومن قارب عصرهما فدوّنوا الأُصول قبل الخوض في المطالب الفقهيّة في مقدّمات الكتاب. ولكن جملة من علمائنا المتقدّمين وجميع المتأخّرين التزموا تدوين الأُصول في كتب مستقلّة عن الفقه.

ولا يخفى أنّ ذلك ليس بدعة ـ كما نسبه إليهم بعض الأخباريين[1] ـ ضرورة أنّ البحث عنها لابدّ منه، واستقلالها لا ضير فيه، فأيّ بدعة في البحث عنها مستقلّة، إلّا أن يكون مراد من زعم كونه بدعة أنّه شيء جديد حادث، لا أنّه حرام، وهو مع كونه خلاف مساق كلامه غير حادث أيضاً، بل إنّ الاستقلال في تدوينه من زمن الشيخ الطوسي[2] فليس بحادث.

ثمّ إنّ هذه الأُصول تارة تكون كافلة بأحكام الشاكّ ومبيّنة لوظيفته العمليّة وتسمّى بالأُصول العمليّة، وتارة تكون كافلة ببيان الأحكام الواقعية، وهي على أقسام؛ ضرورة أنّ البحث فيها:

تارة: يكون فيما يتعلّق بالأدلّة اللفظية، وتسمّى بالأُصول اللفظية، مثل كون الأمر دالّاً على الوجوب أم لا، وكون النهي دالّاً على التحريم أم لا، وكون الجملة الشرطية دالّة على المفهوم أم لا.

وأُخرى: يكون في ملازمات الأحكام، سواء استفيد الحكم من دليل لفظي أم لا، مثل البحث عن مقدّمة الواجب وقاعدة الضدّ وباب اجتماع الأمر والنهي واقتضاء النهي الفساد.

---

(١) المولى محمّد أمين الاسترآبادي في الفوائد المدنيّة: ٣.

(٢) ويكفينا كتابه عدّة الأُصول.

وثالثة : يكون البحث فيه عن حجّيّة دليل وعدم حجّيّته، وهو المعبّر عنه ببحث الحجج، مثل البحث عن حجّيّة الظواهر وخبر الواحد والشهرة والإجماع المنقول وغيرها.

ورابعة : يكون البحث فيها عن تعارض الأدلّة وهي :

تارة : في تعارض الأدلة الواردة على الأشياء بعناوينها الأوّليّة مع ما ورد عليها بعناوينها الثانويّة كقاعدة لا ضرر مع بقيّة الأحكام.

وتارة : نفس أدلّة العناوين الأوّليّة متعارضة كالأخبار المتعارضة، ويسمّى الجميع باب التعادل والترجيح.

وقد جرى ديدن الأُصوليين ولا سيّما المتأخّرين على تقديم البحث عن أُمور تسمّى بالمبادئ على هذه الأُصول المذكورة، مثل البحث عن موضوع العلم وغايته ومباديه والوضع والمعنى الحرفي والمشتق والصحيح والأعمّ والحقيقة الشرعيّة وغيرها. ونحن نجري على منوالهم فنقول وبالله الاستعانة ومنه المدد* :

(*) ذكر المقرّر في الحاشية بياناً آخر للمسائل الأُصولية عن الدورة اللاحقة للدرس، وهذا نصّه :

إذا علم المكلّف إجمالاً بوجود تكاليف شرعية متّجهة نحوه فلابدّ له من تحصيل الامتثال لها بنحو يكون محصّلاً للمؤمّن الشرعي من جهتها فلابدّ له من الخوض في علم الأُصول.

فإمّا أن يكون علم الأُصول محصّلاً للعلم القطعي الوجداني بالحكم الشرعي كالاستلزامات العقلية، ككون وجوب الشيء مستلزماً لوجوب مقدمته مثلاً، وكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضدّه، وكون النهي مقتضياً للفساد، وباب اجتماع الأمر والنهي وغيرها من المبادئ العقلية المقتضية للعلم بالحكم الشرعي. —

← أو يكون محصلاً للعلم التعبدي بالحكم الشرعي، وهذا إما أن يكون باحثاً عن صغريات مسلّمة الكبرى، ككون الأمر ظاهراً في الوجوب مثلاً أم لا، وهذا أيضاً تارة يكون بلحاظ نفسه كما مرّ، أو بلحاظ أمر آخر ككون الأمر عقيب الحظر للوجوب أم لا.

أو يكون باحثاً عن كبريات محرزة الصغرى كبحث حجية خبر الواحد مثلاً وحجية الاجماع المنقول وحجية أيّ الخبرين أو الإجماعين المتعارضين.

وإذا لم نحصل العلم بالحكم الشرعي لا وجداناً ولا تعبداً فلابدّ أن نحصل العلم بالوظيفة الشرعية، وهي الأُصول العملية الشرعية المجعولة لمعرفة الوظيفة الشرعية المجهولة.

ومع تعارض الأدلة الشرعية فلابدّ من الرجوع إلى الحكم العقلي المعيّن للوظيفة عقلاً، وهي الأُصول العقلية كالبراءة العقلية والاحتياط والتخيير، وبهذه الأُمور يحصل للمكلّف المؤمّن في مقام امتثال الحكم الشرعي أو إتيانه بوظيفته.

ومن هنا صحّ تعريف علم الأُصول بأنه المسائل المحصّلة للعلم بالوظيفة شرعاً أو عقلاً، وتعريفه بغير هذا التعريف إن رجع إليه وإلّا فلا مخصّص له باستنباط الأحكام الشرعية.

والفرق بين الأُصول وبقية العلوم التي يتوقف عليها العلم بالوظيفة الشرعية كعلم الرجال واللغة وغيرها أن مسائل علم الأُصول يترتّب معرفة الوظيفة فيها على كل مسألة، بمعنى أن كل مسألة على حيالها واستقلالها مما يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي بخلاف بقية العلوم، مثلاً إذا قلنا ان الأمر ظاهر في الوجوب فلو وقع الأمر في سنَّة متواترة قطعية استنبط منه الحكم، وإن قلنا إن خبر الواحد حجة فلو كان صريحاً ونصاً ترتّب عليه معرفة الحكم الشرعي بلا وساطة مسألة أُخرى.

نعم قد يتوقّف معرفة الوظيفة على أكثر من مسألة واحدة إلّا أنه يمكن أن تعرف الوظيفة من مسألة واحدة في الجملة ولو بصورة نادرة مثلاً، بخلاف بقية المسائل من بقية العلوم الأُخر كعلم الرجال وغيره.

فقد تلخّص أن المسائل الأُصولية هي المسائل التي لو ضمّ إليها صغرياتها لأنتجت ←

← بيان الوظيفة الشرعية بنحو كلي، فتخرج حينئذ قاعدة اليد والضرر والحرج والطهارة، لأنها تبين أحكام الشبهة الموضوعية، فهي لبيان الحكم الشخصي لا الكلي.

وتخرج أيضاً قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وما يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، لأنها وإن أفادت حكماً كلياً إلّا أنه تطبيق للحكم الكلي المستنبط على مصاديقه لا استنباط لحكم كلي.

وظهر أيضاً أن ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ من أن المسألة الأُصولية لا يمكن أن تلقى إلى المقلّد وان المسألة الفقهية هي التي يمكن إلقائها إلى المقلّد ليس معياراً بل المعيار ما ذكرنا، لأن مسألة التسامح في أدلة السنن مسألة فقهية قطعاً ولا يمكن القائها إلى المقلد، لعدم معرفته بالخبر الصحيح والضعيف، نعم هذه القاعدة غالبية لا دائمية.

ثمّ انه يكفي في كون المسألة أُصولية ترتّب الاستنباط على أحد طرفيها فلا يرد عدم ترتب الاستنباط على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي، إذ يكفي ترتب الاستنباط على القول بالجواز في البحث عنها في الأُصول.

ولا يرد أيضاً ان اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده مسألة فقهية، لأنها بحث عن تحريم الضد وعدم تحريمه، مضافاً إلى أنها لا يستنبط منها الحكم إلّا بضميمة أن النهي يقتضي الفساد، إذ يكفي ترتب الحكم على القول بعدم الاقتضاء، إذ الحكم المستنبط حينئذ هو الصحة.

ولا يرد أن بحث مقدمة الواجب بحث عن الوجوب فهو مسألة فقهية كلية، نظير قاعدة الضرر والحرج، وتطبيقها على مصاديقها مثلها، فإن البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ليس حكماً شرعياً، نعم يستنبط منها الحكم بوجوب المقدمة وهو ميزان المسألة الأُصولية.

ولا يرد أيضاً أن بحث البراءة الشرعية والاحتياط ليس مسألة أُصولية، إذ هو كقاعدة ما يضمن بصحيحه، ضرورة إنه وإن كان مثله إلّا أنه يترتب عليه الأمن من العقوبة الشرعية بخلاف تلك القاعدة.

[مبادئ علم الأُصول]

ويقع الكلام في أنّ كلّ علم لابدّ أن يكون له موضوع أم لا؟ وفي العوارض الذاتية والغريبة وميزانهما، وفي أنّ الموضوع لابدّ أن يكون باحثاً عن العوارض الذاتيّة دون الغريبة أم لا؟

([المرحلة الأُولى]: في موضوع كل علم)

فيقع الكلام الآن في المرحلة الأُولى من هذه المراحل الثلاثة:

فنقول: قد ذكروا أنّه لابدّ لكلّ علم من موضوع يكون جامعاً بين موضوعات مسائله المتشتّتة، ويكون مؤثراً لترتّب الغرض المتوخّى من ذلك العلم ترتّب العلة على المعلول أو المشروط على شرطه أو غير ذلك من أنحاء الترتّبات؛ لأنّه لو لم يكن موضوع جامع يلزم ترتّب الأثر الواحد على متعدّد، وصدور الواحد من المتعدّد مستحيل؛ لما بُرهن عليه في الفلسفة[1]؛ إذ إنّ مسائل كلّ علم متشتّتة ومتفرّقة، فلابدّ من جامع بين هذه المسائل ليترتّب عليه الغرض الواحد.

---

(١) انظر الأسفار الأربعة ٢: ٢٠٤ ـ ٢٠٩، وشرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٣٢ ـ ١٣٣، ونهاية الحكمة: ١٦٥، الفصل الرابع في أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد.

ولا يخفى عليك ما فيه:

أمّا أولاً: فلأنّ هذه القاعدة وهي استحالة صدور الواحد من المتعدّد ـ إن سلمت ـ ففي غير العلوم؛ لأنّ جملة من العلوم ليس لها غرض مترتّب عليها وراء نفسها، بل الغرض منها ليس إلّا نفس المعرفة والكمال، نظير علم الفلسفة العالية فإنّه ليس وراء المعرفة شيء يترتّب عليها، والغرض المذكور في كلامهم لا يمكن أن يكون نفس الشيء؛ إذ إنّ الترتّب المذكور في كلامهم قاضٍ بتغايره مع المترتّب عليه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الغرض المترتّب ليس واحداً شخصيّاً، وهي إن سلمت ففي الواحد الشخصي، والوحدة في المقام نوعيّة؛ لأنّه ليس واحداً حقيقةً بل آحاد؛ فإنّ لكلّ مسألة غرضاً مترتّباً عليها، فإنّ باب الفاعل مثلاً له غرض واحد مترتّب عليه، وهو صون اللسان عن الخطأ في المقال فيه، وهكذا كلّ مسألة. والجامع بينها جامع عنواني، وحينئذ فالأغراض متكثّرة. ونظيره في علم الأُصول، فإنّ استنباط الوجوب من الأمر غرض مترتّب على خصوص مبحثه، وكذا كون النهي مفيداً للتحريم وهكذا، وحينئذ فالأغراض المترتّبة كثيرة، فلابدّ من كون المؤثّر متعدّداً.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ذلك الأثر حينئذ إنّما يكون مترتّباً على مجموع المسائل لا على آحادها، وحينئذ فالمجموع هو المؤثر فيه، فلم يلزم صدور الواحد من المتعدّد، بل صدور الواحد من الواحد، نعم لو ترتّب الأثر على كلّ واحد واحد من المسائل لزم ما ذكر، فافهم.

وأمّا رابعاً: فلأنّ المؤثّر في الغرض ليس هو موضوع العلم ليلزم من وحدتِه وحدتُه، بل مجموع المسألة بوجودها الواقعي ليس مؤثّراً في حصول الغرض، وإنّما المؤثّر هو العلم بالمسألة، فلابدّ من جامع بين أفراد علم باب الفاعل وعلم باب المفعول وعلم باب الحال والتميز وغيرها في علم النحو مثلاً، فلابدّ من جامع بين أفراد هذه العلوم.

وأمّا خامساً: فلأنّ جملة من العلوم يستحيل أخذ الجامع الحقيقي وتصويره بين أفراد مسائله، مثل علم الفقه مثلاً الذي هو أشرف العلوم بعد علم أُصول الدين، فإنّه تارة يبحث عن الجواهر مثل الماء وحكمه، وأُخرى عن الأعراض مثل شرب الخمر، وتارة عن الأُمور الحقيقيّة مثل الماء أيضاً، وأُخرى عن الانتزاعيّة كالغصب، وتارة عن الأُمور الوجودية مثل الصلاة، وأُخرى عن الأُمور العدميّة مثل الصوم وتروك الإحرام، وتارة عن بعض المقولات، وأُخرى عن بعض أُخر، ومعلوم في محلّه استحالة الجامع بين الأُمور الوجوديّة والعدميّة وجامع بين مقولتين وبين الجواهر والأعراض وبين الحقيقي والانتزاعي.

ودعوى أنّ الجامع هو أفعال المكلّفين مدفوعة بأنّه جامع انتزاعي لا حقيقي والكلام في الحقيقي، مضافاً إلى أنّ كون أفعال المكلّفين هو الجامع أوّل الكلام؛ فإنّ نجاسة الماء وطهارته ونجاسة الخمر وطهارته ومثل كون المال ميراثاً وغيرها من الأحكام التي موضوعها ليس هو أفعال المكلّفين.

وبالجملة فقد ظهر أنّه لا يلزم أن يكون للعلم موضوع أصلاً؛ لأنّ ما ذكر دليلاً على لزوم الموضوع قد عرفت ما فيه.

ومن هنا سقط كون البحث عن عوارض ذلك الموضوع الذاتيّة دون الغريبة؛ إذ لا يلزم أن يكون له موضوع حتّى يترتّب عليه ذلك.

(واعلم أنّ تمايز العلوم إن كان ليكون القارئ لذلك العلم على بصيرة ممّا يقرأه فهو يكون بالغرض وبالموضوع وبالمحمول، فيقال له: إنّ علم النحو يفيد صون اللسان عن الخطأ في المقال، فيذكر له الغرض المقصود منه. وقد يقال له: إنّه يبحث فيه عن الفاعل والمفعول مثلاً فيميّزه بذلك.

وقد يقال له: إنّه يبحث عن الحركات العارضة لآخر الكلمة فيميّزه بمحموله. وإن كان تمايز العلوم إنّما يراد كي يكون ميزاناً لذكر مسألة فيه في مقام التدوين

وترك أُخرى فهو يكون بالأغراض غالباً. وإذا لم يكن للعلم غرض وراء نفسه كالمعرفة فتميّزه بموضوعه، كأن يبحث الإنسان عن معرفة عوارض الإنسان من حيث نفسه وبدنه، وقد يكون بمحموله كما إذا أراد البحث عما يعرضه الحركة والسكون مثلاً)[1].

هذا تمام الكلام في الجهة الأُولى من الجهات الثلاثة ويقع الكلام في:

(المرحلة الثانية: في العوارض)

المحمولات على الشيء تارة تكون ذاتية له وأُخرى غريبة عنه.

والذاتي قد يطلق كما في الكلّيات ويراد به الجنس والنوع والفصل بمعنى ما يكون الشيء متألّفاً منه. ويقابله العرضي وهو ما يكون عارضاً على الشيء من غير أن يتألف منه وقسّموه على قسمين: عرض خاصّ كالضحك للإنسان، وعامّ كالماشي بالإضافة إليه.

وقد يطلق كما في باب البرهان، ويراد به ما يكون تصوّر نفس الشيء كافياً في لحوقه وحمله عليه بلا حاجة إلى شيء آخر كالإمكان بالإضافة إلى الإنسان، فإنّ الإنسان لو لوحظ بنفسه من غير مدخلّية شيء آخر كان وجوده ممكناً وعدمه ممكناً، ويقابله غير الذاتي وهو ما لا يكون تصوّر نفس الشيء كافياً في حمله ولحوقه. ولكنّ الذاتي في المقام لم يطلق على كلّ من هذين القسمين؛ ضرورة أنّ المحمولات في مقامنا ليست مما يتقوّم بها ذات الموضوع، ولا تصوّر الموضوع كافٍ في لحوقها، بل أغلبها ـ إن لم يكن كلّها ـ نظريّة محتاجة إلى أدلّة. بل إنّ المراد بالذاتي هنا قسم من العارض؛ ضرورة أنّ العوارض قسمان: ذاتية وغريبة.

---

(١) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

[المرحلة الثالثة : في أنّ موضوع العلم هل هو العوارض الذاتية فقط؟]

والمقصود من هذا الكلام بيان أنّ موضوع العلم ما يبحث فيه عن العوارض التي ليست واسطتها واسطة في العروض، سواء كان لها واسطة أم لم تكن لها واسطة، والواسطة سواء كانت في الثبوت أو في الإثبات، وهذه هي (المرحلة الثالثة) من مراحل البحث.

بيان ذلك أنّ جملة من المحمولات لا تحتاج إلى واسطة أصلاً كحمل الإمكان على الممكن والامتناع على الممتنع، ولكنّ أغلب المحمولات لابدّ لها من واسطة بمعنى علّة محقّقة لحمل المحمول على الموضوع، مثلاً الوجوب المحمول على الصلاة لابدّ له من علّة تثبته لها، وهي إرادة المولى مثلاً، فالعلّة المثبتة تسمّى واسطة في الثبوت، فالعلّة المحقّقة لثبوت النسبة بين الموضوع والمحمول واقعاً تسمّى واسطة في الثبوت، وعلّة العلم بذلك الثبوت تسمّى واسطة في الإثبات. وأمّا واسطة العروض فهي الواسطة الموجبة لعروض شيء على شيء ثمّ تنسبه إلى آخر بالمجاز فهذه واسطة في العروض، كالواسطة الموجبة لعروض الجريان على الماء ثمّ تنسبها إلى الميزاب بالعرض والمجاز فتقول : جرى الميزاب بعلاقة الحالّ والمحلّ.

ثمّ إنّ العوارض سبعة أقسام : قِسم منها يعرض بلا واسطة أصلاً كعروض إدراك الكليات للنفس الناطقة، فإنّها بلا واسطة. وستة بواسطة : وهي إمّا داخلية مساوية للمعروض أو أعمّ، وإمّا خارجية مساوية للمعروض أو أعمّ أو أخصّ أو مباينه، فالعارض بواسطة الداخل المساوي اتفقوا على كونه ذاتيّاً كالتكلّم العارض للإنسان بواسطة النطق، فإنّ الناطق بما أنّه به فعليّة الإنسان لا يحسب عارضاً. واتفقوا على كون العارض بواسطة المباين غريباً، وكذا ما كان بواسطة الخارج الأعمّ والأخصّ، واختلفوا فيما كان بواسطة الجزء الأعمّ،

فذهب بعضهم[١] إلى أنّه ذاتي؛ لصحّة الحمل الحقيقي، فيقال: الإنسان طويل وذهب بعضهم[٢] إلى أنّه غريب؛ لأنّ الحمل عنده مجازي.

ولا يترتّب على هذه الأبحاث كثير فائدة، وإنّما المقصود في المقام دفع الشبهة الواردة في المقام، وهي: أنّ العارض بواسطة الخارج الأخصّ غريب بالاتفاق، مع أنّ عروض أغلب المحمولات على موضوع العلم إنّما تكون بواسطة الخارج الأخص، مثلاً قولنا: الفاعل مرفوع، فإنّ عروض الرفع على الكلمة التي هي موضوع علم النحو بواسطة الخارج الأخصّ، وهو الفاعل، أو الأعمّ كعلم الأُصول، فإنّ موضوعات مسائله أعمّ من الموضوع المذكور له، فإنّ الموضوع له هو الأدلة الأربعة، ولكن موضوع مسائله مثلاً كون الأمر للوجوب أم لا، والنهي للتحريم أم لا من غير تقييد بالأدلّة الأربعة، بل بنحو العموم لها ولغيرها، فإن قلنا بأنّ العارض بواسطة الجزء الأعمّ ذاتي ارتفع الإشكال في علم الأُصول وإلّا فالإشكال محكَّم.

وقد شرّقوا وغرّبوا في الجواب عن هذا الإيراد ولم يأتوا بشيء ينفع، ولا فائدة في ذكر أجوبتهم وردّها، فنقتصر على ذكر جواب الميرزا النائيني ﷺ[٣] والتنظر فيه، فقد ذكر في مقام الجواب عن هذا الإشكال أنّ الموجودات الخارجية لا تخلو من أقسام ثلاثة:

ـ جواهر، وهي مشتملة على جنس وفصل ذهناً، فالجنس ما به الاشتراك والفصل ما به الامتياز، ومشتملة على صورة ومادّة، فقد تذهب الصورة منها وتبقى المادّة بصورة أُخرى، كانقلاب الحيوان ملحاً وصيرورة الإنسان تراباً.

---

(١) كالمحقق النائيني، انظر أجود التقريرات ١ : ٨.

(٢) كصاحب الفصول، انظر الفصول : ١٠ ونسبه إلى المشهور وهو ظاهر الكفاية أيضاً، انظر حقايق الأُصول ١ : ٧.

(٣) أجود التقريرات ١ : ٧ ـ ١٠.

ـ وأعراض، وهي في عالم الذهن لها جنس وفصل، إلّا أنّها في عالم الخارج ليس لها مادّة بها الاشتراك وصورة بها الامتياز، بل ما به الامتياز خارجاً هو بعينه ما به الاشتراك، فلو تبدّل القيام بالقعود فهو في الخارج غيره.

ـ وأُمور اعتباريّة وانتزاعيّة، وهذه ليس لها لا في الذهن ولا في الخارج شيء به الامتياز ولا شيء آخر به الاشتراك، فهي أُمور بسيطة وما به الامتياز فيها هو عين ما به الاشتراك ذهناً وخارجاً.

إذا عرفت هذا فالموضوع في العلوم إن كان في النحو مثلاً هو الكلمة والكلام على الإطلاق لزم ما ذكر من كون البحث فيها عن أُمور تلحق النوع أوّلاً ثمّ تعرض الجنس فتكون غريبة، ولكن الموضوع هو الكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء، فالموضوع مقيّد بهذه الحيثية الانتزاعية، والمقيّد بشيء يكتسب حكم ذلك الشيء، نظير المقيّد بالعدم فإنّه يكون أمراً معدوماً. وحينئذ فالمقيّد بالانتزاعي يكون انتزاعياً، والانتزاعي ما به الاشتراك فيه هو عين ما به الامتياز، فلا يكون أمراً آخر غير موضوع المسألة بل هو هو، وليس عروض الرفع على الفاعل من حيث إنّه فاعل لانطباق ذلك العنوان الانتزاعي عليه، بل من حيث الإعراب والبناء، وهذه الحيثية مقيّدة للموضوع فيرتفع الإشكال.

ولا يخفى عليك ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الموضوع هو الكلمة والكلام، والحيثيّة هي حيثيّة للبحث لا للموضوع، فإنّ الرفع يعرض الكلمة، لا الكلمة بقيد كونها من حيث الإعراب والبناء، وكذا الوجوب يعرض الصلاة لا الصلاة من حيث اقتضائها الوجوب.

وأمّا ثانياً: فلو سلّمنا تقييد الموضوع بالحيثيّة فإن كان الموضوع للعلم مأخوذاً بنحو يكون مشيراً إلى موضوعات المسائل، فهذا إنكار لموضوع العلم، بل يكون عليه موضوع العلم هو موضوعات المسائل المشار إليها بهذا الموضوع، وهو خلف الفرض. وإن أُخذ بنحو يكون جامعاً لها ومنطبقاً عليها ومتّحداً معها فلا يكون

أقوى من اتّحاد النوع مع الجنس، وقد صرّحوا بكون حمل عوارض النوع على الجنس حملاً غريباً مجازياً، فمقامنا أولى؛ لأنّ المتّحد أمرٌ انتزاعي وفي النوع أمرٌ حقيقي، فافهم جداً.

وأمّا ثالثاً: فإنّ التغاير بين موضوعات المسائل أمرٌ وجدانيّ بديهيّ، فكون منشأ الانتزاع أمراً كليّاً ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك لا يُجدي في اتّحاد الموضوعات المتباينة.

وأمّا رابعاً: فلأنّ التقييد بالأمر الانتزاعي لا يجعل المقيّد أمراً انتزاعياً؛ فإنّ تقييد الدار بكونها ملك زيد لا يجعل الدار امراً اعتبارياً، وكذا المقيّد بالانتزاعي كالمقيّد بالفوقيّة والتحتيّة مثلاً لا يلزم أن يكون أمراً انتزاعياً، بل هو باقٍ على جوهريّته أو عرضيّته، فتأمل جداً.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ موضوع العلم على تقدير وجوده هو ما يُبحث فيه عن الغرض المترتّب على ذلك العلم، سواءً كان الغرض مترتّب على العوارض الذاتية أو الغريبة؛ إذ لم يرد عندنا دليلٌ يقتضي أن يكون البحث عن العوارض الذاتية في العلم لنلتزم بذلك، بل إنّ البحث في العلم عن كلّ ما يترتّب الغرض المتوخّى عن ذلك العلم عليه كان ذاتيّاً أو غريباً.

ولو سلّمنا أنّ البحث يلزم أن يكون عن العوارض الذاتية للموضوع فلا دليل يقتضي كون العارض بواسطة الأخصّ أو الأعمّ غريباً، حيث يكون وجود الأخصّ عين وجود الأعمّ وبالعكس. نعم، إذا كان إسناد العارض إلى المعروض بنحو المجازيّة نلتزم بكون ذلك العارض غريباً بالنسبة إلى ما كان الإسناد إليه مجازيّاً، وأمّا حيث يتّحد الأخصّ مع الأعمّ لا ريب حينئذ في كون عارض النوع يصحّ إسناده إلى الجنس حقيقيّاً، مثلاً الضحك الذي هو عارض الإنسان لا ريب في صحّة نسبته حقيقة إلى الحيوان بنحو القضيّة المهملة فنقول: الحيوان ضاحك، فإنّ الضحك حقيقة عارض على الحيوان؛ لأنّ الإنسان هو بنفسه حيوان أيضاً،

وهكذا العكس؛ فإنّ الحركة بالإرادة التي هي عارض الحيوان عارض للإنسان حقيقة وإسناده إليه أيضاً حقيقي.

وبالجملة، فلا مُلزم يكون عارض الأخصّ غريباً بالإضافة إلى الأعمّ كما لا ملزم بكون عارض الأعمّ غريباً بالإضافة إلى الأخصّ. هذا تمام الكلام في البحث عن الموضوع كلية.

[موضوع علم الأُصول]

(وأمّا موضوع علم الأُصول فقد ذكر المشهور أنّه الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة.

ويرد عليه خروج مباحث الألفاظ؛ فإنّ البحث فيها ليس عن دليليّة الدليل، والالتزام بالاستطراد فيها كما ترى.

ومن هنا التجأ بعضهم[١] إلى جعل الموضوع هو الأدلّة الأربعة من حيث أنفسها وذاتها لا من حيث دليليّتها. ويرد عليه خروج مباحث الحجج كحجّية خبر الواحد والاستصحاب والتعادل والترجيح عنها؛ لأنّ البحث فيها ليس عن ذوات الأدلّة بل عن دليليّتها، وإرجاعه إلى ثبوت السنة بالخبر الواحد ـ كما عن الشيخ[٢] ـ إن تمّ فهو في خصوص خبر الواحد، أمّا في غيره فالإشكال بحاله، على أنّه في الخبر الواحد غير تامّ أيضاً؛ إذ الثبوت الواقعي غير معقولٌ؛ لأنّ الخبر معلول له فكيف يكون محقّقاً له؟ وأمّا عندنا فغير معقول أيضاً؛ إذ الفرض احتماله الصدق والكذب، ولو لم يحتمل الكذب لكان العمل بالعلم لا بالخبر. والثبوت التعبّدي من أوصاف الحاكي للسنة لا من أوصاف السنة نفسها. فالظاهر أنّ علم الأُصول لا موضوع له ليجمع مسائله إلّا انتزاعاً)[٣].

---

(١) وهو صاحب الفصول كما في المحاضرات ١ : ٢٩، وراجع الفصول : ١١ ـ ١٢.

(٢) فرائد الأُصول ١ : ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٣) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

[تعريف علم الأُصول]

وأمّا تعريف علم الأُصول فقد عرّفه غير واحد من الأُصوليين[١] بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة. وقد أورد الآخوند عليه بعدم شموله للأُصول العمليّة ولا لحجّية الظنّ الانسدادي بناءً على الحكومة[٢].

ووجه ذلك أنّه ﷺ فسّر الحكم في قولهم: لاستنباط الحكم الشرعي بالحكم الواقعي، نظير الحكم في عبارة الشيخ الأنصاري[٣] في قوله: إنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي... وإلّا فلا يصحّ تثليث الأقسام وهو واضح. فلمّا فسّر الحكم بالحكم الواقعي قصر التعريف عن الشمول للأُصول العمليّة؛ إذ لا يُعرف الحكم الواقعي فيها، وكذا الظنّ على الحكومة فإنّها أيضاً لبيان الوظيفة، أمّا الحكم الواقعي فمجهول فيها؛ ولذلك عرّفه بما عرّفه من قوله: صناعة يُعرف بها...[٤] إلى آخره، وأضاف قوله: أو التي ينتهى إليها في مقام العمل. وقد ذكر الفعل مبنيّاً للفاعل في باب البراءة[٥] فقال: أو التي ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل.

والظاهر عدم الحاجة إلى هذا الإلحاق؛ لأنّ المراد من الحكم في قولهم: لاستنباط الأحكام الشرعيّة هو الحكم الشرعي الفعلي الأعمّ من الظاهري والواقعي، وبهذا تدخل الأُصول العمليّة الشرعيّة كلّها؛ إذ مؤدّياتها أحكام عند الشكّ وعند عدم العلم، فهي أحكام ظاهرية. ويشهد لما ذكرنا قولهم[٦] في تعريف الفقه: هو العلم

---

(١) مثل المحقق القمي في القوانين ١: ٥، والميرزا حبيب الله الرشتي في بدائع الأفكار: ٢٦.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٣ ـ ٢٤.

(٣) فرائد الأُصول ١: ٢٥.

(٤) كفاية الأُصول: ٢٣.

(٥) كفاية الأُصول: ٣٨٤.

(٦) معالم الأُصول: ٢٦.

بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة، ومعلوم أنّ أغلب الأحكام الشرعيّة مظنونة، فليس إلّا لأنّ المراد من الحكم: الظاهري الذي لا ينافيه كونه مظنوناً. وليس الغرض بيان أنّ مؤدّى الأمارات أحكام ظاهريّة بل هي أحكام واقعية، وإنّما الغرض بيان أنّ المراد من الحكم هو الحكم الفعلي الأعمّ من الظاهري وغيره.

نعم، البراءة العقليّة ـ وهي قبح العقاب بلا بيان ـ والتخيير العقلي ـ وهو قبح الترجيح من غير مرجّح ـ وقاعدة الاحتياط العقلي ـ المعبّر عنها بقاعدة الشغل كما في أطراف العلم الإجمالي المنجّز ـ خارجة عن التعريف، ولكنّها ليست قواعد أُصوليّة ولا يبحث عنها في الأُصول.

أمّا قبح العقاب بلا بيان فهي من فروع قبح الظلم على الله تعالى فهي مسألة كلاميّة، وكلّ من الأُصوليّين والأخباريّين معترفون بها، وإنّما يدّعي الأخباريّ أنّ أخبار الاحتياط بيان، فتكون واردة على هذه القاعدة، وينكر الأُصوليّ ذلك، وإلّا فالقاعدة غير قابلة للجدال إلّا من الأشعري الذي يُجوِّز القبيح على الله، قبّحه الله. وكذا قبح ترجيح المرجوح على الراجح أيضاً مسألة كلامية وكلٌّ معترف بها، وبعد قبحه تخلو المسألة عن الحكم فيتخيّر بحكم العقل؛ لاحتمال الإصابة والإطاعة، وإنّما البحث فيها عن أن دعوى كون دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة ثابت أم لا؟

وأمّا قاعدة الشغل فدفع الضرر المحتمل واجب عقلاً وهي أيضاً كلاميّة، وبها يثبت وجوب معرفة الله والنظر في المعجزة. وإنّما يدّعي بعضهم[1] شمول أدلّة البراءة لجميع أطراف العلم الإجمالي أو لبعضها[2] وينكر الآخر[3]. فهذه المسائل ليست مسائل أُصولية وإنّما تذكر لما ذكرنا.

---

(١) هو العلّامة المجلسي في أربعينه: ٥٨٢، على ما حكاه عنه في القوانين ٢: ٢٧.

(٢) المحقق القمي في قوانين الأُصول (الأقوى فيه أيضاً أصالة البراءة...) ٢: ٢٥، وصاحب المدارك ١: ١٠٧، وصاحب الذخيرة: ١٣٨.

(٣) كالشيخ في الفرائد ٢: ٢١٠، وفي المدارك ١: ١٠٧: أنّه مذهب الأصحاب.

وأمّا حجيّة الظنّ على الحكومة فهي بهذا العنوان ليست مسألة أُصولية. نعم، كلّي حجيّة الظنّ على الإنسداد مسألة أُصولية؛ لأنّ حجّيّته على الكشف يستنبط منه حكم شرعي، وبناءً على الحكومة ليس كذلك. ويكفي في كون المسألة أُصولية ترتّب الاستنباط على أحد شقوقها كما هو واضح.

فالظاهر صحّة تعريف علم الأُصول بما عرّفه الجماعة، ولا حاجة إلى تعريف الآخوند ﷺ ولا إلى إضافته[1]؛ لما عرفت من أنّ ما كان من المسائل الأُصوليّة فهو داخل، والخارج ليس منها.

نعم، هناك شبهة معروفة ملخّصها أنّه لو أُريد من المسألة المهّدة ما يستنبط منها الحكم بلا واسطة فليس ثمة مسألة تكون أُصوليّة؛ لأنّ مسألة من المسائل الفقهية إنّما تُستنبط من عدّة مسائل أُصوليّة لا من مسألة واحدة. وإن أُريد ما يستنبط منها ولو مع الواسطة فكثير من مسائل النحو والصرف والمنطق داخل في المسائل الأُصوليّة؛ لأنّها أيضاً يتوقّف الاستنباط عليها.

والجواب أنّ المراد أنّ المسائل الأُصوليّة كلّ مسألة هي ممّا يمكن أن يترتّب عليها استنباط الحكم بلا أيّ واسطة، مثلاً حجيّة خبر الواحد مسألة يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي، كما إذا صرّح بوجوب شيء وأنّ تاركه مخلّد في النار، فلا يتوقّف على كون الأمر للوجوب أم لا؛ لمعلوميّة كونه مريداً للوجوب بغير الأمر، ولا يتوقّف على حجيّة الظواهر بأن نفرضه نصّاً، مضافاً إلى أنّ حجيّة الظواهر ليست مسألة أُصوليّة، إذ لا مناقشة في حجيّة الظواهر، وإنّما وقع الخلاف في بعض خصوصيّاتها، مثل كونها حجّة للمشافه أو الأعمّ، وأنّها حجّة حتّى مع قيام الظنّ بخلافها أم لا، وحجّة حتّى في ظواهر الكتاب أم لا؛ لأنّه ليس بظاهر أو أنّه ظاهر ولكنّه لم يرد ظاهره. ولا إلى باب التعادل والترجيح؛ لفرضه لا معارض له وهكذا.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٣.

وبهذا تدخل جميع المسائل الأُصوليّة وتخرج غيرها من مسائل النحو والمنطق؛ لأنّه ليس فيها مسألة يستنبط منها حكم بلا توسّط ولو فرضاً، فافهم.

ثمّ المراد من الحكم هو الحكم الشرعي الكلّي، وبهذا تمتاز المسائل الأُصوليّة؛ فإنّ المسائل الأُصوليّة مسائل يعلمها المجتهد بخلاف المسائل الفقهيّة فإنّها تلقى إلى المكلّف ابتداءً، مثلاً في المسألة الأُصوليّة لا يُلقي المجتهد: رُفع ما لا يعلمون إلى المقلِّد ليعمل بها وإنّما يُطبّقها على مواردها، فيُفتي بجواز شرب التتن مثلاً وعدم وجوب صلاة ركعتين عند رؤية الهلال وهكذا، وهذا بخلاف المسائل الفقهيّة كقاعدة التجاوز والفراغ، فإنّ المجتهد يلقي إلى المكلّف قوله: كلّما شككت في صحّة عمل قد عملته فلا تعتني بشكّك.

ومن هنا يُعلم أنّ مسألة أصالة الطهارة في الشبهات الحكميّة مسألة أُصوليّة؛ إذ نقول في مقام الإلقاء إلى المكلّف: الحديد طاهر مثلاً وأشباهه.

ومن هنا ظهر أنّ التعريف المذكور صحيح وأنّ لفظة الاستنباط فيه واقعة بمعناها وأنّه الاستخراج. وظهر أنّه لا وجه لما ذكره بعض مشايخنا[1] من أنّ المراد منه تحصيل الحجّة وأنّه شامل حتّى للأُصول العقليّة، فإنّ المجعول في جميعها التنجير والإعذار عند الإصابة والخطأ؛ ضرورة أنّ معنى الاستنباط ليس ما ذكره أوّلاً كما هو معلوم لمن راجع اللغة[2].

وثانياً: أنّ ما ذكره إنّما يتمّ حيث يكون الحكم الواقعي إلزاميّاً، فإن أصابه الأصل أو الأمارة نجّزه وإن أخطأه فهو معذور، ولا يتمّ حيث يكون الحكم الواقعي عدم الوجوب والحكم الظاهري أيضاً عدم الوجوب، أو كان الحكم الظاهري الإباحة؛ فإنّ التنجيز والإعذار لا مجال لهما، مضافاً إلى أنّ المجعول إنّما هو صفة الطريقيّة كما سيأتي لا التنجير والإعذار، فافهم.

---

(١) بحوث في الأُصول للشيخ محمد حسين الاصفهاني: ٢٠، ونهاية الدراية ١: ٤٢.

(٢) مختار الصحاح للجوهري: ٦٤٣، (نبط).

الكلام في الوضع

فهم المعنى من اللفظ هل هو محتاج إلى الوضع، أم إنّه غير محتاج إلى الوضع وإنّما يكون من مناسبة بين اللفظ والمعنى تكون هي المتكفّلة لفهم ذلك المعنى من اللفظ؟ المشهور هو الأوّل ونسب القول الثاني إلى بعض العامّة[1] فإن أراد أنّ تلك المناسبة بين اللفظ والمعنى علّة لفهم المعنى منه فهذا باطل بالوجدان ولا يتوهّمه أحد من العقلاء؛ لأنّ لازمه أن يكون كلّ إنسان عالماً بكلّ لغة من اللغات وهو باطل وجداناً.

وإن أراد أنّ هذه المناسبة هي التي توجب أن يكون هذا اللفظ موضوعاً لذاك المعنى وذاك اللفظ موضوعاً للمعنى الآخر دون العكس؛ ضرورة أنّه لو لم يكن ربطٌ بين هذا اللفظ ومعناه وبين اللفظ الآخر ومعناه لكان وضع هذا لهذا المعنى وذاك لذاك ترجيحاً من غير مرجّح، وأنّه مستحيل إن كان الواضع هو الله تعالى، وقبيح إن كان غيره، فهذا المعنى أمر ممكن إلّا أنّ إثباته يحتاج إلى دليل وبرهان وهو مفقود في المقام.

---

(١) قال العلّامة: فذهب بعضهم إلى أنّ دلالة اللفظ طبيعيّة أي لذاته وهو منقول عن عبّاد بن سليمان الصيمري وبعض المعتزلة وأصحاب الإكسير، انظر نهاية الأُصول: ٢٠ (مخطوط)، والفصول الغرويّة: ٢٣.

ودعوى أنّ الدليل هو لزوم الترجيح من غير مرجّح[١].

مدفوعة: أولاً بأنّ الترجيح من غير مرجح لا قبح فيه فلا يستحيل على الله؛ لأنّ سبب الاستحالة عليه قبحه.

بيان ذلك: أنّ الترجيح من غير مرجّح لو كان قبيحاً للزم أن يكون المريض الذي قد وصف له الطبيب المشي مثلاً، المتحقّق بمشيه إلى الجهات الأربع المفروض تساويها من جميع الجهات يتوقّف ولا يمشي إلى إحداها حتّى يموت، وللزم أن يكون الفارّ من الأسد الواجد لبابين مفتوحين متساويين من جميع الجهات متوقّفاً حتّى يأتي إليه السبع فيأكله، فمن هنا نستكشف أنّه إذا كان الغرض متعلّقاً بطبيعة تتحقّق بكلّ فردٍ من أفرادها يكون اختيار بعضها ترجيحاً من غير مرجّح وليس بقبيح أصلاً.

وثانياً: أنّ القبيح لا مانع من ارتكابه على غير الله تعالى، فلو كان الواضع هو يعرب بن قحطان مثلاً نقول بأنّه ارتكب القبيح.

وثالثاً: أنّا لو سلّمنا قبح الترجيح من غير مرجّح على غير الله واستحالة القبيح على الله تعالى فهو يقتضي أن يكون هناك مرجّح، أمّا أنّ ذلك المرجّح يلزم أن يكون هو المناسبة بين اللفظ والمعنى فغير معلوم، بل لعلّها أمر آخر كما نشاهد بالوجدان مناسبات تقتضي اختيار بعض الألفاظ لبعض المعاني، مثلاً يسمّي الإنسان ابنه باسم أبيه لئلّا يندرس اسم أبيه في عالم الدنيا وغيرها من المناسبات، كأن يسمّيه حسيناً؛ لأنّ ولادته يوم ولادته أو يوم قتله أو غير ذلك.

ورابعاً: أنّ هذه المناسبة لا تنافي الوضع بل هي الداعية إلى تعيين اللفظ للمعنى الذي هو الوضع، وإنّما تنافيه لو كانت علّة تامّة للتفهيم.

---

(١) انظر نهاية الأُصول للعلّامة: ٢٠ (مخطوط)، ونهاية الأفكار ١: ٢٥.

فيقع الكلام في الوضع : الظاهر من كلام الآخوند ﷺ[١] أنّ الوضع أمرٌ واقعي بين اللفظ والمعنى ينشأ هذا الأمر الواقعي من التخصيص أو كثرة الاستعمال، وهذا أمرٌ مستحيل؛ لأنّ الأُمور الواقعيّة لا تخلو من أن تكون جواهراً أو أعراضاً أو ملازمات، فالجواهر منتفية في الوضع قطعاً، وكذا احتمال كونه عرضاً؛ إذ ليس للوضع وجود خارجاً والجواهر والأعراض لها وجودات متأصّلة إمّا بنفسها وإمّا بسبب ما هي عرض له؛ إذ العرض لابدّ له من موضوع يتحقّق به، والموضوع هنا منتف؛ إذ ليس إلّا اللفظ والمعنى، ولا يتوقّف الوضع على وجودهما الخارجي، بل الوضع متحقّق وإن لم يوجدا أصلاً.

فبقي احتمال كونه من الملازمات العقليّة، وهذا أيضاً منتف؛ لأنّه لو كان من الملازمات العقليّة لكان أزليّاً؛ ضرورة أنّ الملازمات العقليّة كلّها أزليّة. وثانياً: لو كان من الملازمات الذاتيّة لم يُجهل معنى اللفظ بعد وضعه أصلاً لكلّ إنسان وإن كان أجنبيّاً عن تلك اللغة، لتحقّق الملازمة الذاتيّة بعد تحقّق الوضع بين اللفظ والمعنى، والجهل بالمعاني حتّى بعد الوضع لا تحتاج إلى مثبت في الخارج، فافهم.

فظهر بما ذكرنا أنّ الوضع ليس أمراً واقعياً، فيقع حينئذ الكلام في أنّ حقيقة الوضع ما هي؟ الأقوال في المقام ثلاثة:

الأوّل: أنّه أمرٌ اعتباريٌ صرف[٢].

الثاني: أنّه أمرٌ حقيقيٌ صرف[٣].

الثالث: أنّه أمرٌ متوسّط بين الحقيقيّة والاعتباريّة[٤].

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٤.

(٢) انظر نهاية الأفكار ١: ٢٣ ـ ٢٥.

(٣) انظر كفاية الأُصول: ٢٤.

(٤) انظر أجود التقريرات ١: ١٩.

أمّا الأوّل فقد يقرّب بأحد نحوين :

أحدهما : أن يعتبر الواضع اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، بأن يكون التلفظ بزيد كما أنّه وجود تكويني لفرد من أفراد الكيف المسموع يكون وجوداً تنزيليّاً لذاته أيضاً، كما يعتبر زيدٌ وجوداً تنزيليّاً للأسد حيث يستعير لزيد لفظ الأسد فيقول : جاء الأسد عند مجيئه.

وفيه أولاً : أنّ التنزيل يحتاج إلى مشابهة بين المنزّل والمنزّل عليه، ولابدّ من كونها من أظهر خواصّ المنزّل عليه حتّى يصحّ التنزيل، وهذا الأمر مفقود في المقام، ضرورة أن لا مناسبة بين لفظ الجبل مثلاً وما وضع له، ولا بين أيّ لفظ مع أيّ معنى.

وثانياً : أنّ التنزيل أمر محتاج إلى أن يكون المنزّل من العقلاء، ونحن لا نرى اختصاص الوضع بهم، بل إنّ الأطفال الصغار يضعون ألفاظاً لمعانٍ بحسب ما يختارون، فتراهم يعبّرون عن العصا بالديدمّ مثلاً، بل الحيوانات أيضاً كما هو مشاهَد في الهرّة، فإنّ لها عند ندائها أطفالها صوتاً يغاير صوتها عند زجرهم، ولها صوت عند طلبها الطعام يغايرهما معاً، وهكذا بقيّة الحيوانات كالديك؛ فإنّ له صوتاً خاصاً عند نداء أُنثاه مفقودٌ في غير تلك الحال. فهؤلاء يضعون مع عدم تعقّلهم التنزيل أصلاً.

الثاني من الوجهين لتصوير كون الوضع أمراً اعتبارياً أن يكون الواضع قد اعتبر هذا اللفظ موضوعاً لهذا المعنى فقد اعتبر نفس الوضع، وبهذا يكون الملحوظ هو الهوهويّة والاعتبار فإنّ الوضع من الأُمور القابلة للاعتبار، كما يعتبر الواضع للعلَم على رأس الفرسخ هذا العلَم علامةً لانتهاء الفرسخ مثلاً، فيكون الواضع قد اعتبر اللفظ علامة ويكون الوضع أمراً اعتباريّاً باعتباره.

وفيه أوّلاً : ما ذكرناه ثانياً من أنّه محتاج إلى معتبر ونراه يصدر من الأطفال والحيوانات.

وثانياً : أنّ الوضع يحتاج إلى موضوع وموضوع عليه وموضوع له، فـفي مـثل علامة الفرسخ الموضوع عليه هو المكان، والموضوع له هو الدلالة عـلى الفـرسخ ولكن في مقام الوضع ليس أمراً يكون موضوعاً عليه أصلاً.

فالتحقيق أن يقال بكون الوضع عبارة عن أمر حقيقي وهو القول الثاني، وهو عبارة عن التزام وبناء صادر عن الواضع في أنّه متى أراد المـعنى الفـلاني يـتكلّم باللفظ الفلاني، وهذا معنى لا يرد عليه شيء مما أُورد على ما تقدّمه، ويكون جامعاً بين وضع الأطفال والحيوانات ومثل وضع العلَم للدلالة على الفـرسخ وغـيرها، (ويكون موافقاً لمعناه اللغوي[1] فإنّ الوضع هو الجعل والالتزام مجعول من نـفس الجاعل وفعل من أفعاله وعرض من أعراضه.

ودعوى أنّ العرض لا يقوم بالكليّات وقد يـوضع اللـفظ للكـلّي كـما يـوضع للشخصي يدفعها أنّ الكلّي والجزئي ممّا يتعلّق بهما هذا العرض وليسا موضوعاً له كي يستحيل عروض العرض عليه، بل الموضوع نفس الواضع والوضع فعل مـن أفعاله كقيامه وأكله)[2].

ويؤيّده أنّ هذا البناء موجود في كثير من العقلاء في أفعالهم، فإنّه قد يبني على أنّه متى رفع عمامته فمعناه : هات الشاي للضيف أو أنّه متى صفّق فمعناه : أسرعـوا في القيام، فالوضع أيضاً بناء منه على أنّه متى تكلّم بهذا اللفظ فهو مريد لهذا المعنى، والوضع بناء على ذلك داخل في أفعال الواضع.

وأمّا القول بأنّ الوضع أمر بين أمرين فهو متوسّط بين الحقيقيّة والاعتباريّة كما هو رأي الميرزا النائيني ﷺ بتقريب أنّ البشر لمّا كان انتظام أُمورهم لا يتمّ إلّا بالتفهيم والتفهّم، وكان التفهيم والتفهّم بالإشارة عسراً أو غير ميسور دائماً كـما في الظـلمة

---

(١) انظر المفردات والمنجد : (وضع).

(٢) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

والعمى مثلاً فقد ألهمهم يعني ألهم المتكلّم النطق بهذا اللفظ مثلاً عند إرادة هذا المعنى، فاستعمل المتكلّم هذا اللفظ في هذا المعنى بعد إلهام الله له ذلك اللفظ له لمناسبة ذاتيّة بينه وبين المعنى اطّلع الله عليها وخفيت علينا. فباعتبار أنّ المناسبة تكوينيّة من الإنسان فليس أمراً جعليّاً صِرفاً كما في وجوب الصلاة مثلاً. وباعتبار أنّ الملهِم هو الله تعالى فليس أمراً تكوينيّاً صرفاً كالجوع والعطش، فهو أمر بين الحقيقي والاعتباري الجعلي، (وبهذا الاعتبار يصحّ إسناد الوضع إلى الله تعالى كما هو مقتضى قوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[1].

وقد أيّد دعواه بأمرين:

الأوّل: أنّ المعاني غير متناهية فالوضع لها غير متناهٍ فلا يصدر من البشر.

الثاني: أنّه لو صدر منهم لذكر الواضع؛ لأنّه خدم البشر خدمة عظيمة ولم نر في التاريخ له أثراً مع عدم غرض في الإخفاء)[2].

ففيه أوّلاً: أنّ ما ذكرت من اعتبار المناسبة بين اللفظ والمعنى وإن كان أمراً ممكناً إلّا أنّه لا دليل على وقوعه. ودعوى لزوم الترجيح بلا مرجّح لولاه قد عرفت عدم قبحه حيث تكون المصلحة قائمة بما يشمله وغيره من أفراد تلك الحقيقة، بل اختيار خصوص فرد من الأفراد مع فرض وفاء الجميع بالغرض ترجيح من غير مرجّح.

وثانياً: أنّ ما ذكره ﷺ من أنّه أمر بين الحقيقيّة والاعتباريّة لا نفهم معناه؛ إذ إنّ الشيء إن كان له وجود في الخارج فحقيقي، وإن لم يكن له وجود فاعتباري، فجعل الوضع أمراً بين الأمرين لا نفهم له معنى، فإن أراد أنّ كون الملهِم هو الله هو الذي أدخله في الاعتباريّة باعتبار إلهامه فجميع الأفعال التي يفعلها البشر مستندة إلى إلهامه من حفر الآبار وغيرها، بل وجميع العلوم أيضاً كذلك وجميع الصناعات فهذا لا يخرجها عن كونها أُموراً حقيقيّة.

---

(١) البقرة: ٣١.

(٢) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

(وأمّا ما ذكره مؤيّداً من عدم التناهي في المعاني فهو صحيح إلّا أنّ الواضع لا يلزمه أن يضع لجميع المعاني، بل يضع بمقدار حاجته.

وأمّا عدم ذكره في التاريخ فإنّما هو لكون الوضع تدريجيّاً فيضع آدم مثلاً بمقدار حاجته ثمّ ولده بمقدار الحاجة المتجدّدة وهكذا؛ ولذا لم يذكر واضعٌ لكثرة الواضعين بحيث لا يمكن ذكرهم ولا مقتضى له لسهولة الوضع)[١].

وبالجملة، فالظاهر ما ذكرنا من كون الوضع هو البناء والالتزام والتعهد أنّه متى أراد المعنى الفلاني يتلفّظ باللفظ الفلاني، وإنّما أطلنا الكلام في هذا المقام مع أنّا بنينا على الاختصار في هذه المباحث التي لا يترتّب عليها كثير فائدة لأمرين:

أحدهما: ما سيأتي من عدم جواز استعمال المشترك في معنيين بإطلاق واحد، بدعوى كون اللفظ ملحوظاً فانياً في المعنى فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون، فكيف يصحّ استعماله في معنيين؟ إلّا أن يكون اللاحظ أحول العينين كما في الكفاية[٢].

فقد ظهر صحّة الاستعمال؛ إذ لا مانع من أن يبني أنّه متى تلفّظ بهذا اللفظ فهو يريد كلا هذين المعنيين كلّاً على حدة، كما يلتزم الواضع للعلَم كونه علامة لانتهاء الفرسخ وكون الطريق من هاهنا.

نعم، سيأتي أنّ هذا خلاف الظاهر من المتعهد والملتزم فلا يصار إليه بغير قرينة، وهذا مانع إثباتي لا ثبوتي كما ادّعاه الآخوند ﷺ[٣].

وثانيهما: كون المعاني التي قد وضعت لها الألفاظ هي إرادة تفهيم هذه المعاني دون نفس المعاني، ودلالة اللفظ على معناه إنّما هي دلالة أُنسية لا ربط لها بالوضع.

---

(١) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) كفاية الأُصول: ٥٣.

(٣) المصدر: ٥٤.

ويؤيّده، بل يدلّ عليه أنّ وضع اللفظ لنفس المعاني من غير كون المتكلّم مريداً للتفهيم لا فائدة له ولا تترتّب عليه ثمرة ونحن غير محتاجين إليه أصلاً، فليس وضعه من الحكمة؛ ولهذا لو سمعنا لفظ زيد من اصطكاك حجرين لانتقلنا إلى معناه لكن قيد الإرادة في المقام مفقود، فالمتكلّم إنّما يريد إفهام السامع أنّه مريد لهذه المعاني.

فما ذكره الشيخ الرئيس[١] والمحقق الطوسي[٢] من أنّ الدلالة تابعة للإرادة مرادهما الدلالة اللفظيّة الوضعيّة لا الأُنسيّة، فلا مجال للردّ عليهما بأنّا بمجرّد سماع هذا اللفظ من اصطكاك حجرين نفهم هذا المعنى ويسبق إلى أذهاننا؛ لأنّ هذه الدلالة هي الدلالة الأُنسيّة ولا ينكرها هذان العلمان، وإنّما ينكران الوضعيّة عند التكلّم بلا شعور ولا اختيار، فافهم أنّ الحقّ معهما في كون ما يدلّ عليه الوضع هو كون المتكلّم في صدد إفهام السامع أنّه مريد لمدلول هذا اللفظ مثلاً.

ومن هنا يظهر أنّ كلّ إنسان واضع؛ لأنّه عند تكلّمه إنّما يريد إفهام المخاطب مداليل هذه الألفاظ، فهو متعهّد بهذا الإفهام فهو واضع أيضاً إلّا أنّه واضع تبعاً لا استقلالاً، بل بتبع الواضع الأوّل كما هو واضح.

ثمّ إنّ هذا التعهّد تارة يستكشف من تصريح الواضع بذلك التعهّد إمّا بلفظه أو بكتابته وتسمّى بالوضع التعييني، وأُخرى يستفاد من كثرة استعماله هذا اللفظ عند إرادة هذا المعنى وتسمّى بالتعيني، كما هو مشاهد في أكثر اللغات؛ فإنّ غير العالم باللغة الإيرانيّة مثلاً إذا استفاد أنّهم متى عطشوا أطلقوا لفظ (آب) مثلاً فيؤتون بالماء يعرف أنّهم تعهّدوا أنّهم متى أرادوا هذا المعنى أطلقوا لفظة (آب) عليه فيعرف تعهّدهم حينئذ.

---

(١) انظر الشفاء، قسم المنطق، المقالة الأُولى من الفن الأول، الفصل الثامن، الصفحة ٤٢.

(٢) انظر الجوهر النضيد: ٨، ونهاية الدراية ١: ٧٢ حكى عنه من شرح منطق الإشارات.

في أقسام الوضع

ثمّ إنّ الوضع سواءً كان هو التعهد[١] كما ذكرنا أو الوجود التنزيلي[٢] أو اعتبار نفس الوضع[٣] أو كونه علامة[٤] أو غير ذلك ممّا قيل في حقيقته لابدّ من أن يكون مسبوقاً بتصوّر معنى، فذلك المعنى المتصوّر للواضع تارة يكون معنى كلّياً وأُخرى يكون معنى جزئيّاً.

فإن كان كلّياً فتارةً يضع اللفظ لذلك المعنى الكلّي، كما إذا تصور حقيقة الإنسان الكلّية فوضع لتلك الحقيقة لفظ الإنسان مثلاً، وهذا يسمّى بالوضع العام؛ لعموم المعنى المتصوّر عند الوضع، والموضوع له عامّ؛ لعمومه أيضاً، ضرورة كون المتصوّر هو ما وضع اللفظ بإزائه.

وأُخرى يضع اللفظ لأفراد ذلك المعنى الكلّي باعتبار أنّه مرآة لها؛ فإنّ الكلّي مرآة لأفراده، وهذا القسم يسمّى بالوضع العامّ أيضاً؛ لعموم المعنى المتصوّر، والموضوع له خاصّ، لكونها أفراد ذلك الكلّي.

وإن كان المعنى المتصوّر جزئيّاً فوضع اللفظ بإزائه ممّا لا ريب فيه كما في الأعلام الشخصيّة، ويسمّى هذا بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ لخصوصهما معاً.

وإنّما الكلام بين الأعلام في إمكان أن يكون الوضع خاصّاً لخصوصيّة المعنى المتصوّر ولكن الموضوع له عامّ واستحالته، ذهب بعضهم[٥] إلى الإمكان والمساواة

---

(١) انظر تشريح الأُصول للشيخ علي النهاوندي: ٢٦، ٢٩.

(٢) أُصول الأُصول للمحقّق الإيرواني: ٩.

(٣) نهاية الدراية ١: ٤٦ ـ ٤٧.

(٤) شرح الكافية ١: ١٠.

(٥) بدائع الأفكار للمحقّق الرشتي: ٤٠.

بينه وبين القسم الثاني، وهو كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً بدعوى أنّه كما يكون تصور الكلّي موجباً لتصوّر الأفراد كذلك الفرد يكون موجباً لتصور الكلّي، فإنّ الكلّي إنّما يتصوّر بأفراده الخارجية.

وبالجملة، إن كان التصوّر المعتبر في الوضع لابدّ أن يكون موجباً لتصوّر الموضوع له بتمام خصوصيّاته فليس هذا التصوّر موجوداً في القسم الثاني فكيف التزمتم به؟ وإن كان التصوّر بنحومّا كافياً فلا فرق بين هذا القسم الرابع والقسم الثاني.

ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام، فإنّ الكلّي مرآة لأفراده فتصوّره تصوّر لها.

بيان ذلك: أنّ تصوّر الكلّي يكون بنحوين:

ـ فتارة يتصوّر للحكم عليه بحكم يخصّه ولا يسري إلى أفراده أصلاً كما في قولنا: الإنسان كلّي أو نوع، فإنّ هذا الحكم حكم خاصّ بالكلّي من غير أن يكون هذا المحمول ثابتاً لفرد من أفراده، وتسمّى هذه المحمولات بالمعقولات الثانوية، وفي هذه لا يكون تصوّر الكلّي تصوّراً لأفراده أصلاً؛ ضرورة أنّ الكلّية والنوعيّة ليستا من أحكام الأفراد.

ـ وأُخرى يتصوّر للحكم عليه بحكم لا يصدق إلّا في الخارج كما في قولنا: النار حارّة، فهذا الحكم إنّما يثبت للنار باعتبار وجودها الخارجي الكائن في ضمن الأفراد، وإلّا فتصوّر النار ليس محرقاً والوضع من الأحكام أيضاً على الماهيّة بلحاظ أفرادها الخارجيّة، فهو يعني الكلّي مرآة لها حينئذ، فيصحّ أن يتصوّر ذلك المعنى ويوضع ذلك اللفظ لأفراد ذلك المعنى الكلّي المتصوّر، وهذا بخلاف العكس فإنّ تصوّر الفرد إن كان مع خصوصيّته الفرديّة فلا يوجب تصوّر الأمر الكلّي أصلاً، وإن كان مجرّداً عن خصوصيّته الفرديّة فهذا تصوّر لنفس الكلّي لا الجزئي، غاية الأمر أنّه صار واسطة في ثبوت التصوّر للكلّي.

وما يقال من أنّا يمكن أن نتصوّر كلّياً من غير تشخيص فرده ويكون ذلك الفرد هو السبب في تصوّره، كما إذا رأينا من بعيد شيئاً لا نعرفه فنضع لفظاً لكلّي ذلك الجزئي الخارجي الغير المعلوم.

ففيه: أنّ هذا الكلام مغالطة فإنّك عند وضعك قد لحظت كلّي ذلك الفرد وهذا مفهوم عامّ وهو الموضوع له.

وبالجملة، فالفرد لا يوجب تصوّر الكلّي وليس مرآة له أصلاً.

نعم، قد يكون واسطة في ثبوت تصوّره. فالأقسام الممكنة هي الثلاثة الأوليّة، والرابع مستحيل.

(ثمّ إنّه كما يكون المعنى الموضوع له عامّاً تارةً وخاصّاً أُخرى كذلك اللفظ الموضوع قد يكون خاصّاً من حيث المادّة والهيئة وهو وضع الجوامد، وقد يكون عامّاً كوضع الهيئة في المشتقات فإنّه عامّ، وكذا وضع المادّة في المشتقّات؛ فإنّ المادّة موضوعة للمعنى في أيّ هيئة تحقّقت كما في مادة ق ع د، وهيئة فاعل موضوع لاسم الفاعل من أيّ مادة تركّب، ويسمّى بالوضع النوعي، فافهم)[1].

فيقع الكلام في الواقع من هذه الأقسام في الخارج.

فنقول: أمّا القسم الأوّل فلا ريب في وقوعه كما في الوضع للكلّيات، وكذا القسم الثالث كما في وضع الأعلام. وأمّا القسم الثاني فقد ادّعي[2] وقوعه خارجاً ومثّلوا له بوضع الحروف بدعوى أنّ المعنى المتصوّر عند وضعها عامّ والموضوع له خاصّ؛ لأنّه الأفراد.

فيقع الكلام في المعنى الحرفي وتحقيقه أوّلاً، ثمّ يقع الكلام في كون القسم الثاني واقعاً أم أنّه لم يقع وإن أمكن وقوعه.

---

(١) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) منهم السيد مير شريف الجرجاني والتفتازاني في حاشيته على المطوّل في مبحث الاستعارة، وصاحب الفصول في فصوله: ١٦.

في المعنى الحرفي

والأقوال فيه ثلاثة :

الأوّل : أنّ الحرف لم يوضع للدلالة على معنى وإنّما هو علامة نظير حركات الإعراب، فهي علامة لكيفيّة إرادة المدخول، مثلاً : الدار تارةً تستعمل ويراد منها أنّها عين موجودة في الخارج فيقال : دار فلان وسيعة، وأُخرى بما أنّها ظرف مكان فيقال : زيد في الدار، فلفظة «في» دالّة على المعنى الأيني الظرفي، كما أنّ رفع زيد في قولنا : ضرب زيد، علامة لكون الضرب صادراً منه ونصب عمرو، علامة كون الضرب واقعاً عليه، كذا الحروف أيضاً علامات وقرائن لكيفيّة إرادة المدخول[1].

ولا يخفى عليك ما فيه؛ فإنّ هذه العلاميّة المتحقّقة في المقام هل هي بوضع أم أنّها ليست بوضع؟ لا ريب في كونها بوضع، كما نلتزم ذلك في المقيس عليه أيضاً فإنّ حركات الإعراب أيضاً ببناء وتعهّد من الواضع، وكذا الهيئة التركيبيّة في قولنا : ضرب موسى عيسى، فإنّ تقديم ما لا تظهر عليه الحركة أمارة كونه فاعلاً إنّما كانت لتعهّد العرب بذلك حيث يلتبس الحال.

وبالجملة، فالوضع لا يختص بالمفردات بل يسري حتّى في الهيئات التركيبيّة وفي المركبات أيضاً كما سيأتي.

القول الثاني : أنّ المعنى في الأسماء والحروف واحد، وإنّما تفترق في الاستعمال وكيفيّته، فإن استعمل بنحو الآليّة كان المعنى معنى حرفيّاً وإن استعمل بنحو الاستقلاليّة فهو معنى اسمي، فمفهوم المعنى الاسمي والحرفي مفهوم واحد، وإنّما يفرّق بينهما في كيفيّة الاستعمال، فقد يلحظ آلة وقد يلحظ استقلالاً، إلّا أنّ هذين اللحاظين إنّما هما من شؤون الاستعمال لا من خصوصيّات المعنى. وقد اختار

---

(١) انظر شرح الكافية للشيخ نجم الدين الرضي ١ : ١٠.

هذا القول صاحب الكفاية[١] تبعاً للشريف الرضي[٢] على ما نسب إليه كما نسب إليه القول الأوّل وهما على طرفي نقيض.

وقد أُشكل على الآخوند ﷺ[٣] بأنّه لو اتّحد المعنى الاسمي والحرفي لصحّ استعمال أحدهما في مقام استعمال الآخر، فيكون قولنا: سرت ابتداء البصرة بدلاً عن سرت من البصرة، كما يكون قولنا: من البصرة حسن بدلاً عن قولنا: ابتداؤها حسن، وبطلانهما في لغة العرب بل وغيرها من اللغات غير محتاج إلى بيان.

وقد أجاب الآخوند[٤] عن ذلك بعبارة تحتمل أوجهاً:

الأوّل: أنّ الواضع قد اشترط أن يكون استعمال لفظ الابتداء عند إرادة المعنى الاستقلالي ولفظ «من» عند إرادة المعنى الآلي، فأشكل عليه النائيني ﷺ[٥] بأنّ شرط الواضع لا يجب الالتزام به أوّلاً، وثانياً إنّ مخالفة شرط الواضع لا توجب سوى الإثم على تقدير كون شرطه واجب الالتزام، ولا يصحّ استعمال أحدهما في موضع الآخر ولو خولف ألف شرط وتحمّل ألف إثم.

الثاني: أن يكون مراد الآخوند بعبارته: أنّ المعنى واحد بحسب الجنس وإن تحصّص الابتداء الاستقلالي بلفظ الابتداء والآلي بلفظ «من» فالمعنى واحد جنساً ولكنّه متحصّص إلى حصّتين لكلّ حصّة لفظ خاصّ، نظير زيد وعمرو فإنّهما مشتركان في كون جنسهما واحداً وإن تحصّص كلّ منهما بحصّة منه غير حصّة الآخر.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٦.

(٢) شرح الكافية ١: ١٠.

(٣) كفاية الأُصول: ٢٦.

(٤) كفاية الأُصول: ٢٧.

(٥) أجود التقريرات ١: ٢٣.

وفيه أوّلاً: أنّ هذا لا يلائم مذاق الآخوند؛ إذ بناءً عليه يكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّ ومدّعاه عمومهما.

وثانياً: أنّ هذا يرد عليه ما أورده الآخوند ﷺ من عدم الانطباق على ما في الخارج؛ لأنّ التقييد باللحاظ الآلي والاستقلالي للمعنى يوجب أن لا يكون له وجود خارجي.

وثالثاً: أنّ هذا يوجب أن تكون جميع الكلّيات موضوعة وضع الحروف إذا كانت متحصّصة بالحصص.

فالأولى أن يكون مراد الآخوند من عبارته ـ كما يظهر ذلك من عبارته في المشتق عند تعرّضه للمعنى الحرفي ـ الثالث، وهو: أنّ الواضع لمّا كان وضعه بيده فقد يضع اللفظ ويتعهّد أنّه متى أراد المعنى الفلاني أطلق هذا اللفظ بأيّ نحو أُريد ذلك المعنى، وقد يضع اللفظ لهذا المعنى ويجعل العلقة الوضعيّة في صورة خاصّة لا على الإطلاق، مثلاً يتعهّد أنّه متى أطلق لفظ زيد في الليل فهو يريد زيد بن عمرو، ومتى أطلقه في النهار فهو يريد زيد بن بكر، فكذا هنا يضع اللفظ للابتداء الغير الملحوظ فيه الآليّة والاستقلاليّة أصلاً، ويشترط بمعنى أنّه يجعل العلقة الوضعيّة بين لفظ الابتداء ومعناه عند إرادة استعماله مستقلّاً، وبين لفظ «من» والابتداء الذي هو المعنى الكلّي عند استعماله آلة، وحينئذ فلا يكون استعمال أحدهما في محلّ الآخر صحيحاً لفقده العلقة الوضعيّة بين اللفظ والمعنى، فهو وإن كان مستعملاً فيما وضع له إلّا أنّه بغير ما وضع له.

ومن هنا ظهر أنّ إيراد الميرزا ﷺ[1] بأنّ خلوّ المعنى عن كونه مستقلّاً وغير مستقلّ نفي للضدّين ليس كما ينبغي؛ إذ المعنى واحد والمنفيّ ليس استقلال المعنى

---

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٣.

وعدم استقلاله، بل المنفيّ اللحاظ الاستقلالي والآلي وهما منفيّان عن المعنى قبل تعلّق اللحاظ به؛ ضرورة أنّهما من أوصاف اللحاظ اللاحق للمعنى لا من أوصاف نفس المعنى.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه هو الذي ينبغي أن يحمل عليه كلام صاحب الكفاية ﷺ وحينئذ فلا يرد عليه شيء إلّا أنّ افتراق المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي بكون المعاني الاسمية مستقلّة والمعاني الحرفية آلة وحالة للغير لا نهتدي إليه؛ لأنّه إن أُريد من كون المعاني الحرفية آلة أنّه مرآة لطرفيها، مثلاً في: سرت من البصرة تكون «من» مرآة للسير والبصرة، ففساده واضح؛ إذ المباين كيف يكون مرآة لمباينه؟ ومعلوم مباينة معنى «من» لمعاني طرفيها، وإن أُريد من كونها مرآة كونها مشخّصة لفرد من أفراد ذلك المعنى الكلّي فهي آلة لتحقيق فرد من أفراده فهو مسلّم لكنّه يقتضي أن تكون المعاني الاسميّة كلّها كذلك أي معاني حرفية؛ إذ المعنى الاسمي الكلّي قد يلحظ بما هو هو فيقال: الإنسان نوع، وقد يلحظ من حيث الوجود الخارجي فيقال: الإنسان ضاحك، ضرورة أنّ الضحك ليس من عوارض مفهوم الإنسان وإنّما هو من عوارض وجوده الخارجي الذي يكون الإنسان في المثال مرآة له، ونظيره قولنا: النار حارّة.

وأمّا حديث كون المعنى إن اتصف بكونه حالة لغيره كان حرفيّاً فلا نتصوّر له معنى؛ إذ المعنى الحرفي كونه حالة لغيره ذاتي له فكيف يكون وصفاً له، وذاتي الشيء لا يعتبر وصفاً فيه؟

إلّا أن يقال: إنّ المعنى تارة يُلحظ من حيث نفسه ويحكم عليه بذلك اللحاظ فيكون معنى اسمياً، وأُخرى يُلحظ بما أنّه حالة من أحوال الغير فيكون معنى حرفيّاً، كما ذكروا نظير ذلك في الفرق بين المصادر وأسمائها فقالوا ـ يعني الفلاسفة ـ: إنّ المعنى المصدري إن لوحظ حالة لغيره فهو مصدر وإن لوحظ في نفسه فهو اسم المصدر.

وبالجملة، فحيث كان العرض ذا جنبتين فإنّها أوصاف في نفسها لكنّها لغيرها، فإن لوحظت باللحاظ الأوّل فهي اسم مصدر، وإن لوحظت باللحاظ الثاني فهي المصادر.

ولا يخفى عليك أنّ صرف كونها حالة لغيرها لو كان مقتضياً لكون المعنى حرفيّاً لزم كون المصادر كلّها معاني حرفيّة وهو بمكان من البطلان، فافهم.

وحيث بطل هذان المعنيان تعيّن الثالث يعني القول الثالث وهو كون المعاني الحرفية مغايرة للمعاني الاسمية بنحو المباينة وأنّ الموضوع له لأحدهما غير الموضوع له للآخر وقد ذكروا في تقريبه وجوهاً:

الأوّل: إنّ الحروف موضوعة للنسب بين الجواهر والأعراض، مثلاً زيد معنى مستقل والدار أيضاً معنى مستقلّ، فكما أنّ المعاني المستقلّة محتاجة إلى وضع لتفهيمها فكذلك الربط بين هذه المعاني المستقلّة له وجود خارجي، فلابدّ له من دالّ يدلّ عليه وهي الحروف. فإذا قلت: زيد في الدار فقد ربطت بين زيد وبين الدار، وكذا قولك: زيد في السفر مثلاً، (مع أنّ المعنى الاسمي والحرفي لو كانا واحداً واختلافهما باللحاظ الآلي والاستقلالي الناشي من الاستعمال خارجاً عن مدلولهما لكان استعمال أحدهما بمكان الآخر جائزاً، وكان أولى من المجاز المتّفق على صحته؛ لأنّ المجاز استعمال في غير ما وضع له من جهة المشابهة أو غيرها، وهنا الاستعمال في ما وضع له وإن كان بغير ما وضع له، ونحن نرى من يستعمل أحدهما في مورد الثاني يعتبر مجنوناً فهذا دليل اختلاف المعنى الموضوع له)[1].

وفيه: إنّ الحروف لو لم تستعمل إلّا بين الجواهر أو الأعراض لكان هذا الوجه وجيهاً، ولكنها تستعمل في غيرها مما هو فوق الجواهر والأعراض كما في قولك: الملك لله، فإن هذه اللام ربطت بين الملك وبين أي شيء؟

---

(١) ما بين القوسين من اضافات الدورات اللاحقة.

وكذا تستعمل فيما هو دون الجواهر والأعراض كما في قولك : اجتماع الضدّين في الخارج محال، فلفظ «في» في المثال ربط بين الخارج وبين أيّ شيء؟

وبالجملة، فقد تستعمل الحروف في أماكن لا يمكن تحقّق الربط والنسبة الرابطة، إذ المراد بالنسبة النسبة الخارجيّة، فتأمل.

(توضيح هذا الوجه الذي قد ذكره بعض مشايخنا المحققين[1] في توجيه وتوضيح المعنى الذي وضع له الحرف فذكر أنّ الوجود قسمان :

ـ وجود في نفسه وينقسم إلى وجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو وجود الواجب، ووجود في نفسه لنفسه إلّا أنّه بغيره كما في وجود الجواهر، ووجود في نفسه لغيره بغيره وهو وجود العرض، فهذه الثلاثة أقسام القسم الأول من قسمي الوجود وهو الوجود في نفسه.

ـ القسم الثاني هو الوجود في غيره وهو نحو من الوجود له تحقّق خارجي قطعاً، والبرهان على ذلك أنّه قد يكون المرء قاطعاً بوجود زيد وقاطعاً بوجود العلم إلّا أنّه شاكّ في ثبوت العلم لزيد، ولا ريب في أنّ المشكوك غير المتيقّن وجوداً، فلهذا المشكوك فيه وجود يغاير وجود المتيقّن.

إذا عرفت هذه المقدّمة فاعلم : أنّ المعاني الاسمية هي المعاني الموضوعة بإزاء الموجودات في نفسها، أمّا المعاني الموجودة في غيرها فقد وضعت الحروف لها، فالحروف موضوعة للربط الخارجي بين المرتبطين، فهي موضوعة للوجود الربطي وهو وجود خارجي نظير الوجود الرابطي إلّا أنّه غيره فيربط بين زيد وبين العلم، وليست موضوعة لمفهوم الربط والنسبة؛ لأنّها مفهوم موجود في نفسه وإنّما هي موضوعة لتلك النسبة الخارجيّة المتحقّقة بين زيد وبين العلم.

---

(١) الشيخ محمد حسين الإصفهاني، بحوث في الأُصول : ٢٥ ـ ٢٦.

أقول: الكلام يقع في مقامين[١] وذلك أنّه يقع أولاً في أنّ الوجود في غيره له واقع أم أنّ الموجودات غير الواجب منحصرة في الجواهر والأعراض، وأن الوجود الربطي بعينه هو الوجود الرابطي؟ الظاهر: الثاني وما ذكر من البرهان لا يقتضي المغايرة؛ إذ قد يكون الكلّي متيقّناً والفرد مشكوك، وهذا لا يقتضي مغايرة الفرد للكلّي وجوداً، فإذا تيقّنّا بوجود إنسان في الدار إلّا أنّا نشكّ في أنّه زيد أم غيره فهذا لا يقتضي بأنّ زيداً غير إنسان؛ لأنّ المتيقّن غير المشكوك، ومقامنا من هذا القبيل؛ فإنّ كلّي العلم وإن كان متيقّناً إلّا أنّ كون زيد فرداً له مشكوك.

ويقع الكلام ثانياً في أنّه لو سلّمنا أنّ الوجود في غيره له تحقّق إلّا أنّه لا يمكن أن تكون الحروف موضوعة له؛ لأنّ الموضوع له لابدّ من تصوّره ذهناً حتّى توضع الألفاظ له، والوجود الربطي الخارجي يستحيل وجوده ذهناً فكيف يوضع الحروف له؟

وثالثاً أنّ هذا المعنى لو وضع له الحرف لم يصح استعماله إلّا في ربط الأعراض بالجواهر، ونحن نرى صحّة استعمال الحروف فيما هو فوق الجوهر والعرض وهو الواجب، فيقال: واجب الوجود موجود في نفسه، فلفظ «في» قد استعملت كما تستعمل في غيره، والوجود الربطي بينه وبين الأعراض مستحيل. وتستعمل الحروف أيضاً فيما هو دون الجوهر والعرض وهو الاعتباريّات كقولنا: اجتماع الضدّين مستحيل في نفسه، وقولنا: العدم مقابل للوجود، ولا معنى للوجود الربطي الخارجي بين اجتماع الضدّين والاستحالة كما لا معنى له بين العدم ومقابلة الوجود.

وبهذا الوجه الأخير يظهر فساد ما ذكره بعض المحقّقين[٢] في توجيه المعنى الحرفي بعد اعترافه بمباينته للمعنى الاسمي، فإنّه زعم أنّ الوجود الربطي قد وضعت له

---

(١) بل في ثلاث مقامات.

(٢) بدائع الأفكار: ٤٩ ـ ٥١.

الهيئات وأمّا الحروف فقد وضعت للأعراض النسبيّة كالكم والكيف، بل هذا أظهر فساداً من سابقه، وجه فساده أنّه يستعمل فيما لا يتصور ظرفيّته للأعراض النسبيّة كالواجب تعالى كما مثّلنا، ووجه أظهرية فساده أن الأعراض النسبيّة كغيرها مفاهيم اسمية مستقلة وقد اعترف بمباينة المعاني الحرفية للاسمية ذاتاً وهذا يقتضي اتّحادها وكون الاختلاف باللحاظ فإنّ الكمّ والكيف والظرفية كلّها معاني اسمية)[1].

الوجه الثاني: من الوجوه المذكورة في تصوير المعنى الحرفي بعد فرض مغايرته للمعاني الاسمية وأنّهما سنخان من المعنى ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[2] وملخّصه: أنّ المعاني الاسمية معان إخطارية؛ لأنّها توجب إخطار المعنى عند ذكره، مثلاً إذا قلنا: زيد فهذه الكلمة توجب إخطار ذات زيد في ذهن السامع مثلاً، والمعاني الحرفية معان إيجادية، فإنّك إذا تكلّمت بحرف «في» فقد أوجدت خارجاً فرداً من أفراد الظرفيّة مثلاً؛ ضرورة أنّك توجد الربط بين المفردات الإخطارية، مثلاً لفظ زيد لفظ مفرد يوجب إخطار ذاته ولفظ دار كذلك أيضاً، فلو ذكرت هذه الألفاظ متسلسلة من غير ذكر الحرف مثلاً لم تكن مربوطة، بل ولو جيء بالمعنى الاسمي بدل الحرف أيضاً لا يحصل الربط، كما إذا قلنا: زيد ظرفية تعريف دار تزداد عدم مربوطيّتها، فيكون المحدث لهذا الربط هو الحرف، مثل لفظة «في» في قولك: زيد في الدار. فالحروف تكون بمعانيها الإيجادية محدثة للربط، فهي موجدة لواقع الظرفيّة في الخارج ومحدثة للربط بين المعاني الاسمية، وهذا الربط المحدث إذا كان موافقاً للربط الواقعي بين هذه المفردات فالقضيّة صادقة وإلّا فكاذبة.

---

(١) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٥.

ولا يخفى أنّ ما ذكره (من كون المعاني الحرفيّة إيجاديّة لأنّها ليست إخطاريّة ممنوع؛ لأنّ عدم كونها إخطاريّة بنفسها لا تستلزم كونها إيجاديّة؛ لأنّ عدم كونها إخطاريّة بنفسها لا ينفي كونها إخطاريّة بتبع متعلّقها، كما نبيّنه إن شاء الله)[1] [كما أنّ ما ذكره][2] من حدوث معنى عند الإتيان بالحرف لم يكن قبل الإتيان به مسلّم إلّا أنّ هذا المعنى ليس من لوازم الحرف الذاتيّة حتّى لا يحتاج إلى وضع بل هو محتاج إلى الوضع، فكلامنا نحن في المعنى الذي وضعت له هذه الحروف حتّى صارت تفيد الربط كما ذكرتم.

وبالجملة، فما ذكره مسلّم إلّا أنّه لا يثبت المقصود.

فالتحقيق أن يقال: إنّ معاني الحروف ـ بعد اشتراكها في كونها معانٍ في الغير ـ ليس لها ضابط كلّي بل إنّها مختلفة لا يمكن حصرها في ضابط كلّي، وإنّها ممتازة معنى عن المعاني الاسمية وسنخٌ مغايرٍ لها.

بيان ذلك أن يقال: إنّ المفاهيم الاسمية متفاوتة في الضيق والسعة كما في مفهوم الحيوان ومفهوم الإنسان، فإنّ الثاني أضيق من الأوّل، وإنّ الألفاظ غالباً قد وضعت للماهيات المهملة المسمّاة باصطلاح القوم باللاشرط المقسمي غير ملحوظ بها حتّى الوجود أو العدم، فترى بعض الماهيّات لم يعرضها الوجود أصلاً.

ثمّ إنّ هذه المعاني الاسميّة سواء كانت كليّة أو جزئيّة تنحلّ إلى حصص، مثلاً الإنسان الذي هو كلّي ينحلّ إلى حصص غير متناهية؛ لأنّه ينحلّ إلى طويل وقصير، أبيض وأسود في الليل أو في النهار، عربي أو غير عربي، هاشمي أو غيره، عالم أو غيره، عادل أو غيره، ولد ليلاً أو نهاراً إلى غير ذلك من الانقسام إلى المعاني الغير المتناهية، فهو منقسم إلى حصص لا تتناهى، وكذا إذا كان

---

(١) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة اقتضاها السياق.

المعنى الاسمي جزئياً فهو منقسم إلى حالات غير متناهية، كما في انقسام زيد إلى الصحيح والمريض، الأسود والأبيض، الطويل والقصير، الصغير والكبير، النائم والقاعد، الماشي والقائم، المسافر والحاضر إلى غير ذلك من حالاته التي يمكن أن يتصف بها.

فالمعاني الاسمية كلّية كانت أو جزئيّة هي مطلقة بحيث لو ألقاها المولى في مقام البيان لشملت جميع هذه الحصص والحالات، وإن وجد بعض الألفاظ موضوعاً لحصّة خاصّة من حصص الماهيّة كما في الجلوس فإنّه موضوع لهذا المعنى حيث يكون مسبوقاً بالقيام، بخلاف القعود فإنّه موضوع لذلك المعنى حيث يكون مسبوقاً بالاضطجاع فقد وضع الواضع هذين اللفظين لحصّتين من ماهيّة واحدة، إلّا أنّ ذلك لمّا كان نادراً في لغة العرب وغيرها، ولما كان تضيّقها بوضع معان اسمية لكلّ حصّة من هذه الحصص يحتاج إلى وضع غير متناهٍ أو تطويلاً بغير ملزم فقد وضعت الحروف لتضييق تلك المعاني الاسمية وتحصيصها إلى الحصص التي هي مرادة للمتكلّم، مثلاً قوله: الصلاة في المسجد أفضل من الصلاة في الدار فلفظ «في» في المقامين أبرز الحصّة المرادة المفضّلة على الحصّة المفضّل عليها، ولو لم يؤت بـ«في» في المقامين لبقيت الصلاة على إطلاقها.

فالحروف موضوعة لمعانٍ إيجادية واقعية وهي التضيّق وهذا هو ما نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: الحروف هي ما دلّت على معنى في غيرها[1] فإنّها قد دلّت على التضييق في غيرها وهي المعاني الاسمية. هذا هو القسم الغالب من الحروف، وهذه الحروف نسمّيها اصطلاحاً بالحروف الاختصاصية.

ثمّ إنّ هذا التضييق قد يستفاد من الإضافة كما في غلام زيد، وقد يستفاد من التوصيف واستفادته من هيئتهما وهي معنى حرفي أيضاً.

---

(١) بحار الأنوار ٤٠: ١٦٢.

وبالجملة، فهذه الحروف ـ وهي الاختصاصية ـ موضوعة لتقييد المعاني الإفرادية، كهيئة المشتقّات فإنّها موضوعة لتقييد المادّة وتضييقها بالصدور مثلاً في ضارب وبالوقوع عليه في مضروب وكذا غيرها.

القسم الثاني منها هو ما وضع بإزاء المعاني الاسمية بلا فارق، بحيث يصحّ استعمال الحرف والاسم فيه، وذلك هو حروف التشبيه بأسرها؛ فإنّه لا يستفاد من قولنا: زيد كالأسد، إلّا ما يستفاد من قولنا زيد مثل الأسد أو نظير الأسد أو شبيه الأسد أو غيرها، فهذه الحروف تسمّى باصطلاحنا بالحروف الاسمية؛ لأدائها نفس المعاني الاسمية، كما سُمّيت أسماء الأفعال أسماءً مع [أنّ] عملها عمل الأفعال*.

وقسم من الحروف وهو الثالث ما كانت لسلب ما يستفاد من المعنى في الجملة الخبرية الإيجابية، فإذا استفيد معنىً في قولنا: زيد قائم مثلاً فما يستفاد منها تكون تلك الحروف سالبة له لو دخلت، فقيل: ما زيد بقائم أو ليس زيد بقائم أو لا يقوم زيد أو لم يقم أو لن يقوم.

وبالجملة، فحروف السلب إنّما وضعت لمفهوم إيجادي وهو سلب المعنى المستفاد من الجملة الإيجابية وليس هي حرف وإن عُدّت من الأفعال إلّا أنّها حرف حقيقة، وعلامة ذلك أدائها معنى الحروف كما ذكرنا. ثمّ إنّ هناك أقساماً أُخر للحروف لا حاجة إلى ذكرها.

(*) لا يخفى أنّه لا وجه لعدّ حروف التشبيه قسماً آخر غير سابقه. ودعوى صحّة قيام المعاني الاسمية مقامها، مدفوعة؛ فإنّ الكاف موضوعة للتشبيه، ولو جيء بلفظ التشبيه مكانه لم يرتبط، بأن يقال: زيد تشبيه تعريف أسد. ولو أُريد التشبيه بمشتقّاته كأن يقال: زيد شبيه الأسد صحّ مثله في غير حروف التشبيه فيقال: زيدٌ مظروف الدار ومستعلي السطح وهكذا (الجواهري).

وبالجملة، فالحروف بأسرها موضوعة لمعنى في غيرها وهو التقييد والتحصيص كما ذكرنا، غايته أنّ التحصيص تارة يكون في معنى مفرد كما في قولك: زيد في الدار، فهو تحصيص لزيد من ناحية الظرفية، وأُخرى يكون التحصيص في معنى جملة كما في أداة الشرط والاستفهام وغيرها*، وكالحروف المشبّهة بكان، فمثل قولك: أكرم زيداً إن جاءك مثلاً لمّا كان لفظ أكرم زيداً مطلقاً من حيث مجيئه وعدمه، فبإطلاقه كان يجب إكرامه على كلّ تقدير فتقييده بالشرط تقييد له وبيان لكون الحصّة المطلوبة من الإكرام حصّة خاصّة. وكذا الاستفهام على ما سيأتي في بيان معنى الجملة إن شاء الله تعالى.

وبالجملة، فالتحصص والتقيّد هو المعنى الذي وضعت له الحروف وهو معنى قائم بالغير؛ ضرورة أنّ التقييد لا يكون إلّا بين مقيّد ومقيّد به فهي تدلّ على معاني في غيرها.

بقي الكلام في أنّ هذه المعاني التي هي المعاني الحرفية يمكن أن تستقلّ باللحاظ أم إنّها ـ كما هو المشهور وإليه ذهب صاحب الكفاية[1] ـ لا يمكن أن تلحظ إلّا باللحاظ الآلي، بل ذكر بعضهم[2] أنّ المعاني الحرفية معانٍ مغفول عنها في مقام الاستعمال؟ الظاهر: إمكان أن تستقل باللحاظ وإن كان المعنى في غيره، فإنّ معنى كون المعنى في غيره أنّه بذاته غير مستقلّ، ولا يلزم منه أن يكون تعلّق اللحاظ الاستقلالي به ممتنعاً، بل إنّ تعلّق اللحاظ الاستقلالي به أمرٌ وجداني؛ فإنّه ربّما يكون الذات والقيد

(*) قد أفاد في الدورة اللاحقة أنّ ما وضع له حرف الاستفهام والترجّي والتمنّي هو ما وضعت له الهيئات التركيبية في الجمل الإنشائية، وهو إبراز كونه مستفهماً عن كذا أو مترجّياً لكذا أو متمنّياً لكذا على ما اختاره فيما وضعت له الجمل ولم يذكر فيها غير هذا القسم مع القسم الأوّل.

(١) كفاية الأُصول: ٢٧.

(٢) فوائد الأُصول ١: ٤٥ و ١٨١.

متحقّقين في الخارج قطعاً ويسأل السائل عن تحقّق ذلك التقيّد وعدمه، فيقول: صلاة زيد في المسجد أم في الدار مثلاً؟ وضرب زيد بالعصا أم بالسوط؟ إلى غير ذلك مما يقع السؤال فيه عن نفس المعنى الحرفي ليس إلّا، فهو ملحوظ بالاستقلال أيضاً كالمعاني الاسميّة. فكما أنّ المعاني الاسمية تلحظ استقلالاً كذلك المعاني الحرفيّة، وهذا لا ينافي كونها بذاتها غير مستقلّة، فإنّ غير المستقل قد يلحظ بلحاظ استقلالي كما مثلنا، فافهم.

والغرض من هذا التطويل هو بيان كون المعاني الحرفيّة قابلة للّحاظ الاستقلالي، ويترتّب على ذلك صحّة اعتبار المفهوم، ولا يتوجّه عليه الإشكال بأنّ معنى الهيئة معنى حرفي فكيف يصحّ أن يقيّد والتقييد يستدعي اللحاظ الاستقلالي وهو مفقود في المعاني الحرفيّة؟ لأنّ تعلّق اللحاظ الاستقلالي به أيضاً ممكن فلا إشكال في استفادة المفهوم حينئذ سواءً كان مفهوم شرط أو غاية أو وصف، فافهم.

بقي الكلام في أنّ الموضوع له في الحروف عامّ كما ذهب إليه في الكفاية[1] بدعوى اتّحاد المعنى الاسمي والحرفي، والفرق بينهما إنّما هو باللحاظ الآلي في الثاني والاستقلالي في الأول، وهما ناشئان من الاستعمال، أو أنّ الموضوع له خاصّ؟ الظاهر: الثاني؛ فإنّ الواضع تصوّر مفهوم التقييد والتضييق إلّا أنّه وضع الألفاظ بإزاء واقعهما، فإنّ لفظة «في» غير مفيدة لمفهوم التقييد على سعته وإطلاقه، وإنّما هي مفيدة لتقييد واقعي وموجدة له، فهي موجدة لفرد من أفراد التقييد والتضييق وكذا غير لفظ «في».

وبالجملة، فالظاهر أنّ وضعها عامّ والموضوع له فيها هو واقع التقييدات لا مفهومها فيكون الموضوع له فيها حينئذ خاصّاً. هذا تمام الكلام في المعنى الحرفي والكلام فيه أزيد من هذا تضييع للعمر وخسران للوقت.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٥.

في وضع الهيئات

روت العامّة[١] والخاصّة[٢] عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنّه أمر أبا الأسود الدؤلي أن يدوّن علم النحو وأملى هو عليه السلام عليه : الاسم ما أنبأ عن المسمّى والفعل ما دلّ على حركة المسمّى والحرف ما أوجد معنى في غيره، وقد اتّضح بما ذكرنا معنى الفقرة الأُولى والأخيرة بقي الكلام في معنى الفقرة الثانية، وإرادة الحركة بالمعنى المعروف لها غير صحيح؛ إذ إنّ جملة من الأفعال لا تدلّ على الحركة وإنّما تدلّ على السكون فلابدّ من ذكر معنى جامع لجميع الأفعال ومانع عن دخول غيرها ولنتكلّم قبل ذلك فيما وضعت له الهيئات.

فنقول : أمّا الجملة الاسمية كما في قولنا : زيد قائم بل مطلق الجملة الإخبارية وإن كانت فعليّة [فقد] ذكر القوم ـ ولعلّه متسالم عليه بينهم ـ أنّ هيئة الجملة الاسمية موضوعة لثبوت النسبة في الخارج إن كانت إيجابية، وسلبها إن كانت سلبيّة، فإن كانت الجملة موافقة لنفس الأمر فالخبر صادق، وإن خالف فكاذب.

ولا يخفى عليك عدم استقامة ذلك، بيانه : أنّ جملة من الجمل الخبرية لا يمكن ثبوت النسبة الخارجية فيها بين المحمول والموضوع كما في قولنا : الإنسان حيوان ناطق، وكما في قوله : أنا أبو الصقر وشعري شعري[٣]، وكما في قولنا : الإنسان بشر وغيرها ممّا لا يكون معنى للنسبة فيها بين المحمول والموضوع؛ لاتّحادهما ذاتاً وخارجاً والتغاير بينهما مفهومي ليس إلّا، بل في بعض الجمل لا وجود للموضوع

---

(١) كنز العمال ١٠ : ٢٨٣ / ٢٩٤٥٦، أمالي الزجاجي : ٢٣٨.

(٢) بحار الأنوار ٤٠ : ١٦٢. وفيه : والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل.

(٣) لم نقف عليه ولكن وجدنا هكذا :

أنا أبو النجم وشعري شعري للّه درّي ما أجن صدري

وهو لأبي النجم العجلي. انظر جامع الشواهد : ٧٠.

خارجاً حتّى ينسب إليه المحمول كما في قولنا: العنقاء معدوم أو شريك الباري مستحيل؛ فإنّ الموضوع لا وجود له خارجاً حتّى ينسب إليه في الخارج، فلابدّ فيها من التجريد والتجوّز، ونحن لا نرى تفاوتاً في الاستعمال بينها وبين غيرها كما في زيد قائم، بل نرى استعمال الجملة فيهما واحد، فهذا كاشف عن اتّحاد المستعمل فيه في كلتا الجملتين، فلابدّ من كونه غير ثبوت النسبة.

وثانياً: أنّ الهيئة لو كانت موضوعة لثبوت النسبة في الخارج لأوجبت إثباتها في الخارج، وقولك: زيد قائم مثلاً بعد صدوره نحتمل ثبوت القيام ونحتمل سلبه بالوجدان، فهذا كاشف أنّ ما وضعت هيئة الجملة له معنى آخر غير ثبوت النسبة، وإلّا لأفادتها.

فالتحقيق أن يقال: إنّ الهيئة وضعت لإفادة كون المتكلّم قاصداً للحكاية، وهذا واضح بناءً على أنّ الوضع هو التعهّد، فإنّ الواضع قد تعهّد والتزم أنّه متى أتى بجملة خبرية فهو بصدد الحكاية والإخبار ولا ضير في ذلك أصلاً، وحينئذ فتسميتها بالجملة الخبرية إنّما هو باعتبار أنّ صدورها من المتكلّم بقصد الحكاية والإخبار يحقّق فرداً من أفراد الإخبار ومصداقاً من مصاديقه، وجميع العناوين القصدية تابعة للقصد، فافهم، فاتّصاف الجملة الخبرية بالصدق والكذب حينئذ لا معنى له؛ إذ دلالتها على معناها دائماً صادق، فإنّ دلالة المفردات على المعاني التصورية لا تنتفي ولو علم بانتفاء النسبة. والهيئة إنّما وضعت لإبراز كون المتكلّم بصدد الحكاية فإذا كان بصدد الحكاية واقعاً كان الاستعمال صحيحاً وإلّا كان غلطاً.

نعم، لو كان ظهور حاله لا يقضي كونه بصدد الحكاية كما إذا طلب منه أن يأتيهم بجملة فيها مبتدأ وخبر فقال: زيد قائم فهذه لا تتصف لا بالصحّة ولا الغلط، فافهم.

وبعبارة أُخرى، إنّ الهيئة للجملة الخبرية قد وضعت لإفادة المخاطب أنّ المتكلّم بصدد الإخبار بهذه النسبة، فإذا نطق بها وكان بذلك القصد فهي صحيحة؛ لمطابقتها لمدلولها وإلّا فهي غلط، فالصدق والكذب تابع للمدلول وهو المحكيّ لا للدلالة،

فإنّها متحقّقة على كل تقدير؛ ضرورة دلالتها على كون المتكلّم قاصداً للحكاية على كلّ تقدير، كان قاصداً واقعاً أم لا، ولكنّ المحكي إن كان واقعاً في الخارج كان صادقاً، وإلّا كان كاذباً، فافهم.

وأمّا هيئة الأفعال بل جميع المشتقّات فإنّ الأفعال بل جميع المشتقّات مشتملة على مادة وهيئة، فأمّا المادّة فقد ذكر جمع من النحاة أنّها الفعل الماضي، كما ذكر جمع آخر أنّه المصدر، وذكر جمع آخر أنّه اسم المصدر.

والتحقيق بطلان هذه الأقوال كلّها؛ لأنّ المادّة يلزم أن تكون بمعناها متحقّقة في جميع ما هي مادّة له، ومعلوم أنّ الفعل الماضي له خصوصية لا تتحقّق تلك الخصوصيّة في الفعل المضارع، كما أنّ المصدر واسم المصدر كذلك؛ فإنّ المعنى الحدثي إن لوحظ وجوده في غيره وكونه حالة لغيره وأنّ وجوده هو الوجود في غيره فهو المصدر، وإن لوحظ غير منتسب إلى غيره بل لوحظ هو في نفسه فهو اسم المصدر، فالأوّل مشروط بكونه ملحوظاً حالة للغير، والثاني مشروط بعدم لحاظه حالة لغيره، بل مشروط بلحاظه في نفسه، فكلّ منهما قد أُخذت فيه خصوصيّة غير موجودة في الآخر فضلاً عن بقيّة المشتقّات، فكيف يصير أصلاً لها؟

وبالجملة، فمادّة المشتقّات هي هذه الحروف الغير المتهيئة بهيئة غير التقديم والتأخير، والمعنى الذي يكون لها هو المعنى الكلّي لا بشرط المقسمي المتجرّد عن كلّ قيد حتّى عن قيد تجرّده عن القيود، فتلك الحروف المعلومة كالضاد والراء والباء بهذا المعنى المتجرّد عن كلّ قيد هي أصل المشتقات.

وأمّا الهيئات فهيئة المصدر واسم المصدر قد علم وضعهما لأيّ شيء، وأمّا فعل الماضي فتارة يسند إلى المجرّدات فيقال: علم الله، وأُخرى إلى نفس الزمان فيقال: مضى أمسِ بما فيه، وثالثة إلى الزمانيات كما في قولنا: قال زيد أو قام عمر، والموضوع له في الجميع واحد وهو كون الناطق بها قاصداً حكاية تحقّق الفعل المنسوب سابقاً، فتارة يكون السبق مطلقاً كما في قام زيد، وأُخرى يكون مقيّداً

كما في قولك : يجيء زيد بعد سنة وقد ضرب قبله بأيام، فإنّ السبق هنا مقيّد بالمجيء بعد سنة، فإنّ الظاهر أنّ هذا الإطلاق أيضاً حقيقي ليس فيه تجريد ومجازية أصلاً إذ إنّ هذا المعنى معنى جامع بين هذه الأمثلة بأسرها؛ إذ لم يؤخذ فيما وضعت له الهيئة تحقّق الفعل في زمان قبل النطق حتّى نحتاج إلى التجريد في الإسناد إلى نفس الزمن؛ لأنّ الزمن لا يتحقّق في الزمن وإلّا لتسلسل، كما أنّه لم يؤخذ فيه الزمن حتّى يكون الإسناد فيه إلى الله في : علم الله، وقال الله مفتقراً إلى التجريد؛ لأنّ علمه عين ذاته وبعض أقواله كذلك فلا تتحقّق في زمان أصلاً كما ذهب إليه بعضهم[1].

نعم، إذا كان الفعل زمانيّاً وقد أُسند إلى زماني فلازمه التحقّق في زمان قبل النطق إلّا أنّ ذلك ليس مدلولاً لنفس الفعل إلّا بالملازمة العقليّة نظير قولنا : زيد شرب السمّ؛ فإنّ لازمه العقلي أنّه مات ولكنه ليس مدلولاً له، وأمّا نفس فعل الماضي فلا دلالة له على الزمان أصلاً، ولعلّ هذه الملازمة العقليّة في بعض الأفعال الماضيّة هي التي دعت النحاة إلى أخذ الزمان في مفهوم الفعل.

وأمّا فعل المضارع فهيئته إنّما تدلّ على كون المنسوب إليه الفعل متلبّساً به حال النطق، ففعل المضارع إنّما تدلّ هيئته على كون المتكلّم قاصداً الإخبار عن تلبّس المنسوب إليه الفعل حال النطق، وإذا جيء بالسين أو سوف فهو يدلّ على كون المتكلّم قاصداً للحكاية عن أنّ المنسوب إليه الفعل يتلبّس فيما يأتي من الزمن قريباً أو بعيداً بالفعل.

وأمّا هيئة بقيّة المشتقّات فإنّما تدلّ على كون المتكلّم بها قاصداً الحكاية عن ذات مبهمة من كلّ شيء إلّا من حيث إنّها متلبّسة بالمبدأ على أحد أنحاء التلبّسات من كونها مصدّرة أو واقع عليها أو كونها آلة للإصدار أو اسم زمان لصدور أو مكان أو غير ذلك، وحديث كون المشتقّات بسيطة المفهوم سيأتي تضعيفه أو توجيهه إن شاء الله تعالى في المشتّق.

---

(١) لم نعثر عليه.

فالهيئة في جميع ما ذكر من المعاني الحرفيّة، وهي دالّة على تضييق ذلك المعنى الكلّي المهمل الذي هو الماهيّة اللابشرط المقسمي المعبّر عنها عندنا بالماهيّة المهملة حتّى عن قيد الإهمال، فتارة تضيّقه الهيئة بنحو يكون تحقّق النسبة المحكيّ قبل النطق، وأُخرى حاله، وأُخرى بنحو يكون مصدراً للمعنى، وأُخرى واقعاً عليه، وأُخرى حادثاً به، وأُخرى مظروفاً له زماناً أو مكاناً وغير ذلك من المشتقّات.

وأمّا فعل الأمر فلمّا كانت مادّته إنّما تدلّ على الماهيّة المجرّدة عن جميع الخصوصيّات حتّى خصوصيّة كونه متعلقاً للبعث والزجر فهيئته تدلّ على أنّ هذه الماهيّة التي كانت قابلة لأن تكون متعلّقاً للبعث وأن لا تكون متعلّقاً له قد انتقلت من قابليّتها لتعلّق البعث إلى فعليّة تعلّق الطلب بها والبعث نحوها، ولا يخفى أنّ الفرق بينها وبين الفعل الماضي والمضارع واضح؛ ضرورة أنّ هيئتهما إنّما تدلّ على كون المتكلّم في مقام الحكاية والإخبار عن الخارج، ومن هنا يتّصف بالصدق والكذب بلحاظ مدلولها وهو متعلّق الحكاية، وهذا بخلاف فعل الأمر فإنّه ليس حاكياً عن أمر خارجي؛ ضرورة أنّه ليس إلّا طلب الفعل وليس وراءه أمر ليتّصف بالصدق والكذب.

إذا عرفت هذا عرفت معنى قول الأمير عليه السلام على ما نسب إليه من أنّ الفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى أي ما أنبأ عن انتقال تلك المادّة المهملة القابلة لتعلّق الطلب بها وعدمه، والقابلة للتحقّق سابقاً وعدمه، والقابلة للتحقّق فعلاً وعدمه قد خرجت عن هذه القابلية إلى فعليّة أحد الطرفين وهو التعلّق والتحقّق في الإيجاب وعدمهما في النفي.

لا يقال: عليه فالأفعال إنّما تدلّ على التضييق فلا حاجة إلى تثليث الأقسام؛ لأنّا نقول إنّ التضييق هنا غير التضييق في الحروف؛ فإنّ التضييق في الحروف تضييق في المفهوم مع قطع النظر عن الإمكان وعدمه، فقولنا القيام على السطح مقيّد

بنوع من أنواع القيام بحسب مفهومه مع قطع النظر عن إمكانه فضلاً عن وقوعه خارجاً؛ ولهذا قد يكون خبره مستحيل أو غير واقع. وهنا تضيّق في الواقع والخارج ونفس الأمر مع قطع النظر عن المفهوم، فتأمّل.

نعم، يبقى هنا أمران:

أحدهما: أسماء الأفعال فإنّها تدلّ على نفس ما يدلّ عليه فعل الأمر.

والجواب: أنّ اسم الفعل ليس له مادّة وهيئة وإنّما هو اسم؛ لدخول التنوين عليه كما في رويداً وحيث إنّ معناه معنى الفعل سمّي اسم فعل.

الثاني: الجملة الاسمية كما في زيد قائم فإنّها أيضاً دالّة على حركة المسمّى وخروج القيام المبهم عن قابليّة الصدور وعدمه إلى فعليّة أحدهما.

والجواب: أنّ ما ذكر وإن كان صحيحاً إلّا أنّ كلام الأمير عليه السلام إنّما هو في تقسيم الكلمة والجملة الاسمية ليست كلمة فلا إيراد.

الفرق بين الخبر والإنشاء

ذكر جماعة[1] أنّ الفرق بين الخبر والإنشاء أنّ الخبر حاك عما في الخارج والإنشاء موجد لمعناه بعد أن لم يكن. وذكر صاحب الكفاية قدس سره[2] أنّ الموضوع له في الخبر والإنشاء واحد وإنّما الاختلاف في الدواعي، ففي مثل لفظ: بعت أو هي طالق وأشباههما إن استعملت بداعي الإخبار كانت إخباراً وإن استعملت بداعي الإنشاء كانت إنشاءً، وإنّما الموضوع له فيهما هو ثبوت النسبة.

ولا يخفى عليك أنّه قد ظهر لك أنّ الموضوع له في الجملة الخبرية ليس ثبوت النسبة وإنّما هو قصد الحكاية كما تقدّم، وأنّ دلالتها على قصد الحكاية لا تتّصف

---

(١) منهم المحقّق العراقي في نهاية الأفكار ١ و ٢ : ٥٦ ـ ٥٨.

(٢) كفاية الأُصول : ٢٧ و ٨٦.

بالصدق والكذب وإنّما تتّصف بالوجود والعدم؛ لأنّ التعهد إنّما كان أنّه إذا أراد إبراز قصد الحكاية يتكلّم بقوله: زيد قائم، فإذا نطق بها ولم يكن قاصداً للحكاية كان غالطاً، نظير من نطق بزيد وأراد عمراً فهو غالط. فهو إن لم يكن قاصداً للحكاية عن تحقّق قيام زيد خارجاً ومع ذلك تكلّم بقوله: زيد قائم فهو غالط ومستعمل للّفظ في غير ما تعهّد به، وإنّما يتّصف الخبر بالصدق والكذب بلحاظ المدلول لا بلحاظ الدلالة، ضرورة تحقّقها عند النطق بالجملة على كلّ تقدير، فالجملة الإنشائيّة من ناحية إبرازها اعتبار المعتبر النفساني مثل الجملة الخبرية، غير أنّها تفارق الجملة الخبرية في أنّ في الجملة الخبرية وراء إبراز قصد الحكاية خارجٌ متعلّق للحكاية يتصف بالصدق والكذب من جهته، وهذا بخلاف الجملة الإنشائيّة فإنّه ليس وراء إبراز الاعتبار أمر آخر كي يتّصف الإنشاء بالصدق والكذب من جهته، فهما من ناحية دلالتهما على إبراز قصد الحكاية والاعتبار النفساني متساويان لا يتّصفان بالصدق ولا بالكذب، والخبر باعتبار أنّ وراء قصد الحكاية أمرٌ آخر خارجي وهو متعلّق الحكاية يتّصف بالصدق والكذب، لكن الإنشاء باعتبار أنّه ليس وراء الاعتبار أمر آخر لا يتّصف بهما. وممّا يدلّ على اختلاف الخبر والإنشاء معنى وليس الاختلاف بالدواعي عدم صحّة استعمال الجملة الاسمية في الطلب الإنشائي، ولو كان الاختلاف في الداعي فقط للزم أن يصحّ ذلك.

وأمّا حديث أنّ الإنشاء موجِدٌ[1] فهو صرف لقلقة لسان؛ لأنّ الإيجاد الحقيقي لمعناه غير متحقّق قطعاً؛ إذ ليس من الجواهر والأعراض، والوجود الاعتباري عند المعتبر قائم بنفسه، نطق باللفظ أم لا، واللفظ مبرز لذلك الاعتبار، والوجود الاعتباري عند العقلاء أو عند الله وإن تحقّق بتلفّظ المتكلّم بهذا اللفظ لكنّه إذا كان قاصداً لمعناه والكلام بعدُ في المعنى الذي يقصد، فافهم.

---

(١) أجود التقريرات ١ : ٣١.

في وضع اسم الإشارة والضمائر والموضوع له فيها

ذكر الآخوند ﷺ[١] أنّ الضمائر وأسماء الإشارة الموضوع له والمستعمل فيه كالوضع عامّ، والخصوصيّة إنّما نشأت من قبل الاستعمال كالمعنى الحرفي بالنسبة إلى المعنى الاسمي، فكما أنّ الاختلاف بينهما من جهة لحاظ الآلية والاستقلالية، وهما إنّما يكونان ناشئين من قِبل الاستعمال، كذلك المقام فالموضوع له في «هذا» هو مفهوم المفرد المذكّر والخصوصيّة الموجودة للمشار إليه إنّما تنشأ من قبل الاستعمال.

ولا يخفى عليك ضعفه، فإنّا لو سلّمنا ما ذكره في المعنى الحرفي والاسمي من كون المعنى متّحداً والاختلاف في اللحاظ، لا نسلّم ما ذكره هنا؛ وذلك لأنّ اللحاظ من ضروريات استعمال اللفظ في المعنى ولكن خصوصية الإشارة في المقام ليست من ضروريات استعمال اللفظ في المعنى، فلابدّ أن تكون هذه الخصوصيّة ناشئة من خصوصيّة في المعنى الموضوع له اللفظ.

وبما ذكرنا ظهر ما في كلام الميرزا النائيني ﷺ[٢] من أن أسماء الإشارة والضمائر موضوعة للمعاني المشار إليها بنحو يكون قيد الإشارة خارجاً والتقييد داخلاً، فإنّه ما المراد بالمعنى المشار إليه؟ فإن أُريد من المشار إليه كون اللفظ مستعملاً فيه فهذا غير مختص بأسماء الإشارة والضمائر، بل هو سار في كلّ لفظ بالإضافة إلى معناه، وإن كان هناك غير الاستعمال فالكلام في تشخيصه.

وقد ذكر بعض المحققين[٣] أنّ اسم الإشارة والضمير موضوعة للمعاني التي يشار إليها باليد أو الرأس أو العين أو غيرها من الأعضاء بنحو يكون معنى «هذا» المفرد

---

(١) كفاية الأُصول : ٢٧.

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢١.

(٣) نهاية الدراية ١ : ٦٤.

المذكّر المشار إليه بأحد الأعضاء، فالإشارة دخيلة في المعنى وجزء منه* وهذا حسن لو كان أسماء الإشارة مستعملة في الأشياء الحسيّة، أمّا إذا كانت هي والضمائر قد تستعمل في الحسيّات كزيد وعمرو وقيامهما ودارهما، وقد تستعمل في غيرها كما في استعمالها في العقليّات مثل أن يقال: إمّا أن يكون الأمر كذا أو كذا، فعلى الأوّل فذلك غير صحيح وعلى الثاني فهو صحيح مثلاً، فقد استعمل اسم الإشارة والضمير في أُمور عقليّة فأين المعنى المشار إليه بالأعضاء؟

والتحقيق أن يقال: إنّ أسماء الإشارة والضمائر موضوعة لنفس الإشارة ليس إلّا، فهي قائمة مقام اليد التي يشار بها، فكما يمدّ الإنسان يده إلى دار زيد فيقول دار زيد كذلك يبدّل مدّ يده بالنطق بـ«هذه» مثلاً، فهي موضوعة بإزاء نفس الإشارة، والإيماء والإشارة في قبال التصريح، ومنه الإيماء بدل الركوع والسجود للعاجز عنهما، فكأنّه حين كان يركع ركوع الصحيح يصرّح بالركوع ولكنّه الآن حيث إنّه عاجز يومي ويشير إليه، فهي والضمائر موضوعة لنفس الإشارة بدل مدّ الإصبع كما ذكرنا ذلك، ومن حيث إنّها للإشارة والإشارة ـ كما ذكرنا ـ في قبال التصريح سمّيت بالألفاظ المبهمة ويوضّحها عطف البيان المذكور بعدها. كما يقال جئني بهذا الرجل فهو بيان لما أُبهم فيها.

لا يقال: إنّه إذا كان موضوعاً لنفس الإشارة المجرّدة عن المعنى فكيف يصحّ حمل زيد عليه فيقال: هذا زيد مثلاً؟ إذ إنّ زيداً ليس نفس الإشارة، بل هو المشار إليه، فلابدّ من أن يكون لفظ «هذا» موضوعاً للمعنى المشار إليه.

لأنّا نقول: إنّها موضوعة للإشارة الفانية في المشار إليه فهي طريق إليه، نظير الإشارة باليد وقول: دار زيد فهل ترى أنّك تحمل دار زيد على اليد؟ كلّا بل يُحمل لفظ دار زيد على المشار إليه؛ إذ اليد ليست هي دار زيد.

(*) قد اختار الأُستاذ في دورته اللاحقة هذا القول واستضعف ما ذكره تحقيقاً بعد ذلك.

وبالجملة، فمن رجع إلى الوجدان ظهر له أنّ لفظة «هذا» موضوعة لنفس الإشارة كما قال ابن مالك: بذا لمفرد مذكّر أشر...[١] إلى آخره.

في أنّ الاستعمال المجازي بالوضع أم بالطبع ؟

لا ريب في كون الألفاظ محتاجة في الدلالة على معانيها الحقيقيّة إلى وضع وليست دلالتها بذاتها كما ذهب إليه الصيمري[٢] وقد تقدّم الكلام فيه. وإنّما الكلام في أنّ نفس هذا الوضع للمعنى الحقيقي ـ بأيّ معنى فسّرنا الوضع من التعهّد أو الوجود التنزيلي أو غيرهما ـ هل هو كافٍ في الاستعمال المجازي، بمعنى أنّ أيّ معنى ناسب ذلك المعنى الحقيقي يجوز فيه الاستعمال، أم لابدّ من الوضع لذلك؟ الظاهر أنّ الوجدان مساعد على عدم الاحتياج إلى الوضع وأنّه دائر مدار الاستحسان الطبعي، ففي كلّ مورد استحسن الطبع الاستعمال لمناسبة يجوز وإن لم يكن وضع، وإن لم يكن استحسان طبعي لم يجز وإن وضع الواضع ورخّص، مثلاً يقال: فلان سلمان زمانه ولا يتوقّف بعد فرض المشابهة في التقوى إلى رخصة من واضع لفظ سلمان اسماً لسلمان الفارسي، ويؤيّده أنّ هذه الاستعمالات في جميع اللغات جارية بالنسبة إلى لفظة لفظة، ويبعد أن يتّفقوا جميعاً على المعنى المجازي ووضعه مع اختلافهم في الوضع للمعنى الحقيقي، فافهم.

قد أفاد في دورته اللاحقة أنّ هذا الكلام الذي ذكره صاحب الكفاية ﷺ[٣] وغيره موقوف على أمرين:

---

(١) البهجة المرضيّة: ٥٨.

(٢) الفصول الغرويّة: ٢٣ س ٢٠.

(٣) كفاية الأُصول: ٢٨.

أحدهما : أن يكون هناك استعمال مجازي بحيث يكون اللفظ مستعملاً في معنى غير معناه الحقيقي، أمّا إذا ادّعي ـ كما عن السكاكي[١] ـ أنّه مستعمل في معناه الحقيقي المطبّق على فرده الادّعائي بحيث لا يكون المجاز في الكلمة بل في خصوص الاسناد؛ ولذا يفيد المبالغة كما هو غير بعيد فلا مجال حينئذ لهذا الكلام؛ إذ ليس حينئذ استعمال في معنى غير ما وضع له حقيقة.

الثاني : أن لا يكون كلّ استعمال مسبوقاً بالوضع والتعهّد كما ذكرنا، أمّا إذا بنينا على أن كلّ مستعمل واضع؛ لأنّ الوضع هو التعهّد بأنّه متى أراد هذا المعنى استعمل هذا اللفظ ليكون اللفظ مبرزاً لذلك التعهّد، فيكون متعهّداً أنّه إذا أورده مقروناً بالقرينة يريد المعنى الآخر فلا مجال لهذا الكلام أيضاً.

استعمال اللفظ في نوعه وجنسه وفصله ونفسه

ذكر صاحب الكفاية ﷺ[٢] أنّ استعمال اللفظ في نوعه كما في : زيد لفظ، وفي صنفه كما في : زيد في ضرب زيد فاعل إذا لم يقصد شخصه، وفي مثله كما في المثال إذا قصد شخصه لا يحتاج إلى وضع، بل هو أمر طبعي، فهو حسن طبعاً ومع حسنه طبعاً لا يحتاج إلى رخصة من قبل الواضع؛ ولأنّ العلقة بين اللفظ ونوعه وصنفه ومثله أكيدة جداً، فهي آكد من العلقة الوضعيّة في المعاني الحقيقيّة فضلاً عن المجازات؛ لأنّها بنفسها حاضرة في الكلام وبينها وبين النوع والصنف مناسبة ذاتيّة، فهي أقوى من المناسبة العرضيّة الحاصلة بالوضع فلهذا كانت أقوى.

ثمّ إنّه ﷺ تردّد في أنّ استعمال اللفظ في شخصه هل هو كذلك أم لا؟ واختار أنّه كذلك أيضاً، بعد ردّ ما ذكره صاحب الفصول[٣] من اتّحاد الدالّ والمدلول أو تركّب

---

(١) شرح المختصر : ٦١.

(٢) كفاية الأُصول : ٢٩.

(٣) الفصول الغرويّة : ٢٢.

القضيّة من جزأين بكفاية المغايرة الاعتبارية، وكون التركّب من جزأين إنّما يكون إذا لم يكن شخص اللفظ بنفسه موضوعاً، أمّا إذا كان بنفسه موضوعاً فلا يلزم تركّبها من جزأين، وقد استدلّ صاحب الكفاية[١] على ما ذكره ـ من كون صحّة الاستعمال بالطبع لا بالوضع ـ بصحّته في المهملات أيضاً كما في ديز في قولنا: ديز مهمل أو لفظ، ولو كان بالوضع للزم الوضع في المهملات أيضاً وهو باطل.

ونحن نقول: إنّ إطلاق اللفظ على نوعه وصنفه ومثله وشخصه ليس من باب الاستعمال أصلاً كي يقع الكلام في أنّه بالطبع أم بالوضع، وبيان ذلك موقوف على مقدّمتين:

إحداهما: أنّ الاستعمال سواءً كان وجوداً تنزيلياً للمعنى أو علامة دالّة عليه كما ذكرنا إنّما يكون من حيث إنّ إخطار المعنى في ذهن المخاطب لا يمكن في كثير من الموارد إلّا بذكر اللفظ المختص به، كما في الأُمور العقلانيّة وكما في الأشياء الغائبة عن مجلس المخاطبة مثلاً، فالوضع من المنن الإلهية على البشر لبيان مقاصدهم، وإليه ـ والله العالم ـ الإشارة بقوله: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[٢] فتقول: زيد سافر في هذا اليوم، فبمجرّد النطق بلفظ زيد يرتسم في ذهن السامع ذاته فيحمل عليه المحمول المذكور وهو السفر في هذا اليوم وكذا غيره، وحينئذ فاستعمال اللفظة الخاصّة إنّما هو لإخطار ذلك المعنى في ذهن المخاطب، فإذا أمكن إخطار المعنى بغير الاستعمال بذكر نفس ما يحمل عليه المحمول من غير واسطة فلا حاجة إلى الاستعمال حينئذ.

المقدّمة الثانية: إنّ المعاني الحرفية كما ذكرنا إنّما هي غالباً تضييقات للمعاني الاسميّة، وحينئذ فكما أنّ الإنسان إذا أراد حصّة خاصّة من الصلاة يقول: الصلاة في المسجد حكمها كذا، أو الصلاة الجهريّة، فبالهيئة الوصفيّة التي هي معنى حرفي

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٩.

(٢) الرحمن: ٤.

أيضاً يضيّقها ويبيّن إرادة الحصّة الخاصّة وأنّ المصلحة قائمة بها، وقد تكون المصلحة قائمة بالطبيعي من حيث هو فيقال: الصلاة خير موضوع فمن شاء استقلّ ومن شاء استكثر[1] بلا تقييد بحرف أو هيئة.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين عرفت أنّ إطلاق اللفظ على نوعه وصنفه ومثله وشخصه ليس من باب الاستعمال أصلاً؛ لأنّه في إطلاقه وإرادة نوعه وطبيعته نفس الطبيعة تحضر في الذهن، كما في قولك: زيد ثلاثي؛ فإنّ زيد بنفسه ينتقل إلى ذهن السامع، وبما أنّه فرد والطبيعي موجود في ضمن أفراده ينتقل الذهن إلى الطبيعي أيضاً، فهو بنفسه موجود في الذهن بلا واسطة شيء من الأشياء، وكذا في إطلاقه وإرادة شخصه أيضاً نفسه ينتقل إلى الذهن؛ إذ المفروض أنّ نفس المحكوم عليه قد أُحضر في الذهن فأيّ حاجة إلى الاستعمال؟

وأمّا إطلاقه على الصنف أو المثل فتذكر الطبيعة أولاً فيقال: زيد ثمّ تضيّقه بواسطة حرف الجر أو الهيئة الوصفيّة حسب ما تريد من التضييق لذلك الكلّي من صنف أو مثل، فتقول: زيد الواقع بعد ضرب فاعل مثلاً، أو زيد في ضرب زيد فاعل إذا قصدت شخصه في المثال المذكور.

فقد ظهر أنّ هذه الإطلاقات ليست من باب الاستعمال أصلاً وإلّا فلا يمكن صحّة الاستعمال في الإطلاق على الشخص؛ ضرورة أنّ الشيء لا يكون وجوداً تنزيليّاً لنفسه؛ لكونه وجوداً حقيقيّاً ولا يكون علامة لنفسه أصلاً، فافهم، لا لما ذكره صاحب الفصول[2] لاندفاعه بكفاية المغايرة الاعتباريّة وكون القضية التي يلزم تركّبها من جزأين لولا الاستعمال هي غير القضيّة اللفظيّة، وأمّا القضيّة اللفظيّة فالجزء الثالث لها نفس اللفظ فأين التركّب من جزأين؟ وبهذا ظهر فساد ما يورد علينا من جهة إنكار الاستعمال.

---

(١) مستدرك الوسائل ٣: ٤٣، الباب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٩.

(٢) الفصول الغرويّة: ٢٢.

(وإذا بنينا على أنّ الإطلاق استعمالٌ فما ذكره صاحب الفصول في الشقّ الأوّل من الترديد متين لا يردّه ما في الكفاية[١] من كفاية المغايرة الاعتباريّة، فبما أنّه صادر من لافظه دالّ، وبما أنّه مرادٌ مدلول؛ وذلك لأنّ كلّ فعل يصدر من المكلّف لابدّ أن يكون مراداً إذا لم يكن بالقهر كقيامه أو قعوده وغيرهما ولم يكن طبعيّاً أيضاً، فجهة كونه مراداً هي جهة صدوره لا غيرها. وكذا لا يردّه ما ذكره بعض المحققين[٢] من عدم البأس بوحدة الدالّ والمدلول؛ لأنّ التضايف ليس من التقابل دائماً، بل قد يكون من التقابل وقد لا يكون منه، كما دلّ الله على ذاته بذاته فهو دالّ ومدلول، وكعلم زيد بنفسه فهو عالم ومعلوم؛ وذلك لأنّ هذا وإن كان صحيحاً إلّا أنّه في غير باب الاستعمال، أمّا باب الاستعمال فلايمكن أن يدلّ اللفظ على نفسه)[٣].

في تبعيّة الدلالة للإرادة وعدمها

اللفظ له دلالة على معناه توجب تصوّر معناه متى صدر هذا اللفظ، فمتى سمع السامع لفظ السيف مثلاً يحضر في ذهنه معناه، سواءً صدر ذلك الصوت من إنسان أو من اصطكاك الحجر بالحجر، وهذه الدلالة هي الدلالة التصوريّة.

وهناك دلالة أُخرى وهي دلالة اللفظ على كون الناطق به مريداً لإفهام معناه للمخاطب، سواء في ذلك أن يتلفّظ بلفظ مفرد أو جملة تركيبية، فهو متى نطق بلفظ مفرد يفهم أنّه في صدد إبراز كونه مريداً لذكره، وإن تلفّظ بجملة فهو مبرز لكونه في مقام الإخبار على ما حقّقناه في مفاد هيئة الجملة الخبرية، وهذه الدلالة تسمّى بالدلالة الاستعماليّة أو التصديقيّة في اصطلاح المشهور.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٩.

(٢) نهاية الدراية ١: ٦٥.

(٣) ما بين القوسين من اضافات الدورة اللاحقة.

وهناك دلالة ثالثة وهي دلالة الألفاظ على كون المتكلّم مريداً للإخبار وبصدده بإرادة جدّيّة لا هازلاً أو كان في سخرية. ولا ريب في أنّ هذه الدلالة الثالثة إنّما هي ببناء العقلاء وليست بوضع فهذه الدلالة الثالثة أجنبيّة عن محل الكلام، وإنّما الكلام في أنّ دلالة اللفظ الوضعيّة بإزاء المعنى الأوّل أم بإزاء الثاني، وأنّ العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى الذي ذكرناه أوّلاً أم بين اللفظ والمعنى الثاني؟ ذهب المشهور إلى كون العلقة بين اللفظ والمعنى التصوّري، فهو يدلّ على معناه بالدلالة التصوريّة، وذهب الشيخ الرئيس[1] والمحقق الطوسي[2] إلى الثاني وهو الذي يقتضيه النظر الدقيق.

بيان ذلك: أنّا ذكرنا أنّ ظاهر حال الناطق أنّه في صدد إفهام ما ينطق به فدلالته على المعنى تابعة لإرادته منه؛ إذ لو لم يرد المعنى لم تكن الدلالة الاستعماليّة متحقّقة أصلاً، بل على ما ذكرنا من معنى الوضع وأنّه التعهد والالتزام لابدّ من كون العلقة الوضعية كما ذكرنا؛ إذ لا معنى لأن يتعهّد الواضع أنّ اللفظ دالّ على معناه وإن صدر بغير شعور واختيار؛ ضرورة أنّ دلالته حينئذ ليست باختيار الواضع حتّى يتعهّد بها.

وما يقال من أنّا نتصوّر المعنى وإن صدر اللفظ من اصطكاك الحجرين فهو مسلّم إلّا أنّ هذه الدلالة هي الدلالة الأُنسية وهي لا تتبع الوضع، بل لو صرّح الواضع بأنه يضعها للمعنى المراد للمتكلّم لم تزل تلك الدلالة الأُنسية ولو صدر اللفظ من اصطكاك الحجرين، مضافاً إلى أنّ حكمة الوضع كما أسلفنا ذلك هي التفهيم ليس إلّا، فلابدّ من كون دلالتها موقوفة على تحقّق قصد التفهيم.

---

(١) راجع الشفاء: قسم المنطق، المقالة الأُولى من الفنّ الأوّل، الفصل الثامن: ٤٢ ـ ٤٣.

(٢) انظر الجوهر النضيد: ٨.

وما ذكره الآخوند ﷺ[١] من لزوم التجريد وكون الإرادة ناشئة من الاستعمال فلا تؤخذ في المستعمل فيه وهو المعنى، وكون الوضع حينئذ في الجميع عامّاً والموضوع له خاصّاً إنّما يتمّ لو أخذ الإرادة جزءاً من المعنى، وليس كذلك بل المراد أنّ العلقة الوضعية إنّما تحقّقت حال الإرادة، بمعنى أنّ التعهّد إنّما صار بين اللفظ وإرادة تفهيم المعنى، لا أنّ اللفظ موضوع للمعنى المراد كي يتمّ ما ذكر. وأمّا بناء على كون الوضع علامة أو وجوداً تنزيلياً فبقرينة أنّ المقصود منه التفهيم يعلم أنّ إرادة الإفهام ملحوظة أيضاً فيه.

هل للمركّبات وضعٌ أم لا؟

إن أُريد من وضع المركّبات أنّ المركب موضوع بوضع غير وضع مفرداته فهذا لا يليق بكلّ عاقل أن يدّعيه؛ لأنّ المركبات لا تتناهى كما هو معلوم والوضع لغير المتناهي غير متناهٍ، فلا يستطيع البشر الوضع لها.

وثانياً: أنّ الوضع كما قرّرناه للتفهيم والتفهّم ومعلوم عدم توقّفهما على أكثر من وضع المفردات؛ لأنّ الإنسان بعد اطّلاعه على وضع المفردات يؤدّي مقصوده بها من غير توقّف.

وثالثاً: أنّا نرى الناس في مقام إبراز مقاصدهم بالمركّبات لا يتوقّفون حتّى يعلموا أنّ العرب أو الفرس أو الترك قد وضعوا هذا المركّب ونطقوا به أم لا، بل يبرزون مقاصدهم بغير توقّف.

وإن أُريد بوضع المركّبات وضع الهيئة التركيبيّة فهذا النزاع له وجه؛ إذ حينئذ يكون النزاع في أنّ ما دلّت عليه الجملة الخبرية من ثبوت النسبة أو كون المتكلّم بصدد إبراز الإخبار والحكاية مستند إلى أيّ وضع؟ هل هو مستند إلى «هو»

---

(١) كفاية الأُصول: ٣١.

المضمر في الخبر أو إلى الهيئة؟ والظاهر استنادها إلى الهيئة وكون هيئة الجملة الخبرية موضوعة لإبراز قصد حكاية المتكلّم.

ثمّ لا يخفى أنّ الميرزا النائيني ﷺ[1] قصّر الكلام على الجملة الاسمية، والظاهر سريانه إلى الجملة الفعلية أيضاً؛ فإنّا نستفيد من الجملة الفعليّة معان لا نستفيدها من المفردات كما في الحصر في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ وكون الفاعل المتقدّم في: ضرب موسى عيسى في كل اسمين قدّرت عليهما الحركات الإعرابية، وغيرها من كون المتكلّم بصدد قصر الصفة على الموصوف أو العكس في قولنا: القائم زيد أو زيد القائم، وغيرها، وهذه المعاني لم تكن المفردات مفيدة لها فلابدّ من كون الهيئة التركيبية موضوعة لذلك.

وقد ذكر الآخوند ﷺ[2] التعبير بالوضع النوعي بالنسبة إلى الهيئات والشخصي بالنسبة إلى المادّة، وأشكل بعضهم[3] على هذا الاصطلاح بأنّ المراد من النوعيّة إن كان الوجود في غير الشخصي فهو سار في المادّة والهيئة؛ إذ كما أنّ الهيئة لا تخصّ «ضارب» بل تسري في «قائم»، كذلك مادّة «ضرب» لا تخصّ هيئة «ضارب»، بل تجري في «ضرب ويضرب» وغيرها، فلا وجه للتعبير عن بعضها بالنوعي وعن الآخر بالشخصي.

والظاهر أنّ المراد أنّ الهيئة لما لم يمكن تصوّرها إلّا في ضمن مادّة فتلك المادّة التي يتصوّرها فيها ليس لها موضوعيّة فمن هنا كان وضع الهيئة نوعيّاً، ولكن المادّة يمكن تصوّرها من دون تكيّفها بهيئة، فيقول: الضاد والراء والباء موضوعة للحديث الفلاني فيكون وضعها لخصوصها فيكون وضعها شخصيّاً.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٤٧.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٢ ـ ٣٣.

(٣) انظر نهاية الدراية ١: ٧٧.

ثمّ إنّ بعضهم[١] ذكر في المركّبات التشبيه والمجاز ومثّل للأوّل بقوله: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً﴾[٢] وللثاني بقولهم: أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أُخرى.

ولا يخفى أنّ التشبيه في المركّبات ممكن سواء كان تشبيهاً بنحو العموم المجموعي لمثله أو بنحو العموم الاستغراقي، يعني يكون كلّ جزء من مضمون أحدهما مشبّهاً بجزءٍ من مضمون الآخر.

وأمّا المجاز فغير متصوّر؛ لأنّ المجاز فرع الوضع ولا وضع لها كما قدّمنا ذلك، وتمثيله بالمثال من باب التشبيه أو الكناية التي تفقد الإرادة الجدّيّة لمدلولها اللفظي.

ولا يخفى أنّ الكلام في علائم الحقيقة والمجاز لا جدوى فيه بعد أن كان المتّبع هو الظهور، سواء كان الظاهر هو المعنى الحقيقي أو المجازي، ولو فقد الظهور فالرجوع إلى الأُصول العمليّة. وحينئذ فالكلام فيه في هذه الظروف الحرجة لا يخلو عن إشكال فلهذا أعرضنا عن الخوض فيه.

في الحقيقة الشرعيّة

ولا يخفى أنّا نجمل الكلام في الحقيقة الشرعيّة؛ لعدم الفائدة المهمّة بها؛ إذ ما ذكروه[٣] فائدة لها من لزوم حمل الألفاظ المشكوكة المراد على المعنى الشرعي على القول بالثبوت، أو اللغوي أو التوقّف على القول بعدم الثبوت إنّما تتمّ حيث يكون جهل بالمراد، وليس؛ إذ القرآن معلوم مراداته والأخبار النبويّة إنّما تردنا غالباً على لسان الأئمة، وثبوت الحقيقة المتشرعيّة غير قابلة للإنكار عند أصحاب النبي ﷺ في زمانه فضلاً عمّا تأخّر عنه من الزمان.

---

(١) أجود التقريرات ١ : ٤٨.

(٢) البقرة : ١٧.

(٣) كفاية الأُصول : ٣٧.

الوضع التعييني والتعيُّني

ثمّ إنّ الوضع قد يكون تعيينيّاً، وقد يكون تعيّنياً والوضع التعييني على قسمين: فإنّه تارة يكون بأن يصرّح الواضع بأنّه قد وضع اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني، وهذا القسم من التعييني مقطوع العدم؛ إذ لو وضع النبي ﷺ هذه الألفاظ للمعاني المخترعة لنقل ذلك إلينا متواتراً ولا أقلّ من الآحاد، ولم يرد ذلك أصلاً.

وقياسه على نصّ الخلافة باطل، أمّا أولاً فلأنّ نصّ الخلافة لعليّ يوم الغدير قد زاد على التواتر من طرق أبناء العامّة فضلاً عن الخاصّة.

وأمّا ثانياً فلأنّ القياس مع الفارق؛ لوجود دواعي الإخفاء هناك ليتمّ مرامهم، وليس لهم غرض في إخفاء وضع الألفاظ لمعانيها.

وتارة يكون الوضع التعييني بالاستعمال، بأن يضع مستعملاً بالقرينة، وهذا أمر ممكن.

وما زعمه الميرزا النائيني ﷺ[1] رادّاً على الكفاية[2] بأنّ الاستعمال يقتضي كون اللفظ ملحوظاً آلة والوضع يقتضي كون اللفظ والمعنى معاً ملحوظين بنحو الاستقلال، ولحاظ الآليّة والاستقلاليّة للّفظ غير ممكنة، مردود أوّلاً: بأنّ الاستعمال قد يوجب كون اللفظ ملحوظاً استقلالاً أيضاً كما إذا كان الرجل عطشاناً وأراد إفهام شخص آخر أنّه عارف باللغة العربيّة فيقول: أعطني ماءً مثلاً، فهذا اللفظ ملحوظ بكلّ من اللحاظين، الآليّة؛ لعطشه، والاستقلاليّة؛ لكونه مريداً إعلامه معرفته العربيّة لغرض من الأغراض.

وثانياً أنّ الوضع سواء كان عبارة عن الاعتبار النفساني أو جعل اللفظ علامة على المعنى أو وجوداً تنزيلياً له أو تعهّداً هو أمر نفساني، فلا يعقل أن يكون الاستعمال الخارجي محقّقاً له، نعم يكون كاشفاً عن تحقّقه وسبقه وحينئذ فأين اجتماع اللحاظين؟

---

(١) أجود التقريرات ١: ٤٩.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٦.

وبالجملة، فهذا النحو من الوضع التعييني ممكن وقريب جدّاً تحقّقه. ومن هنا ظهر أنّ دعوى تحقّقه قريبة جداً من النبي ﷺ نفسه، كما ظهر بطلان كلام صاحب الكفاية[١] من كونه حينئذ لا حقيقة ولا مجاز؛ للزوم سبق الوضع وهو منتف، ووجه الفساد أنّ سبق الوضع متحقّق فيكون الاستعمال حقيقة.

وبالجملة، فدعوى تحقّق الوضع بهذا النحو قريبة جداً خصوصاً مع ملاحظة انتفاء العلائق المجوّزة للتجوّز غالباً.

ثمّ إنّه لا يتفاوت ثبوت الوضع بهذا النحو بين أن تكون هذه المعاني ثابتة في الشرائع السابقة على شرعنا وبين أن لا تكون ثابتة؛ لأنّ الغرض من ثبوت الحقيقة الشرعيّة هو حمل الألفاظ عليها عند الشكّ، وهذا لا يتفاوت فيه ثبوته في الشرائع السابقة وعدمه حتّى لو كانت هذه الألفاظ مستعملة عندهم، وإنّما المهمّ أن يكون نبيّنا محمّد ﷺ قد عيّن هذا اللفظ لهذا المعنى، سواء عُيّن من قبله له أم لا.

وثانياً أنّ ثبوت هذه المعاني لا يضرّ بثبوت الحقيقة الشرعيّة كما في قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[٢] وقوله: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾[٣] وقوله: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾[٤] لأنّ ثبوت هذه المعاني لا يقتضي استعمال هذه الألفاظ فيها والذي يضرّنا هو ذلك وهو الذي ينفي الحقيقة الشرعيّة، ومعلوم أنّ استعمالهم كان باللغة السريانية والعبرانية وغيرها من اللغات، فما ذكره صاحب الكفاية[٥] لا يخفى عليك ما فيه.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٦.

(٢) البقرة: ١٨٣.

(٣) مريم: ٣١.

(٤) الحجّ: ٢٧.

(٥) كفاية الأُصول: ٣٦.

ثمّ إنه لو لم يثبت الوضع التعييني بنحويه فدعوى الوضع التعيني ـ وهو القسم الثاني من أقسام الوضع ـ قريبة جداً بأن يستعمل اللفظة مجازاً في المعنى مع القرينة ثمّ تشتهر فتفيده بلا قرينة حتّى في لسان نفس الشارع، فإنّ إطلاق لفظ الصلاة منه ﷺ على هذه الأفعال كثيرة جدّاً كما هو معلوم من الأوضاع العرفيّة للأُمور المخترعة عند مخترعيها. ومنع صاحب الكفاية[1] من حصولها في لسانه ممنوع فإنّ استعماله في الإقامة وفي سورة الجمعة عند صلاة الجمعة وفي غيرها من سور القرآن المبارك، بل وغير القرآن من موارد تعليم من أسلم جديداً وغيرها كلّه يورث القطع بحصول الوضع في لسانه، مضافاً إلى أنّ كثرة الاستعمال منه ومن أصحابه مع القرينة حتّى يستغنى عنها كاف في ترتّب الأثر المهمّ، كما ذكرنا من كفاية ثبوت الحقيقة المتشرعيّة وهي ثابتة في زمان الصادقين قطعاً وفي زمان النبي ﷺ اطمئناناً.

---

(١) المصدر نفسه : ٣٧.

في الصحيح والأعمّ

لا ريب في أنّ ألفاظ العبادات عندنا وفي زماننا قد صارت حقائق شرعيّة بلا كلام، ولا إشكال وبما قرّرناه هي حقيقة عند الشارع المقدّس أيضاً إمّا بالوضع بالاستعمال وهو الوضع التعييني أو بالاستعمال مع القرينة حتّى استغنى عنها وهو الوضع التعيني إلّا أنّ الكلام في أنّ ذلك المعنى الذي هو حقيقة عندنا يعني المتشرعة الذي استظهرنا أنّه من قبل الشارع بوضعه كما قدّمنا هل هو العمل الجامع لتمام الأجزاء والشرائط ليكون استعماله في الفاقد بالمجاز والقرينة أم أنّه الأعمّ من الجامع لها والفاقد وهو القول بالأعمّ. وذلك المعنى هو الموضوع له اللفظ؟

وثمرة النزاع التمسّك بالإطلاق عند الشكّ في اعتبار شيء في المأمور به على الأعمّ؛ لصدق الماهيّة، وعدمه على الصحيح؛ للشكّ في صدق الماهيّة؛ لاحتمال دخل المشكوك في الصحّة، فافهم.

ثمّ إنّه على كلّ تقدير لابدّ من جامع ليوضع اللفظ له سواء قلنا بالوضع للصحيح أو قلنا بالوضع للأعم؛ إذ احتمال أن يكون الوضع من قبيل الوضع العامّ والموضوع له خاصّ مقطوع العدم؛ إذ أنّا قد نلحظ اللفظ خالياً من جميع الخصوصيّات ونطلقه عليه من غير فرق بين إطلاقه عليه حينئذ وإطلاقه عليه حيث تلحظ الخصوصيّة، وذلك نظير قولنا: الصلاة معراج المؤمن، والصوم جُنّة من النار.

وثانياً أنّه أيضاً لابدّ له من جامع؛ إذ لولاه كيف يكون الوضع عاماً؟ إذ لابدّ من جامع له يتصوّر كي يتمّ كون الوضع عاماً.

وبالجملة، لابدّ من القول بجامع.

وللميرزا النائيني تقريب[١] في الاستغناء عن الجامع ملخّصه: أنّ اللفظ موضوع للفرد الذي هو في أعلى مراتب الصحّة والكمال، وإطلاقه على غيره ممّا كان صحيحاً كصلاة الجلوس للعاجز من باب تنزيله ادّعاءً منزلة الواجد، لمشابهته في الأثر وهو الصحّة، كما أنّ إطلاقه على الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط ممّا كان فاسداً للمشابهة في الصورة مجازاً، فيكون اللفظ موضوعاً لخصوص مرتبة واستعماله في الباقي مجاز لادّعاء كونه فرداً من أفراده مجازاً بناء على مذاق السكاكي[٢]. وحينئذ فترتفع ثمرة النزاع؛ إذ لا يمكن التمسّك بالإطلاق للشكّ في تنزيل الشارع الفاقد منزلة الواجد ولا نحتاج إلى جامع.

ولا يخفى عليك ما فيه أمّا أوّلاً: فلأنّ هذا خلاف الوجدان؛ لأنّا نرى أنّ إطلاقه على الكامل والناقص بنحو واحد ولا يحتاج إلى قرينة فيهما معاً، ثمّ نرفع هذا الذي نراه شيئاً فشيئاً حتّى ينتهي إلى المعصوم وزمانه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المرتبة الكاملة ذات أفراد مختلفة، فإنّ المرتبة الكاملة لصلاة الوتر ركعة ولصلاة الصبح ركعتان ولصلاة المغرب ثلاث ركعات وللعشاء أربع ركعات وللآيات عشر ركوعات فلابدّ حينئذ من جامع على هذا القول أيضاً.

ثمّ إنّ الصحيح الذي يدّعى الوضع له ليس هو الصحيح من جميع الجهات، بل الصحّة من حيث الجمع لأجزاء المسمّى وشرائطه، وأمّا عدم النهي عنه أو عدم المزاحم له أو قصد القربة فليس داخلاً في الصحيح (لا لما ذكره الميرزا ﷺ[٣]

---

(١) أجود التقريرات ١: ٥٢ ـ ٥٣، أمّا الأُولى فتصوير الجامع.

(٢) مفتاح العلوم: علم البيان، الفصل الثالث في الاستعارة: ١٥٦.

(٣) أجود التقريرات ١: ٥٥.

من الاستحالة؛ لأنّ الأمر بالشيء وعدم النهي عنه وكذا الأمر به إنّما هو بعد انتهاء تسميته كما ذكره، فإنّه فاسد؛ لإمكان لحاظ هذه الأشياء في مقام وضع الاسم، فإنّ الموضوع له لابدّ أن يكون موجوداً في مقام اللحاظ لا في الخارج، بل لأنّ الاسم إنّما يوضع بإزاء المعنى العرفي، والمعنى العرفي يصدق على واجد هذه الأُمور وفاقدها)[1]، فليس المراد من الصحيح الصحيح من جميع الجهات كما هو واضح؛ إذ بناءً عليه لا ينبغي أن يتكلّم القائل بالصحيح في أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ أو لا يقتضي أو أنّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها أم لا.

وكيف كان، فلابدّ على كلا القولين من جامع. وقد ذكر صاحب الكفاية ﷺ[2] تصوير الجامع على الصحيح بدعوى اشتراك جميع أفراد الصحيح في الأثر المستفاد من قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى...**﴾[3] وغيرها من الأخبار، وبقاعدة استحالة صدور الواحد من المتعدّد لابدّ من جامع بينها يكون هو المؤثّر لذلك الأثر، وعدم الاطلاع عليه لا يضرّ في جامعيّته، فنشير إليه بلوازمه وعناوينه فنقول: إنّ الجامع هو عنوان الناهية عن الفحشاء والمنكر. وادّعى عدم تحقّق استحالة تصويره على الأعمّ؛ لعدم اشتراكها في الأثر كي ننتقل إنّاً إلى المؤثّر وهو الجامع[4].

ولا يخفى عليك ما فيه:

أمّا أولاً فلأنّ الجامع يلزم أن يكون أمراً يعرفه العامّة ليحمل عليه عند الإطلاق والشكّ، وهذا الجامع لا يعرفه العامّة؛ لتوقّفه على استحالة صدور الواحد من المتعدّد.

---

(١) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٩.

(٣) العنكبوت: ٤٥.

(٤) كفاية الأُصول: ٤٠.

وأمّا ثانياً فلأنّ المستحيل هو صدور الواحد الشخصي من المتعدّد لا الواحد العنواني كما في المقام.

وأمّا ثالثاً فلأنّ الأثر إنّما يترتّب على خصوصيات الأفراد من التسليم على ركعتين مثلاً في الصبح وعلى ثلاث في المغرب وهكذا، ولو كان على الجامع لم يكن للخصوصيّات أثر.

وأمّا رابعاً فإنّ ما ذكره إنّما يتمّ على تقدير أن يكون المراد من الصحيح هو الصحيح الفعلي؛ إذ هو الذي يكون مؤثّراً للأثر، وليس كذلك لما تقدّم. وإذا أراد بالصحيح ما كان قابلاً لأن يكون صحيحاً دخل كثير من الفاسد فثبت مدّعى الأعمّ، فإنّ الصلاة من جلوس فاسدة للقادر إلّا أنّها قابلة لأن تكون صحيحة كما إذا مرض، وصلاة الظهر حضراً ركعتين فاسدة إلّا أنّها قابلة لأن تكون صحيحة إذا سافر أو كانت صادرة من مسافر.

ثمّ إنّ هذا الجامع إمّا أن يكون مركباً وهو محال؛ إذ المركب بالنسبة إلى الشخص المأمور به صحيح وبالنسبة إلى من أُمر بأزيد أو أنقص منه فاسد، وإما أن يكون بسيطاً وهو أيضاً لا يعقل تصوّره في صلاة واحدة؛ لاشتمالها على النيّة التي هي من الكيف النفساني والقراءة التي هي من الكيف المسموع والركوع الذي هو من مقولة الوضع، واستحالة أخذ الجامع الحقيقي لمقولتين غير محتاج إلى البيان.

وأمّا خامساً فلأنّ الأثر إنّما يترتّب على الصحيح المأمور به الغير المنهي عنه والغير المزاحم بواجب أهمّ، فإنّه الذي ينهى عن الفحشاء والمنكر، ومن المعلوم أنّ الصحيح الذي هو محلّ الكلام لا تعتبر فيه هذه الخصوصيّات كما مرّ)[1]، وحينئذ فمعنى قوله: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[2] أنّ الصلاة تنهى

---

(١) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) العنكبوت: ٤٥.

عن الفحشاء والمنكر إمّا أنّها توجب القرب الروحاني فينتهي المرء بسببها، أو أنّ معناها أنّها مشروطة بشروط فإذا أراد الإنسان الإتيان بها بشروطها فلابدّ أن لا يغصب لتقع صلاته في ثياب غير مغصوبة وفي مكان غير مغصوب، وأن يؤدّي الحقوق الشرعيّة؛ لعدم صحّة الصلاة في ثيابه التي هي متعلّق لحقّ الفقراء، ويجتنب النجاسات من الخمر والميتة وأشباهها؛ لاشتراط الصلاة بالطهارة من الخبث، فافهم.

ومن الغريب ما ذكره بعض الأعاظم[1] من أنّ استحالة أخذ الجامع بين مقولتين وإن أوجب استحالة الجامع بين الماهيّات، فلا يمكن تحصيله في الماهيّة إلّا أنّه يمكن تحصيله من ناحية الوجود، فإنّه جامع بين جميع الوجودات، فبالتضييق يمكن أن يصوّر به الجامع.

وجه الغرابة أولاً: أنّ الصلاة من قبيل الماهيّات فلا معنى لجعل جامعها الوجود.

وثانياً: أنّ الوجودات في الصلاة متعدّدة ومختلفة، فإنّ التكبير وجود والقراءة وجود والنيّة وجود وهكذا، فيعود المحذور؛ لأنّ هذه الوجودات يستحيل الجامع بينها لما تقدّم من كونها مقولات متعدّدة، مضافاً إلى أنّه ما هو الجامع الحقيقي بين هذه الوجودات الاعتباريّة؟

وبالجملة، فقد انقلبت الدعوى وصار تصوير الجامع على الصحيح مستحيلاً عكس ما ذكر من أنّ تصويره على الأعمّ مستحيل، فافهم وتأمّل.

وربّما ذكر بعض مشايخ أُستاذنا المحققين[2] تصويراً للجامع من غير ناحية الأثر على الصحيح بتقريب أنّ هناك أشياء مهملة الذات من جميع الوجوه والخصوصيّات إلّا من جهة واحدة، كما في الخمر فإنّه اسم للمسكر ـ كان قليلاً أم كثيراً متخذاً من الحنطة أم الشعير أم الزبيب أم غيرها ـ فهو مهمل من جميع الجهات

---

(١) انظر نهاية الدراية ١ : ٩٩.

(٢) نهاية الدراية ١ : ١٠١ ـ ١٠٢.

والخصوصيّات إلّا خصوصيّة كونه مسكراً، ونظيره الفداء لما يؤكل نهاراً عند الزوال سواء كان خبزاً أو ارزاً أو شعيراً أو غيرها، وحينئذ فيمكن أن تكون الصلاة مهملة من جميع الجهات إلّا جهة كونها وظيفة الوقت.

وفيه: أنّه إمّا أن يكون موضوعاً لهذا المفهوم فيكون وضعه عامّاً والموضوع له عامّاً وحينئذ فيلزم أن يكون بينهما ترادف، ومعلوم بالوجدان عدم الترادف بين لفظ الصلاة ووظيفة الوقت عرفاً أو بينه وبين الناهية عن الفحشاء والمنكر.

وإمّا أن يكون موضوعاً لمصاديقه الخارجية فيكون من الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ولم يدّعه هذا المحقّق أصلاً بل الوجدان على فساده؛ إذ أنّا نستعمل لفظ الصلاة كما نستعمل الألفاظ الموضوعة للماهيّات والطبائع كما في قولنا: الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر.

وقد ذكر بعض المحققين[1] وجهاً رابعاً لتصوير الجامع على الصحيح وملخّصه: أنّ الأفعال ذات العناوين الأوليّة لا يتفاوت صدق عنوانها الأوّلي عليها بين الناس، بخلاف عناوينها الثانويّة فإنّها تختلف، مثلاً القيام عنوانه الأوّلي كونه قياماً وهذا لا يختلف أصلاً عند جميع الأصناف؛ إذ لا يخرج عن كونه قياماً عند الجميع، لكن كونه تعظيماً يختلف باختلاف العادات، فإنّ التعظيم قد يكون به وقد يكون برفع ما على الرأس وقد يكون بالإطراق إلى الأرض وقد يكون برفع اليد، والتعظيم قد يكون باختراع الإنسان واختياره فيقول: إنّ احترامي بالسكوت في مجلسي مثلاً وقد يكون غير ذلك، فهذه العناوين الثانويّة تختلف اختلافاً بيّناً، وحينئذ فيمكن أن تكون الصلاة معنونة بالعنوان الثانوي، بالعطف مثلاً لكن هذا العطف يختلف فإنّ الخضوع والعطف صبحاً يكون عنده بصلاة العبد مثلاً ركعتين وظهراً بأربع وعصراً بمثلها ومغرباً بثلاث ركعات وهكذا.

---

(١) لم نعثر عليه.

ولا يمكن المساعدة على هذا الوجه أيضاً؛ إذ إن أراد أنّها موضوعة بإزاء هذا العنوان فيلزمه الترادف وليس بينهما عرفاً ترادف أصلاً، وإن أراد أنّها موضوعة بإزاء الأفراد الخارجيّة فيلزمه كون الموضوع لها خاصّاً، ويرد عليه جميع ما ذكرناه إيراداً على ذلك، وإن أراد أنّه يشار بهذا العنوان إلى الجامع فيلزمه عدم جواز التمسّك بالإطلاق؛ إذ حينئذ يكون من قبيل الشكّ في الامتثال بعد إحراز التكليف ومعلوم أنّه مجرى قاعدة الشغل، فافهم.

هذه الوجوه هي عمدة الوجوه المذكورة لتصوير الجامع على الصحيح وقد عرفت فسادها وأنّه لا يمكن؛ إذ لا جامع بين المقولات المختلفة كما تقدّم.

فيقع الآن الكلام في الجامع على الأعمّ فنقول: ذكروا له وجوهاً:

أحدها: ما ذكره بعض المحققين[1] من أنّ كل ما صوّر جامعاً على الصحيح يكون جامعاً على القول بالأعمّ حيث نلغي منه اعتبار صدوره من الشخص المكلّف به، مثلاً صلاة الجلوس صحيحة إذا صدرت من المريض العاجز عن القيام فما كان هو الجامع على الصحيح إذ أُلغي منه اعتبار صدوره ممّن خوطب به كان هو الجامع على الأعم.

ولا يخفى عليك ما فيه فإنّه موقوف على مقدّمتين:

الأُولى: أن يكون ثمّة جامع على الصحيح وقد ذكرنا استحالته.

الثانية: أنّه موقوف على أن تكون كلّ صلاة فاسدة تكون صلاة صحيحة في وقت من الأوقات كعكسه، وليس هذا تامّاً فإنّ بعض أفراد الصلاة الفاسدة لا يتصوّر فيها أن تقع صحيحة كما في الصلاة بلا طهارة أو بلا ركوع ولا بدله، فهذه تخرج من الجامع؛ إذ لا تصحّ من كلّ أحد أصلاً، فظهر بطلان تصوير الجامع.

---

(١) نهاية الدراية ١: ١١٣.

ثانيها : ما في الكفاية[١] نقلاً عن صاحب القوانين ﷺ[٢] من أنّ الجامع هو الأركان وغيرها من الأجزاء المعتبرة في المأمور به لا في المسمّى.

وقد أورد عليه في الكفاية[٣] بلزوم كون استعمالها في الجميع من الأجزاء والشرائط مجازاً بعلاقة الجزء والكلّ، وبلزوم صدقها على الفرد الغير الحاوي إلّا للأجزاء فقط، وبلزوم عدم صدقها على العمل الحاوي لجميع الأجزاء والشرائط إلّا الركوع مثلاً أو إلّا تكبيرة الإحرام وهي لوازم فاسدة؛ ضرورة أنّ صدقها حقيقة على الجامع للأجزاء والشرائط وأنّها لا تصدق لو كانت الأركان فقط دون بقيّة الأجزاء وأنّها تصدق ولو فقدت بعض الأركان.

وتمام الكلام في هذه الردود يأتي في ذيل الوجه الثالث من وجوه الجامع وهو ما ذكره بعض المحققين[٤] وهو أنّ الجامع مقدار من الأجزاء تدور التسمية مدارها، توضيحه أنّ المركّبات على قسمين :

أحدهما : ما لا يتفاوت بالنظر إلى الكلّ كما في المركبات الحقيقيّة، كالإنسان المركّب من الحيوان والناطق، وتركّب الإنسان منهما تركّب حقيقي فإنّ الإنسان ليس النصف العالي منه هو الحيوان والسافل منه هو الناطق، وهذا لا يتفاوت فيه نظر ونظر ولا حال وحال وهو غير قابل للزيادة والنقصان.

الثاني : هو المركبات الاعتباريّة وهي نظير الدار مثلاً، فإنّها عبارة عن أجزاء متباينة كالجدار والغرفة مثلاً والسطح فإنّها أجزاء متغايرة وهي قابلة للزيادة، بمعنى أنّها قد أُخذت بلا شرط من حيث الزيادة فإن وجدت كانت جزءاً وإلّا فلا تكون جزءاً، مثلاً الدار أقلّ ما تصدق عليه أن تكون جدران وغرفة فلو فقد

---

(١) كفاية الأُصول : ٤٠.

(٢) القوانين ١ : ٤٤ و ٦٠.

(٣) كفاية الأُصول : ٤٠.

(٤) في تقريرات الشيخ (نسبه البعض إلى جماعة من القائلين بالأعمّ) مطارح الأنظار ١ : ٥٤.

أحدهما لا تصدق الدار، لكن قابلة للزيادة في الأجزاء فإنّها لو اشتملت على غرفتين كانت كلّ واحدة جزءاً منها ولو اشتملت على ثلاث فكذلك أيضاً إلّا أنّها لو انعدمت أحد الغرفتين تصدق الدار مع ذلك، وكذا لو أُضيف إليها حمام كان جزءاً ولو فقد لم يخلّ فقده بالتسمية وهكذا فلا يكون الاستعمال في واجد الحمام بنحو المجاز لكونه جزءاً من المعنى كما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[1].

ثمّ إنّ هذه الأجزاء بما أنّها غير معلومة لنا لابدّ من مراجعة مخترع هذه الماهيّة في تعيينها كما هي العادة، فإنّ المرجع في تعيين الأجزاء المقوّمة لكلّ مخترَع هو المخترِع له، فيرجع إلى الشارع المقدّس في تعيين تلك الأجزاء التي هي الجامع التي تدور التسمية مدارها، فننظر الأخبار فنرى منها ما يقول افتتاحها التكبير واختتامها التسليم فنعرف أنّ التكبير من الأجزاء الرئيسيّة التي تدور التسمية مدارها والتسليم كذلك على ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[2] من أنّ المخرج ليس إلّا التسليم، فلو فقدته ولو نسياناً كانت باطلة، فيكون من الأجزاء الرئيسيّة وإن لم نقل بما اختاره ﷺ لأنّ «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» شامل لما إذا نسي التسليم، كما هو الصحيح، فنخرج التسليم من الأجزاء الدخيلة في التسمية أيضاً*.

---

(١) كفاية الأُصول : ٤٠.

(٢) ذكره في هامش العروة، انظر العروة الوثقى ٢ : ٥٩٢ طبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي ذيل «فصل في التيمم».

(*) وملخّص القول في التسليم : أنّه ذهب صاحب العروة ﷺ أنّه لو نسي السلام حتّى أحدث صحّت صلاته بحديث لا تعاد، وذهب جماعة منهم : الميرزا النائيني ﷺ إلى بطلان الصلاة حينئذ؛ لوقوع الحدث أثناء الصلاة فيكون داخلاً في التسمية حينئذ. ولا يخفى أنّ كونه في أثناء الصلاة موقوف على بقاء جزئيّته حتّى حال النسيان، وحديث لا تعاد يلغي الجزئيّة حينئذ، فلا حدث في أثناء الصلاة بل بعدها. ←

ثمّ ننظر دفعة أُخرى إلى الأخبار فنرى خبراً يقول: الصلاة ثلثها الركوع وثلثها السجود[١]، فنعرف أنّهما جزءان دخيلان في المسمّى أيضاً، ثمّ ننظر ثالثة فنراه يقول: لا صلاة إلّا بطهور[٢]، وثلثها الطهور[٣] فنعرف دخل الطهارة أيضاً، فيكون الجامع بين الأفراد على الأعمّ هو التكبير والركوع والسجود والسلام متطهّراً، وفي السلام ما تقدّم.

بقي الكلام في الإيرادين اللذين ذكرهما في الكفاية[٤] فنقول: أمّا دعواه لزوم صدق الصلاة على الجامع لخصوص هذه الأجزاء وإن خلا عن غيرها فصحيح لكنّ اللازم ليس باطلاً، بل حتّى على مختاره من كون الجامع على الصحيح هي الناهية عن الفحشاء تصدق على هذه الأجزاء، كما إذا كبّر ثمّ نسي كلّ شيء، فركع ونسي كلّ شيء، فسجد ونسي كلّ شيء فيه، فسلّم إذا كانت صلاة من ركعة

← ودعوى أنّه لابدّ من مخرج من الصلاة، وهو إمّا التسليم، والفرض نسيانه، وإمّا الحدث مثلاً، وهو مستلزم لوقوعه أثناء الصلاة؛ لأنّه علّة للخروج والعلّة سابقة على المعلول رتبة كما ذكره بعض الأعاظم مدفوعة بمنع بناء الأحكام الشرعيّة على الدّقة الفلسفيّة، فالتقدّم الرتبي لا أثر له، بل العبرة بالزمان، وزمان الحدث والخروج واحد.

على أنّه لو سلّم فإنّما يتمّ في الموانع التي يعتبر عدمها في الصلاة، أمّا مثل الحدث والقهقهة من القواطع فإنّما تضر من جهة قطع الأجزاء السابقة عن اللاحقة، والمفروض أن لا جزئية للاّحق بحديث «لا تعاد» فلا تضر حينئذ.

على أنّا يمكن أن نقول أن المخرج للمصلّي الناسي للتسليم هو التشهد بحديث «لا تعاد». (الجواهري).

(١) الوسائل ٤: ٩٣١، الباب ٩ من أبواب الركوع، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١: ٢٥٦، الباب الأوّل من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٤: ٩٣١، الباب ٩ من أبواب الركوع، الحديث الأوّل.

(٤) انظر كفاية الأُصول: ٤٠ ـ ٤١.

كالوتر فتصدق عليه الصلاة الصحيحة لا لفظ الصلاة فقط، فما زعمه من عدم الصدق حينئذ باطل.

وأمّا ما ذكره من لزوم عدم الصدق بمجرّد فقد واحد منها وإن اشتمل العمل على بقيّة الأجزاء فمسلّم أيضاً، وليس اللازم منفيّاً، بل لو فقد أحد هذه الأجزاء من العمل كالركوع أصلاً فليس ذلك العمل صلاة، نعم لو فقد من ركعة من ركعاته ثمّ وجد في الثانية تصدق حينئذ الصلاة؛ لأنّ الدخيل في التسمية طبيعي الركوع لا الركوع المتعدّد.

فتلخّص أنّ الجامع هو التكبير والركوع والسجود والسلام بطهور، وبقيّة الأجزاء معتبرة في المأمور به لا في التسمية أصلاً.

وأمّا القبلة فإنّها وإن ذكرت في خبر لا تعاد لكنّ الصلاة إلى غير القبلة كثيراً ما تكون صحيحة، كما في العاجز عن الاستقبال أصلاً، وكذلك الوقت إنّما اعتبر في بعض الصلاة.

بقي الكلام في أنّ الركوع الذي هو دخيل في التسمية هل هو الركوع الحقيقي أم الأعمّ منه ومن بدله ليرد ما ذكره الآخوند ﷺ من لزوم تبادل الأجزاء؟ الظاهر أنّ الركوع الذي هو جزء الصلاة، والسجود والطهارة التي هي شرطها هي الأعمّ من الحقيقيّة والتنزيليّة، فإنّ الجزء الذي هو دخيل في المسمّى أعمّ من الركوع القيامي والركوع الجلوسي والإيماء بالرأس وبالعينين، فالجزء هو أحدها. وكذا السجود، هو السجود الحقيقي والتنزيلي من الإيماء بالرأس والعينين. والطهارة التي هي شرط دخيل في التسمية هو الأعمّ من الطهارة المائيّة والترابيّة. وتبادل الأجزاء الذي ذكره الآخوند محذوراً إنّما يتمّ في المركّبات الحقيقيّة، فإنّها هي التي يتمّ فيها منع تبادل الأجزاء. وأمّا المركّبات الاعتباريّة فلا يضرّ فيها لك، كالحلوى فإنّها اسم لما يكون أحد أجزائه السكر، فإن أُضيف إليه الحنطة والدهن تكون قسماً. وإن أُضيف إليها الأرز تكون قسماً آخر. وإن أُضيف إليه الحمّص كانت آخر، وهكذا.

وكذا ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ من أنّ التبادل إنّما يكون في مقام الامتثال، وأمّا في مقام التسمية فتبادل الأجزاء لا معنى له.

وجوابه أنّ الجزء الذي وضع اللفظ بإزائه وبإزاء بقيّة الأجزاء هو أحد هذه الأُمور من الركوع القيامي والجلوسي والإيمائي بالرأس أو العينين، لا أنّه وضع لفظ الصلاة بإزاء التكبير والركوع والسجود الحقيقيين ثمّ أُبدل مكانهما غيرهما.

وبالجملة، فكلّما ذكر من الإيرادات على تصوير الجامع على الأعمّ مبنيّ على المركّب الحقيقي، سواء ما ذكره الآخوند أو الميرزا النائيني ـ قدّس سرهما ـ وكذا ما ذكره الثاني ﷺ من استحالة التشكيك في الوجود وعدم تعقّله وإمكان التشكيك في الماهيّات أيضاً مبنيّ على المركّب الحقيقي.

وأمّا ما استدلّ على الصحيح من قوله ﷺ: «الصلاة معراج المؤمن»[1]، و«قربان كلّ تقي»[2] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[3] وغيرها، فلا يخفى ما فيه أوّلاً: لأنّ المراد منها بقرينة المحمول هو خصوص الصحيحة.

وثانياً: أنّ هذا لا يتمّ حتّى على القول بما اختاره من الصحيح، لأنّ الصحيح الذي هو محلّ الكلام هو الصحيح من حيث الأجزاء والشرائط لا من جميع الجهات، ومعلوم أنّها لا تنهى عن الفحشاء والمنكر وليست معراجاً ولا قربان كلّ تقيّ ما لم تضمّ إليها قصد القربة وتنتفي عنها الموانع من المزاحمات وغيرها. وإطلاق الصلاة في الأخبار على الفاسدة أو الأعمّ أكثر من أن يحصى.

---

(١) لم نعثر عليه في المجاميع الحديثية رغم توفر نقله في الكتب الفقهيّة، نعم جعله المجلسي في موضع من البحار ٨٢: ٢٤٨ ظاهراً من الخبر الوارد في علل الصلاة وفي ٣٠٣ منه نقله عن والده.

(٢) الوسائل ٣: ٣٠، الباب ١٢ من أعداد الفرائض، الحديث ١ و ٢.

(٣) العنكبوت: ٤٥.

فتلخّص أنّ الجامع بين أفراد الصلاة على الأعمّ يمكن أن يكون هو التكبير والركوع بمراتبه والسجود بمراتبه والسلام ـ على الكلام فيه ـ مقروناً بالطهارة بمراتبها أيضاً، وبعد استحالة الجامع الصحيحي ـ لما ذكرناه ـ لابدّ من الجامع الأعمّي، فيكون تصوّره كافياً في إثباته. نعم لابدّ من أن يضاف إلى الأركان المذكورة: الموالاة، ضرورة أنّه لا يصدق الصلاة على هذه الأجزاء المذكورة مع الطهارة إلّا إذا كانت مشتملة على الموالاة، وبدونها لا تصدق. فهي أيضاً من جملة الأركان التي تدور التسمية مدارها.

نعم، عليه تخرج صلاة الغرقى والصلاة على الميّت عن الصلاة؛ إذ ليس فيهما ركوع ولا سجود ولا سلام، وخروج الصلاة على الميّت تساعد عليه الأخبار وتصرّح به أنّها ليست صلاة، وإنّما هي دعاء للميّت[1] ومن ثمّ لم يشترط المشهور فيها شرائط الصلاة من الطهارة من الحدث والخبث وكون الثياب ليست ذهباً ولا حريراً، بل إنّ بعضهم لم يشترط فيها شرائط الاقتداء من العدالة وشبهها[2].

وأمّا صلاة الغرقى فلا ضير في خروجها أيضاً، وإنّما هي عمل أُقيم مقام الصلاة ليكون العبد في آخر لحظة من حياته متذكّراً لربّه. ويؤيّده عدم اشتمالها على التسليم مع قدرته عليه فافهم، فإنّه لا ضير في خروج هذين الفردين عن كونهما صلاة أيضاً.

هذا في تصوير الجامع للصلاة فقط لا غيرها فتأمل

في ثمرة القولين

قد ذكروا لهذين القولين ثمرتين:

---

(١) راجع الوسائل ٢: ٧٨٤، الباب ٨ من أبواب صلاة الجنازة و ٧٩٨ ـ ٧٩٩، الباب ٢١ من الأبواب.

(٢) مثل بحر العلوم في الدرّة النجفيّة: ٧٧، وقوّى النراقي عدم اعتبار العدالة في المستند ٦: ٢٩٧.

الثمرة [الأُولى] : ذكرها بعضهم[١] وملخّصه أنّه بناءً على الصحيح لا يمكن نفي الجزء المشكوك بالبراءة؛ للشكّ في صدق المسمّى؛ إذ يحتمل أن يكون هذا الجزء ممّا له دخل في المسمّى. وبناءً على الأعمّ ينفىٰ بالبراءة؛ إذ المسمّى قد حصل حسب الفرض، فنشكّ في اعتبار أمرٍ زائداً على ما أتينا به وعدمه فينفى بالبراءة لكونه شكّاً في التكليف.

وأشكل عليه الشيخ الأنصاري ﷺ[٢] بأنّ جريان البراءة وعدمه مبنيّ على انحلال الأمر بالمركّب وعدمه، فإن قلنا بالانحلال تجري البراءة وإلّا فلا تجري، وليس مبنيّاً على أنّ العبادات اسم للصحيح أم الأعمّ. ولذا ذهب المشهور القائلون بالصحيح إلى البراءة، لبنائهم على انحلال الأمر، فينحلّ العلم الإجمالي بالتكليف إلى متيقّن ومشكوك، فينفي المشكوك بالبراءة. وبناءً على عدم انحلال الأمر إلى أوامر بأجزاء المركّب بل هو أمر واحد بشيء واحد فإذا شكّ في اعتبار شيء وعدمه يكون المشكوك فيه مردّداً بين المتباينين إذ المركّب المكلّف به لا ندري أنّه أُخذ بالنسبة إلى هذا الجزء المشكوك لا بشرط أو أُخذ بشرط شيء، ولا ريب أنّهما قسمان للماهيّة المهملة التي لا يمكن أخذها متعلّقاً للتكليف، لاستحالة الإهمال في الواقعيات*.

---

(١) ذكرها المحقّق القمي في القوانين ١ : ٤٣، والمحقّق الإصفهاني في هداية المسترشدين ١ : ٤٨٤.

(٢) فرائد الأُصول ٢ : ٣٤١ ـ ٣٤٧.

(*) سيأتي إن شاء الله في الأقلّ والأكثر الارتباطيين استحالة الانحلال الحقيقي للعلم الإجمالي من جهة أنّ الإطلاق بالنسبة إلى الجزء المشكوك جزئيّته أو التقييد بعد استحالة الإهمال في الواقعيّات لابدّ منهما فحينئذ فالمقام من قبيل دوران الأمر بين المتباينين إلّا أنّ الانحلال الحكمي مختصّ من جهة أنّ الإطلاق ليس في رفعه امتنان ولا فيه احتمال العقاب فتجرى البراءة عقلاً وشرعاً في رفع التقييد من غير معارضة بالطرف الثاني.

وقد أورد عليه الميرزا النائيني ﷺ[1] بأنّه على القول بالأعمّ تبتني المسألة على القول بالانحلال كما ذكره ﷺ. وأمّا على القول بالصحيح فلكون الجامع لابدّ أن يكون بسيطاً فلابدّ من القول بالاشتغال، قلنا بالانحلال أم لم نقل. وذهاب المشهور إلى البراءة مع قولهم بالصحيح غفلة عن حقيقة الحال، فافهم.

ولا يخفى أنّه على الأعمّ، الحقّ كما ذكره الشيخ الأنصاري وأقرّه عليه الميرزا، لكن على الصحيح ليس لابدّ من القول بالاشتغال، بل يمكن أيضاً القول بالبراءة.

بيان ذلك: أنّ الجامع على الصحيح قد ذكرنا استحالة كونه مركّباً؛ إذ كلّما فرض مركّباً يجوز أن يكون صحيحاً وفاسداً كما تقدّم، فلابدّ من فرض الجامع بسيطاً، وحينئذ فهذا الجامع البسيط إمّا أن تكون نسبته إلى الفرد المأتي به نسبة الكلّي إلى الفرد بحيث يكون فرداً لذلك الكلّي.

وإمّا أن يكون ذلك الجامع مسبباً عنها، فتكون الأفراد من قبيل الأسباب التوليديّة. وإمّا أن يكون أمراً انتزاعيّاً منها.

إمّا على الأوّل فتجري البراءة على القول بالانحلال؛ لأنّ الكلّي هو عين الفرد، فإذا فرضنا انحلال الأمر فمعناه أنّ هذا المقدار من الأجزاء متيقّن ونشكّ في التقييد بما زاد، فتجرى البراءة من الزائد.

وحينئذ فالحقّ مع الشيخ الأنصاري في الدوران على الانحلال، لكن كون الجامع هو الكلّي المنطبق على الأفراد غير تامّ؛ لأنّ الجامع البسيط كيف ينطبق على المركّب؟ فهو أمر مستحيل.

وبناءً على تصوير الجامع بأحد النحوين الآخرين من كونه مسبّباً أو أمراً انتزاعيّاً فلا ريب في الاشتغال حينئذ؛ لأنّ الجامع مشكوك الحصول؛ للشكّ في حصول المحصّل له والمنتزع منه.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٦٦ ـ ٦٧.

والظاهر أن يفصّل في صورة فرض الجامع كلّياً بين القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج وأنّه عين فرده، فيلحق بالقسمين المذكورين في الابتناء على الانحلال وعدمه؛ للشكّ حينئذ في كون هذا الفرد فرداً لذلك الكلّي المأمور به ومحصّلاً له أم ليس فرداً له. وإن قلنا بعدم وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، وإنّما هو عنوان مشير إلى الفرد، وإنّ الفرد هو المأمور به في الحقيقة، وإنّما أُخذ العنوان مشيراً له، فتجري حينئذ البراءة.

فقد ظهر أنّ هذه الثمرة ثمرة صحيحة وغير مبنيّة على الانحلال على هذا الفرض الأخير في الصحيح وهو كاف في جعلها ثمرة*.

الثمرة الثانية

التمسّك بالإطلاق. ولابدّ قبل ذلك من الكلام في مقدّمة، وهي أنّ الإطلاق قسمان:

إطلاق مقامي: وهو الذي يقتضيه المقام لا الكلام، كأن يكون الشارع في مقام بيان أجزاء الصلاة بأسرها فلا يذكر الاستعاذة، فالإطلاق المقامي يكشف عن عدم جزئيّتها. وكذا لو كان في مقام بيان شرائط الصلاة فإذا أهمل ذكر شيء نفهم عدم كونه شرطاً.

وإطلاق كلامي: وهو الذي يستفاد من إطلاق الكلام، وهذا الإطلاق يتوقّف على مقدّمات:

(*) قد ذكر في دورته اللاحقة نفي هذه الثمرة وتصويب ما ذكره صاحب الكفاية وأنّه في صورة فرض الجامع عنواناً انتزاعيّاً فليس المأمور به عنوان الصحيح، بل المنتزع منه وهو ذوات الأجزاء وحينئذ فيبتني القول بالبراءة على الانحلال أيضاً وعدمه. نعم، لو قلنا بكونه من قبيل الأسباب والمسبّبات لكان القول بالاشتغال هو الصحيح إلّا أنّ القائل بالصحيح لا يدّعيه وإنّما يدّعي أنّ المأمور به هو نفس الأفعال الخارجيّة.

الأُولى : صدق اللفظ على الخارج، فلو شكّ في صدقه على الفرد لا مجال للتمسّك به. مثلاً إذا قال : ائتني بماء، فلفظ ماء بإطلاقه شامل للحارّ والبارد والحلو والمرّ، مثلاً لكن بعد إحراز كونه ماء، فلو شُكّ فيه مفهوماً كماء الزاج والكبريت فإنّه يشكّ في كونه ماء؛ لعدم إحراز صدق مفهوم الماء عليه، أو شُكّ فيه مصداقاً كأن شكّ أنّه ماء أو لبن مثلاً فلا يمكن التمسّك بالإطلاق في المقام.

وله مقدّمات أُخرى مثل كون المولى في مقام البيان لا الإهمال والإجمال. وعدم القرينة على إرادة البعض. وعدم القدر المتيقّن على القول به وغيرها من المقدّمات. وحينئذ فإذا تمّت هذه المقدّمات وتبيّنت لك عرفت عدم إمكان التمسّك بالإطلاق على الصحيح؛ للشكّ في صدق الصلاة حينئذ. وليس لأخذ مفهوم الصحيح فيه، بل لأنّ المسمّى حينئذ لم يحصل. بخلافه على الأعمّ، فإنّ اللفظ يصدق على المشكوك حينئذ فينفى الزائد الذي يشكّ في اعتباره وعدمه بالإطلاق.

فما ذكره بعضهم ـ يعني بعض الأساطين[1] ـ من أنّ التمسّك بالإطلاق لا يصحّ على الصحيح إذا أُخذ فيه وصف الصحّة قيداً أو تقيّداً، ولا يقول به الصحيحي فيجري التمسّك بالإطلاق حتّى على الصحيح.

لا يخفى عليك ما فيه، فإنّ وصف الصحّة غير مأخوذ على الصحيح أصلاً لا قيداً ولا تقيّداً، وليس عدم التمسّك بالإطلاق لذلك، بل للشكّ في صدق الصلاة حينئذ؛ إذ مفهومها مجمل وإنّما أخذناه بالإشارة إليه، وقد ذكرنا أنّ صدق المطلق على الفرد المأتيّ به أوّل مقدّمة من مقدّمات التمسّك بالإطلاق المقامي.

فقد ظهر أنّه على الصحيح لا يمكن التمسّك بالإطلاق في نفي الجزء المشكوك جزئيّته، وهذا بخلافه على الأعمّ في غير الأجزاء التي هي دخيلة في التسمية، فلو شكّ في وجوب السورة وعدمها يمكن التمسّك بالإطلاق في نفي وجوبها.

---

(١) لم نعثر عليه بعينه ولعلّه يستفاد من كلام الشيخ في الفرائد ٢ : ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

وقد أوردوا[١] على هذه الثمرة بإيرادين:

الأوّل: أنّ عدم التمسّك بالإطلاق في ألفاظ العبادات لا يخصّ الصحيحي بل يشمل الأعمّ أيضاً؛ إذ ليس في المطلقات مطلق في مقام البيان كي يتمسّك بالإطلاق على الأعمّ فالتمسّك بالإطلاق منفي، غاية الأمر أنّه على الصحيح لعدم إحراز الصدق، وعلى الأعمّ لأجل عدم البيان. وعلى تقدير أن يكون مقام فيه بيان وليس في مقام التشريع، بل في مقام بيان تمام الأجزاء والشرائط فالصحيحي أيضاً حينئذ يتمسّك بالإطلاق.

والجواب: أنّ دعوى كون جميع المطلقات في مقام التشريع إن كان في مطلقات الكتاب فنعم، وإن كان حتّى لمطلق السنة فلا؛ فإنّ أغلب مطلقات السنّة كانت في مقام البيان؛ فإنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا في مقام بيان مجملات الكتاب من دون فرق بين ألفاظ العبادات والمعاملات أصلاً. وتمسّك الصحيحي بإطلاق رواية حمّاد[٢] فهو تمسّك بالإطلاق المقامي لا الكلامي، فافهم.

الثاني من الإيرادين: أن يقال: إنّه لا يصحّ التمسّك بالإطلاق حتّى على الأعمّ أيضاً؛ لأنّ المأمور به ليس هو الطبيعة على إطلاقها بل هي الطبيعة الصحيحة قطعاً، فعند صدق الطبيعة إذا شكّ في صدقها بما هي مقيّدة بالصحّة لا يصحّ التمسّك بالإطلاق أيضاً.

والجواب: أنّ قيد الصحّة غير مأخوذ في المأمور به على الصحيح فكيف يؤخذ على الأعمّ؟ بل وصف الصحّة وصف انتزاعي ينتزع من بعد الإتيان بالأجزاء، فمرتبة الأمر واحدة، ثمّ مرتبة الامتثال مرتبة ثانية، ثمّ ينتزع وصف الصحّة وعدمها

---

(١) انظر أجود التقريرات ١: ٦٧، وفوائد الأُصول ١: ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) الواردة في تعليم الصلاة لحمّاد، راجع الوسائل ٤: ٧٤، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة، الحديث الأول.

بعد الإتيان والامتثال، فهو متأخّر عن الأمر بمرحلتين كما ذكرنا، فكيف يؤخذ في الأمر؟ بل بعد الإتيان بالأجزاء إن كانت تامّة الأجزاء والشرائط انتزع وصف الصحّة وإلّا انتزع وصف الفساد، فافهم.

نعم، لو كان منشأ عدم التمسّك بالإطلاق على الصحيح أخذ قيد الصحّة أو تقيّدها كان ما ذكر تامّاً ولكنّه ليس كذلك، وموارد التمسّك بالإطلاق في العبادات وغيرها كثيرة لا حاجة إلى ذكرها.

ثمّ إنّه قد ذكرنا في الدورة السابقة أنّه يمكن أن يكون من ثمرات القول بالصحيح والأعمّ المسألة المعروفة بناءً على عدم جواز محاذاة الرجل المرأة في الصلاة وبطلان الصلاة حينئذ، فلو تقارنا في الدخول في الصلاة بطلت صلاتهما معاً؛ لعدم المرجّح حينئذ ولصدق المحاذاة لكلّ منهما. وإن كان الرجل شارعاً في صلاته فشرعت المرأة بطلت صلاتها حينئذ قطعاً؛ للمحاذاة. وإنّما الكلام في صلاة الرجل، فعلى القول بوضع الألفاظ للصحيح لا يصدق [أن] المرأة حذاءه تصلّي؛ لأنّ صلاتها باطلة فتكون صلاته صحيحة. وعلى الأعمّ تكون صلاته باطلة؛ لصدق [القول بأنّ] المرأة حذاءه تصلّي. وكذا لو كانت تصلّي صلاة باطلة، فعلى الصحيح، للرجل حينئذ أن يصلّي حذاءها. وعلى الأعمّ ليس له ذلك.

وهذه الثمرة ثمرة، لكنّها ليست ثمرة مسألة أُصولية؛ لأنّ ثمرة المسألة الأُصوليّة يلزم أن تكون كلّية، وهذه في مقام تشخيص أنّ هذه الصلاة يقال لها صلاة أم لا يقال لها صلاة، فهي نظير لفظ «الصعيد» وكون المراد منه خصوص التراب أو وجه الأرض مثلاً.

هذا كلّه في الثمرة بين القولين في العبادات وألفاظها. وأمّا ألفاظ المعاملات فنزاع الصحيحي والأعمّي فيها مبنيّ على أنّها أسماء للأسباب؛ إذ هي المتّصفة بالصحّة وغيرها لتركّبها من أجزاء وشرائط. وأمّا بناءً على أنّها أسماء للمسبّبات

كما هو الظاهر، فهي إنّما تتّصف بالوجود والعدم. والظاهر من الفقهاء التمسّك بالإطلاق فيها على كلا التقديرين، وإنّما الكلام في وجه ذلك.

وربّما وجّه بأنّ الشارع بما أنّه واحد من أهل العرف وقد أمضى معاملاتهم العرفيّة، وإن اعتبر فيها أشياء جعلها شروطاً لها كالقبض في بيع الصرف، فلا يفرق حينئذ بين القول بالصحيح وعدمه في التمسّك بإطلاقها في نفي ما يشكّ في اعتباره فيه بعد صدق المسمّى من كونه بالعربيّة أم لا، وكونه محتاجاً إلى لفظ أم تكفي المعاطاة، وكون تقدّم الإيجاب معتبراً فيه أم لا.

ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام، فإنّ أسماء المعاملات إن كانت موضوعة للأسباب كان لهذا الكلام مجال واسع، ولكنّها موضوعة للمسبّبات، فإنّ قوله: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1] ليس المراد منه أنّه أحلّ قول «بعت» و«قبلت» وإنّما المراد أنّه أحلّ المبادلة بين الطرفين، وكذا قوله: «النكاح سنّتي» المراد منه المسبّب، وهو العلقة الزوجية لا لفظ «أنكحت» وأشباهها.

وحينئذ فالإمضاء متحقّق في المسبّبات، وأمّا الأسباب فلا دليل يدلّ على إمضائها.

نعم، لو لم يكن للمسبّب إلّا سبب واحد، أو كانت له أسباب متعدّدة عرفاً وليس بينها قدر متيقّن، فبدلالة الاقتضاء يستفاد إمضاء السبب من إمضاء مسبّبه، صوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة.

وربّما يتوهّم دلالة ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2] على إمضاء الأسباب؛ لظهور العقد في الإيجاب والقبول، لكنّ الظاهر عدم دلالتها؛ فإنّ لفظ العقد وإن كان ظاهراً في العقد إلّا أنّ لفظة «أوفوا» التي هي بمعنى: أنهوا المعاملة إنّما يصحّ تسليطها

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) المائدة: ١.

على أمر ذي استمرار، والعقد بمعنى اللفظ ليس أمراً ذا استمرار، فلابدّ من أن يراد منه المسبّب وهو المبادلة في البيع مثلاً.

وقد تخلّص الميرزا ﷺ[1] من إشكال عدم إمضاء الأسباب واختصاص الإمضاء بالمسبّبات بنفي كون ألفاظ العقود أسباباً ونتيجتها مسبّبات نظير الأفعال التوليديّة، بل جعلها آلة والمسبّبات هي ذوات الآلة، والإرادة الإمضائية من الشارع قد تعلّقت بالمعاملة، فهي حينئذ وجود واحد قد تعلّق الإمضاء بها.

ولا يخفى أنّ كونها آلة لا يرفع الإشكال؛ فإنّ الآلة وجودها غير وجود ذي الآلة، فإمضاء ذي الآلة لا يكون إمضاء للآلة إلّا إذا لم يكن قدر متيقّن، فصوناً لكلام الحكيم وإمضائه عن اللغويّة نقول بإمضائه للجميع. لكن القدر المتيقّن في المعاملات من ناحية الأسباب موجود، وهو اللفظ العربي المشتمل على الإيجاب الخاصّ والقبول المترتّبين على نحو لا تفوت الموالاة مع بقيّة الشرائط. وحينئذ فلا إمضاء للأسباب فيعود المحذور. والتمسّك بإطلاق الآلة في قولك: اقتل زيداً لأنّها من الأُمور التكوينيّة فيتخيّر بمقتضى الإطلاق في تعيينها، وهذا بخلاف الأُمور التشريعيّة سواء كانت اختراعيّة له أم كانت إمضائية، فإنّ التخيير فيها قبل الإمضاء لا معنى له.

والتحقيق في حلّ الإشكال أن يقال: إنّ حديث السبب والمسبّب وكذا حديث الآلة وذي الآلة ليس له واقعيّة أصلاً. وكذا حديث أن الصيغة الإنشائيّة ايجاديّة فإنّا قد ذكرنا أنّه لا معنى له، فإنّا إذا نظرنا إلى وجداننا لا نرى في موارد المعاملات إلّا اعتباراً نفسانيّاً يعتبره البايع، وهو أنّ هذه العين التي كانت ملكاً له قد صارت بحسب اعتباره النفساني ملكاً لعمرو مثلاً. ثمّ إنّه يبرز ذلك الاعتبار بمبرز فيقول: بعت. ثمّ يأتي له الإمضاء الثابت من العقلاء، فتارة تمضيه العقلاء إذا كان صادراً

---

(١) أجود التقريرات ١: ٧٣ ـ ٧٤، وفوائد الأُصول ١: ٨١.

من مالكه بالشرائط، وأُخرى لا تمضيه كما إذا كان البايع غير مالك مثلاً مع عدم رضى المالك مثلاً.

فالبيع في الحقيقة اسم لذلك الاعتبار النفساني منضمّاً إلى مبرزه سواء أكان مبرزه لفظاً أو عملاً كتسليم المبيع في المعاطاة أو كان المبرز إشارته أو غيرها من الإشارات.

ثمّ إنّ هذا الاعتبار منضمّاً إلى المبرز قد يمضيه العقلاء والعرف وقد لا يمضيه. وقد يمضيه الشارع وقد لا يمضيه أيضاً. فكون ألفاظ المعاملات اسم للصحيح معناه أنّها اسم لذلك الاعتبار المبرز بقيد الإمضاء العقلائي. ومعنى أنّها اسم للأعمّ أنّها اسم لذلك الاعتبار المبرز الغير المقيّد بشيء أصلاً.

وحينئذ فعلى كلا التقديرين يتمسّك بالإطلاق. وعند الشكّ، فالصحيحي بعد إحراز الاعتبار النفساني المبرز الممضى عند العقلاء لو شكّ في اعتبار شيء آخر فيه عند الشارع المقدّس يتمسّك بالإطلاق. والأعمّي بعد إحراز أنّه اعتبار نفساني مبرز لو شكّ في أنّ الشارع اعتبر فيه العربيّة مثلاً أم لم يعتبرها يتمسّك بالإطلاق أيضاً.

ثمّ لو تنزّلنا وقلنا بأنّ المعاملات من قبيل الأسباب والمسبّبات فما ذكر من أنّ إمضاء المسبّب لا يلزم منه إمضاء السبب صحيح لو كان الإمضاء شخصيّاً، أمّا لو كان بنحو القضية الحقيقيّة المنحلّة إلى أفراد بعدد أفراد الموضوع لها فالمسبّب سواء كان عبارة عن الاعتبار النفسي أو الوجود التنزيلي أو اعتبار العقلاء أفراد عديدة، فإنّ الاعتبار النفسي للإنسان تارة يتعلّق بتمليك داره ويكون مبرزه الفعل، وأُخرى يعتبر بتمليك دكانه ويكون مبرزه القول العربي وأُخرى القول الفارسي وثالثة الهندي، وكذا الوجود التنزيلي أو اعتبار العقلاء، فإذا كان المسبّب أفراداً عديدة فالإمضاء ينحلّ إلى كلّ فرد فرد منها، وإمضاؤه حينئذ شرعاً يدلّ على إمضاء سببه بالملازمة كما هو واضح جدّاً، فافهم.

نعم، تظهر الثمرة بين القولين فيما لو شكّ في أنّ هذا الاعتبار المبرز ممضى عند العقلاء أم غير ممضى عندهم، فعلى الصحيح لا يمكن أن يتمسّك فيه ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ مثلاً؛ للشكّ في صدق البيع عنده. بخلافه على الأعمّ فإنّه يتمسّك بها فيه. فالثمرة بين القولين تظهر في ذلك ليس إلّا، وهذه ثمرة مهمّة تظهر في المعاملات الحادثة الآن التي لم تكن قبل موجودة، فعلى الصحيح لا يمكن التمسّك فيها بأحلّ الله البيع، وعلى الأعمّ مثلاً يمكن التمسّك بها فيها.

وأمّا الإمضاء الشرعي فغير معتبر قطعاً في أسماء المعاملات؛ إذ لا معنى لأن يقال: أحلّ الله المعاملات التي هي حلال عنده أصلاً، مضافاً إلى أنّها مستعملة قبل الشرع والشريعة، والشارع لم يخالفهم في الاستعمال بل استعمل على طبقهم. غير أنّه اعتبر بعض الأشياء في بعض الأحيان كما في عدم كون البيع غرريّاً، فإنّ العقلاء يرونه نافذاً مع علم الطرفين وإقدامهم ولكنّ الشارع لم ينفذه بحسب ما يعلم من المصالح.

كما أنّه معلوم أنّه ليس له حقيقة خاصّة في ألفاظ المعاملات، فإنّها عند العرب بمعناها عنده. وأمّا لفظ العقد فإنّه بمعنى العقدة، كأنّ الشخص يعقد التزامه بالتزام صاحبه وبالعكس أيضاً، فمعنى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ كما تقدّم في معنى الوفاء وأنّه الإنهاء و(به آخر رساندن) ويستفاد منها صحّته بالملازمة؛ إذ لولا الصحّة لما أمر بالالتزام به. كما يستفاد منه لزومه ما لم يخصّصه دليل آخر على الجواز.

وبالجملة، فبعد إحراز العقد الذي جعله الشارع مبرزاً لذلك الاعتبار، لو شُكّ في أنّ الشارع اعتبر فيه شيئاً أم لم يعتبر، من عربيّة وماضويّة وغيرها ينفى بالبراءة أيضاً على كلا القولين. هذا تمام الكلام في الثمرة.

فصل [في محل النزاع في الصحيح والأعم]

قد ذكرنا في صدر مبحث الصحيح والأعمّ أنّ النزاع ليس في الصحّة من تمام الجهات، وإنّما النزاع في أنّ الألفاظ موضوعة للصحيح أو الأعمّ؛ الصحيح من حيث جامعيته للأجزاء والشرائط، والأعمّ بمعنى الأعمّ من الجامع لها والفاقد لبعضها.

وأمّا الصحّة والفساد الناشئتان من قصد الأمر وعدمه أو من جهة الابتلاء بالمزاحم وعدمه أو من جهة وجود النهي عنه وعدمه فهي غير دخيلة في محلّ النزاع؛ ضرورة أنّها أُمور ناشئة من الأمر أو النهي المتعلّقين بالمسمّى، كما أنّ ما ذكره بعضهم[١] من أنّ النزاع في الصحيح من ناحية الأجزاء فقط دون الشرائط ليس ما يقتضي الالتزام به.

(ودعوى أنّ رتبة الأجزاء رتبة المقتضي ورتبة الشرط رتبة فعليّة الأثر وهي متأخّرة عن رتبة المقتضي، فلا يمكن أخذهما دفعة.

مدفوعة بإمكان ذلك في مقام التسمية الغير الموقوفة على غير لحاظ المسمّى الممكن تحقّقه بالإضافة إلى المراتب، لتفاوته)[٢].

[الكلام في الخصوصيات الفردية]

ثمّ إنّه قد ذكر بعضهم ومنهم صاحب الكفاية[٣] أجزاء مستحبّة وشرائط مستحبّة وعبّروا عنها بخصوصيّات الفرد، ومثّلوا للأوّل بمثل الاستعاذة للفاتحة وبمثل القنوت، ومثّلوا للثاني بمثل الصلاة في المسجد. ولم يظهر وجه تسميتهم لها بالخصوصيّات الفرديّة؛ فإنّ كلّ فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها إمّا مشتمل على هذه الخصوصيّة أو غيرها وكلّ منها هي أفراد للطبيعة، ولكن حيث إنّ الطبيعة لا توجد إلّا بمشخّصات فلابدّ لها من خصوصيّة تتخصص بها الطبيعة حتّى توجد، فقد تكون تلك الخصوصيّة هي الاستعاذة أو القنوت أو عدمهما، وقد تكون كونها في المسجد أو في الحمّام أو في الدار أو غيرها.

---

(١) لم نعثر على البعض بعينه، نعم ذكر الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار ١ : ٤٥ حكاية عن الوحيد البهبهاني أنّه نُسب ذلك إلى القوم.

(٢) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٣) كفاية الأُصول : ٥٠ ـ ٥١.

وبالجملة، فهي خصوصيّات لازمة للفرد ولها أمر استحبابي مستقلّ غير مربوط بأمر الصلاة، فيكون من قبيل تعدّد المطلوب، غاية الأمر أنّ أمرها الاستحبابي إنّما هو لتكون الصلاة (المأمور بها مطبقة على خصوص هذا الفرد دون غيره. وهناك مقارنات مستحبة لا تؤثّر محبوبيّة زائدة في الواجب، ومحبوبيّتها فيما إذا صار الواجب)[1] ظرفاً لها وإلّا فلا محبوبيّة لها، فهي مستحبّة حال كون الصلاة ظرفاً لها مثلاً، كقراءة: اللهمّ لك صمت عند إفطار الصائم.

وبالجملة، فلم يعلم الوجه في تسميتهم لهذه الأشياء المقارنة بالنحو الأوّل بالخصوصيّات الفردية، ضرورة كونه من قبيل المستحبّ في الواجب، فإن أتى بالفرد مشتملاً عليه كان له كلا الثوابين وإلّا كان له ثواب أصل الطبيعة فقط. نظير من نذر أن يصلّي الفرض في المسجد، فهو من قبيل المطلوب في المطلوب، فإن أرادوا هذا فوفاق.

---

(١) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

مبحث الاشتراك

الأقوال في الاشتراك ثلاثة : وجوبه واستحالته وإمكانه، ومعلوم أنّ المراد من الوجوب والاستحالة الوجوب الوقوعي والاستحالة الوقـوعيّة لا الذاتـيّة؛ إذ لا يلزم من تصوّر عدم الوجوب أو عدم الاستحالة محال كاجتماع النقيضين والضدّين، وإنّما يدّعي القائل بهما ترتّب لازم باطل على عدمهما.

فالقول الأوّل هو لزوم الاشتراك؛ لعدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ، فـلابدّ من الاشتراك ليحصل الوضع لجميع المعاني.

وقد أجاب عنه صاحب الكفاية[1] بأنّ المعاني الجزئيّة غير متناهية أمّا الكلّية فمتناهية. وعلى تقدير عدم التناهي فلا حاجة إلى الوضع لجميعها؛ لأنّ المقصود منه التفهيم والتفهّم وهما حاصلان بالوضع لجملة من المعاني. وعلى تقدير الاحـتياج لبقيّة المعاني فباب المجاز واسع؛ إذ لا ملزم لكون الاستعمال حقيقيّاً بل يجوز كـونه مجازيّاً. (مع أنّ المعاني الغير المتناهية يستحيل الاشتراك فيها؛ لاستدعائه وضـعاً غير متناهٍ وهو محال)[2].

---

(١) كفاية الأُصول : ٥٢.

(٢) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

وأنت خبير بأنّ الجواب الأوّل غير تامّ؛ فإنّه أيّ معنى لتناهي المعاني الكلّية؟ فإنّ المعاني الكلّية الموجودة واقعاً وإن كانت متناهية إلّا أنّ الكلّيات الفرضيّة غير متناهية أيضاً. نعم جوابه الثاني حسن ولو فرضنا عدم قلعه للإشكال نقول بأنّ الألفاظ أيضاً غير متناهية، فإنّ قاعدة أنّ المركّب من المتناهي متناه تامة في ذوات الأجزاء الحسيّة، وإلّا فالأعداد غير متناهية مع تركّبها من الأرقام المتناهية. وإليك تقريب المدّعى: فإنّ الحروف الهجائية التي هي ثمانية وعشرون حرفاً تركّبها الثنائي ينوف على الألف. ثمّ لو أُضيف إليها حرف واحد فهذا الحرف الواحد قد يكون أوّلاً وقد يكون وسطاً وقد يكون آخراً وعلى جميعها قد يكون مرفوعاً وقد يكون منصوباً وقد يكون مخفوضاً وقد يكون ساكناً. ثمّ لو أضفنا حرفاً رابعاً وهكذا صنعنا به كم تكون الاحتمالات؟

وبالجملة، فالألفاظ بهذا التقرير أيضاً غير متناهية قطعاً، فافهم.

وأمّا الذاهبون إلى استحالته فقد استدلّوا بأنّ الاشتراك يستدعي الإخلال بحكمة الوضع وهي التفهيم والتفهّم، سواء قلنا بجواز استعمال المشترك في معنييه أم لم نقل، غاية الأمر أنّا إن قلنا بالجواز يكون إرادة المجموع أحد المحتملات أيضاً. وإذا استلزم الإخلال فكلّ وضع يلزم منه الإخلال بحكمة الوضع محال.

ولو كان الإشكال هذا فحسب فجوابه ما ذكره في الكفاية[١] من أنّ الغرض قد يتعلّق بالإجمال أحياناً وأنّ القرينة الحاليّة أو المقاليّة ترفع الإجمال.

وقد ذكر بعضهم[٢] أنّ وضع اللفظ للمعنى من قبيل وضع طبيعي اللفظ لطبيعي المعنى، فمثلاً إذا وضع لفظ «الإنسان» لهذه الطبيعة فمعناه وضع طبيعي لفظ الإنسان من أيّ متكلّم صدر ومن أيّ لغة صدر وفي أيّ وقت صدر فهو يفيد طبيعي

---

(١) كفاية الأُصول: ٥١.

(٢) انظر نهاية الدراية ١: ٤٤.

ذلك المعنى الغير المتقيّد بقيد والغير المتخصّص بخصوصيّة، فإذا جعل ذلك اللفظ بطبيعيّه لمعنيين فهو مناف لكونه بطبيعيّه يفيد طبيعيّ المعنى الأوّل.

والحقّ أن يقال: إنّ جواز الاشتراك واستحالته مبنيّ على ما تقدّم في الوضع وحقيقته، فإن قلنا بكون الوضع وجوداً تنزيليّاً للمعنى أو أنّه اعتبار كونه علامة على المعنى، كوضع العلم على رأس الفرسخ والعمامة على الرأس فلا ينبغي الريب في جواز الاشتراك؛ لجواز أن يكون اللفظ وجوداً تنزيلياً لشيئين يميّز بينهما بالقرينة. وكذا لا مانع من أن يعتبر الواضع اللفظ وجوداً تنزيليّاً لهذا مرّة، ووجوداً تنزيليّاً لذاك أُخرى ويميّز بينهما بالقرينة الحاليّة أو المقاليّة. وتكون فائدة الوضع حينئذ هو كون اللفظ مفيداً للمعنى بنحو الاقتضاء، بمعنى كون اللفظ له أهليّة الاستعمال في أيّ المعنيين واقتضاء الإفادة وإن كان تمامها موقوفاً على القرينة المعيّنة.

وأمّا بناءً على ما ذكرنا من كون الوضع هو التعهّد بأنّه متى أراد المعنى جعل مبرزه هذا اللفظ، فلا يعقل أن يتعهّد ثانياً بأنّه متى أراد معنى آخر جعل مبرزه نفس هذا اللفظ إلّا بعد إعراضه عن تعهّده السابق أو جعل اللفظ مبرزاً لأحدهما وكلاهما مناف للاشتراك اللفظي. فلابدّ من القول باستحالة الاشتراك لمنافاته لأصل الوضع لا لحكمة الوضع.

فلابدّ فيما نراه من الاشتراكات من التزام أحد أُمور:

إمّا القول بأنّ الوضع للجامع بين تلك المعاني كما هو الواقع في كثير من المشتركات كما هو ظاهر لمن أمعن النظر في كتب اللغة.

وإمّا القول بأنّه قد تعهّد عند الوضع للأوّل أنّه متى أطلق هذا اللفظ أراد هذا المعنى، ثمّ أعرض عن تعهّده الأوّل وتصوّر جامعاً يشمل الأوّل والثاني فوضع اللفظ بنحو الوضع العامّ الموضوع له الخاصّ.

وإمّا القول بتعدّد الواضع كما نقل عن جرجي زيدان المؤرّخ الشهير: أنّ منشأ وقوع الاشتراك في لغة العرب هو ضمّ لغات القبائل بعضها إلى بعض، فافهم.

في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى وعدمه

ولا يخفى أنّ الكلام لا يخصّ المشترك بل هو بالنسبة إلى استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقيّين والمجازيّين والمعنى الحقيقي والمجازي.

وقد ذهب صاحب الكفاية ﷺ[1] إلى الاستحالة بدعوى كون اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، وكون الألفاظ غير ملحوظة في مقام الاستعمال الدالّة، بل قد تكون غير ملتفت إليها أصلاً، وحينئذ فاستعمالها في معنيين يوجب أن يلحظ اللفظ بلحاظين آليّين وهو محال.

ولا يخفى أنّه لو كان الأمر حقيقة كما ذكر للزم القول بالاستحالة ولكن اللفظ ليس غير ملحوظ الدلالة، نعم قد يتّفق أنّ الإنسان لا يلتفت إلى لفظه في مقام الاستعمال لكنّه ليس دائميّاً، بل اللفظ في مقام الاستعمال ملحوظ استقلالاً، كما نشاهده كثيراً بالنسبة إلى الخطباء والشعراء؛ فإنّ الخطباء يعنون بكلامهم حتّى لا يصدر منه الألحان والمخالفات للقواعد العربيّة وللفصاحة والبلاغة. والشعراء لولا اعتناؤهم بالألفاظ لما تكوّنت القصائد والأشعار.

وبالجملة، فبناءً على ما ذكرنا من أنّ الوضع هو التعهّد لا مانع من أن يجعل المبرز لتعهّدين لفظاً واحداً ويتعلّق اللحاظان بالمعنيين المبرزين، فلا يتعلّق لحاظان بملحوظ واحد أصلاً.

وبالجملة، فلا ثمرة في هذا المبحث، فإنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى إنّما يكون مع القرينة، ومعها لابدّ من تصوير جامع قد استعمل اللفظ فيه إن قلنا بالامتناع، وإلّا فالمحقّق عندنا هو الجواز.

بقي الكلام فيما ذكره صاحب الكفاية[2] من الروايات الدالّة على أنّ للقرآن سبعة أبطن أو سبعين بطناً، فقد ذكر صاحب الكفاية أنّه يمكن أن يكون المراد بها

---

(١) كفاية الأُصول : ٥٣.

(٢) المصدر : ٥٥.

معاني أُريدت بإرادات مستقلّة عند النطق بهذا اللفظ، فلا تكون من قبيل استعمال المشترك في معنييه.

ولكنّ الإنصاف أنّه لا يمكن تفسير البطون بما ذكره، فإنّ باطن اللفظ ما له نسبة إليه، وإرادة اللوازم الأجنبيّة لا نسبة لها إلى نفس اللفظ.

نعم، لو وجد مثل ذلك في الأخبار لم يبعد أن يكون المراد: اللوازم التي لا تظهر لكلّ ناظر إلى القرآن، كما إذا قال القائل: إنّ زيداً أكل عشر حبّات من الحبّ الفلاني مثلاً، فالعالم بخاصيّة ذلك الحبّ يعلم بأنّ زيداً قد مات، وغير العالم لا ينتقل إلى مدلول اللفظ، أمّا مثل هذه اللوازم فلا. ولابدّ أن يكون الكتاب الإلهي المشتمل على علم ما كان وما يكون وما هو كائن مشتملاً على مثل هذه اللوازم التي لا تظهر لنا، وإنّما تظهر لمن خوطب به؛ ضرورة أنّ الاطّلاع على لوازم الكتب العادية لا يحصل لكلّ أحد مثل فرائد الشيخ ﷺ فكيف بكتاب الله.

وممّا يوقفنا جدّاً أنّا لم نجد أخباراً بلسان سبعة بطون أو سبعين بطناً فيما وجدناه من الأخبار[١]، وإنّما وجدنا: أنّ للقرآن ظهراً وبطناً وظاهراً وباطناً[٢]، وقد فُسّر في حديث أهل البيت الظهر والظاهر بما يعرفه أهل اللسان، والباطن بكونه موعظة للبشر وعبرة للخلق[٣]، كما ورد أنّ له تفسيراً وتأويلاً[٤].

وبالجملة، فهذا كلّه أجنبيّ عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فافهم.

---

(١) انظر تفسير الصافي ١ : ٢٨، وتفسير الميزان ١ : ٧، وكتاب الأربعين للماحوزي : ٢٨٠ ولكن لم نجد ذلك في المصادر الأولية.

(٢) انظر البحار ٩٢ : ٧٨ ـ ١٠٦.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الوسائل ١٨ : ١٤٥، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧ وغيره.

في المشتقّ

لا ريب في أنّ استعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبّس حقيقة مطلقاً، سواء كان حال التلبّس سابقاً على حال النطق، أم كان متأخّراً عنه، أم كان النطق حاله. كما لا ريب في كون المشتقّ مجازاً فيمن لم يتلبّس بعد بالمبدأ بعلاقة الأوّل.

وإنّما الكلام في كونه حقيقة في خصوص حال التلبّس أم في الأعمّ منه ومن انقضى عنه المبدأ، ذهب إلى الأوّل عموم الأشاعرة، وإلى الثاني عموم المعتزلة. وقبل الخوض في المبحث على نحو الإجمال نقدّم مقدّمة، ولا نطيل الكلام في هذا المبحث؛ لعدم فائدة مهمّة مترتّبة عليه.

فنقول ومنه الاستعانة: إنّ جميع المحمولات المحمولة على الموضوعات لا تخلو عن أقسام خمسة:

الأوّل: المحمولات التي بها قوام الذات كلّاً أو بعضاً، كما في حمل الذاتيّات في باب الكلّيات على الذات، كما في حمل حيوان أو ناطق أو هما على الإنسان فتقول: الإنسان حيوان ناطق أو حيوان أو ناطق.

الثاني: حمل الذاتي في باب البرهان على الذات، ويسمّى بالخارج المحمول؛ ضرورة أنّه خارج عن الذات، وحيث إنّ تصوّر الذات وحدها كافٍ في حمل هذا المحمول عليها، كما في حمل الإمكان على الإنسان، فإنّ صفة الإمكان صفة خارجة

عن الإنسان ولكن نفس تصوّره كافٍ في حملها عليه، ضرورة أنّه لو كان صفة الإمكان بواسطة أمر خارج لكان بحسب ذاته واجباً أو ممتنعاً وهو محال.

الثالث: المحمول بواسطة الأُمور الخارجيّة، وهي إمّا أن تكون بواسطة عرض من الأعراض له وجود حسّي يدرك بحسب الحواسّ، كما في البياض، فإنّه عارض وله وجود حسّي في قبال معروضه، فإنّ البياض له وجود غير وجود الجسم.

الرابع: العارض بواسطة أمر خارجي هو منشأ الانتزاع، كما مثّلوا له في الفوقية، فإنّ الفوقية أمر انتزاعي ينتزع من كون شيء في محلّ دونه شيء، فهو بالإضافة إلى ذلك الشيء عالي؛ ولذا لا يقال عالي من دون إضافة إلى شيء، كما لا يقال سافل لذلك.

الخامس: ما كان عارضاً بواسطة اعتبار المعتبر، بحيث لا وجود لها مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار أصلاً، كما في الزوجيّة والملكيّة والرقيّة والحريّة وشبهها، فإنّها لولا اعتبار الزوجيّة لم يكن المحمول محمولاً.

أمّا القسم الأوّل فلا ريب في خروجه عن محلّ النزاع للمشتّق؛ لعدم بقاء الذات مع نفي ما به قوامها وانقضائه؛ ولذا لا يقال للتراب إنسان ولو مجازاً، هذا إذا كان جامداً، وأمّا إذا كان مشتقّاً كناطق وحيوان التي هي صفة مشبّهة باسم الفاعل فلا ريب في كون وضع الهيئة لاسم الفاعل يشملها. وعدم تحقّق بعض أفراد المعنى، وهو المنقضي عنه المبدأ فيهما على القول بالأعمّ لا يوجب خروجهما عن محلّ النزاع.

نعم فيما كان جامداً حيث لا وضع لهيئته يتمّ الخروج، فافهم.

وأمّا القسم الثاني فقد ذهب الميرزا النائيني ﷺ[1] إلى خروجه أيضاً؛ لعين الوجه الذي خرج به القسم الأوّل، فإنّ الذات بعد ذهاب الإمكان وانقضائه لا تبقى أصلاً حتّى يقع النزاع في كونه حقيقة فيه أو مجاز كما هو واضح.

---

(١) أجود التقريرات ١ : ٧٩.

والإنصاف دخوله في محلّ النزاع؛ إذ النزاع في هيئة فاعل، والهيئة موجودة في المقام وإن استحال أحد أفراده على تقدير كونه حقيقة في الأعمّ، نظير لفظ «غني» أو «عالم» أو «قادر» بالإضافة إلى الله، فإنّ استحالة كونها ينقضي عنها المبدأ مع بقاء الذات لا يوجب خروجها عن النزاع.

وبالجملة، الكلام فيما وضعت له هيئة المشتّق وهي قاعدة عامّة، واستحالة صدق بعض الموادّ مع انقضاء المبدأ لا يوجب قصر النزاع في غيرها، فافهم.

وبالجملة، فهذا القسم مع ما ذكر من المشتقّات من الأوّل مع بقيّة الأقسام وهي الثلاثة المتأخّرة هي محلّ الكلام. ومنه يظهر دخول اسم الزمان في محلّ النزاع؛ لأنّ هيئته مشتركة بين اسم الزمان والمكان، فعدم بقاء الزمان بعد انقضاء المبدأ لا يوجب خروج الهيئة عن محلّ النزاع؛ لأنّها هيئة اسم المكان الممكن فيه تحقّق النزاع.

فمحلّ الكلام المشتّقات الاصطلاحيّة بأسرها والجوامد ممّا كان محمولاً بضميمة الأُمور الخارجيّة، بل الكلام في مطلق ما يصحّ حمله وإن كان جامداً. فالجامد إمّا داخل في نفس النزاع أو إنّ حكمه وحكم المشتّق واحد، كما يشهد له ما ذكره فخر المحقّقين ﷺ[1] فيمن أرضعت زوجته الصغيرة زوجتاه الكبيرتان من أنّ المرضعة الثانية هل تحرم أم لا، فبناه على مسألة المشتقّ مع كونه من الجوامد.

فيقع الكلام في ذلك، وقبل الخوض في ذلك نتكلّم في أنّ بحث المشتقّ له ثمرة عمليّة أم أنّه بحث علمي صرف، فنقول: الظاهر أنّه لا ثمرة له؛ ضرورة أنّه لو قلنا بأنّه حقيقة في الأعمّ لكان المنصرف من الإطلاقات هو خصوص المتلبّس، فلو قال القائل: «أكرم العالم» لا يتوهّم أحد وجوب إكرام من كان عالماً ثمّ صار جاهلاً. وكذا لو قال: «أهن الفاسق» فإنّه لا يتوهّم أحد وجوب إهانة من كان فاسقاً ثمّ صار عادلاً أصلاً.

---

(١) إيضاح الفوائد ٣: ٥٢.

وبالجملة، فالمدار الظهور وهو متحقّق بالنسبة إلى خصوص المتلبّس.

وأمّا ما ذكره فخر المحقّقين ﷺ من مسألة الزوجتين الكبيرتين والصغيرة المرتضعة فممّا لا تبتني على مسألة المشتقّ، بل لها مبنى آخر نذكره إن شاء الله تعالى، وبما أنّها مسألة شريفة فقهيّة فلا بأس بالتعرّض لها بشقوقها وبيان حكمها وصورها وذكر الأخبار أيضاً.

في الكلام في مسألة الزوجتين والصغيرة الرضيعة

قد ذكر فخر المحقّقين ﷺ في من له زوجتان كبيرتان قد ارضعتا زوجته الصغيرة الثالثة ما لفظه: تحرم المرضعة الأُولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين، أمّا المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنّف ﷺ وابن إدريس تحريمها؛ لأنّ هذه يصدق عليها أُمّ زوجته؛ لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه، هكذا هاهنا[1] انتهى.

والظاهر كما أشرنا إليه عدم ابتناء المسألة على مسألة المشتقّ، بيان ذلك أنّ هذه المسألة تفرض بثلاث صور:

الأُولى: أن يفرض عدم الدخول بكلتا الكبيرتين.

الثانية: أن يفرض الدخول بالكبيرة الأُولى فقط.

الثالثة: أن يفرض الدخول بالكبيرة الثانية فقط. وقبل الخوض في هذه الصور لابدّ من ذكر أمرين تمهيداً للمسألة:

الأوّل: أنّ تحريم الجمع بين نكاح امرأتين كما في ما بين الأُختين يقتضي بطلان عقدهما معاً لو اقترن، فلو تزوّج بكلتا الأُختين في آن واحد، بأن عقد هو على امرأة ووكيله على أُختها في آن واحد بطلا معاً؛ لعدم بقاء الزوجية بالنسبة إلى كلتيهما

---

(١) إيضاح الفوائد ٣: ٥٢.

قطعاً، فلابدّ من بطلان عقد واحدة منهما معيّنة أو غير معيّنة أو بطلان عقدهما معاً، وحيث إنّ بطلان عقد واحدة بلا تعيين إن أُريد به تخيير الزوج فلا دليل عليه، وإن أُريد به واحدة لا بعينها في الواقع فلا وجود لها، وبطلان عقد واحدة معيّنة ترجيح بلا مرجّح فيبطلان معاً حينئذ، فلو فرضنا أنّ الزوجة وأُمّها من هذا القبيل لزم بطلان عقدهما معاً بانتهاء الرضاع؛ لعين ما ذكر، ولكنّ الظاهر أنّ الحرمة ليست بينهما من جهة الجمع.

الثاني من الأمرين: أنّه كما ذكرنا بناءً على انصراف المشتقّ إلى المتلبّس كما هو الظاهر لابدّ من تحقّق عنوان أُمّ لزوجة فعليّة وعنوان بنت لزوجة فعليّة، ولازمه أنّه لو كانت له زوجة وطلّقها وبعد انقضاء العدّة تزوّجها شخص آخر فأولدها بنتاً، لازم ما ذكرنا أنّه يجوز للزوج الأوّل أن يتزوّجها يعني يتزوّج البنت؛ إذ إنّها ليست بنتاً للزوجة الفعلية له، وكذا لو حدث لها رضاع لبنت بعد مفارقته بلبن غيره؛ إذ هي ليست بنتاً رضاعية لزوجته؛ إذ قد خرجت هذه عن كونها زوجته، ولكن هذا لا يلتزم به أحد من الفقهاء، فالإجماع قائم منهم على أنّ الزوجيّة متى تحقّقت في آن من الآنات حرمت بنتها السابقة على التزويج واللاحقة له، والظاهر أنّ الزوجة متى تحقّقت زوجيتها حرمت أُمّها أيضاً السابقة نسباً ورضاعاً واللاحقة رضاعاً أيضاً، ولا يعقل أن تكون لها أُمّ لاحقة نسباً، فقيام الإجماع دليل على كفاية التلبّس بالزوجيّة آناً مّا في تحريم أُمّها وبنتها نسباً ورضاعاً.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول:

أمّا الكلام في الصورة الأُولى وهي التي لم يتحقّق فيها دخول أصلاً إذا فرضنا الحرمة من باب حرمة الجمع بين الأُمّ والبنت كما فيما بين البنتين فالظاهر أنّه لا يكون بينهما إلّا بطلان العقد فقط؛ لأنّه بمجرّد انقضاء ما يعتبر في الرضاع بطل العقدان معاً؛ لما قدّمنا من استحالة بقائهما والواحد الغير المعيّن لا معنى له والمعيّن ترجيح من غير مرجّح، ولم تتحقّق زوجيّة مع أُمومة أو بنتية؛ لأنّ بمجرّد تحقّق الأُمومة والبنتيّة بطل العقدان، فلم يُمض أنّ المرضعة أُمّ ولا المرتضعة بنت إلّا وليستا زوجتين.

نعم، تحقّق الرضاع قبل زوال الزوجيّة رتبة، فإذا ضممنا إلى ذلك ما ذكرنا في المقدّمة الثانية من كفاية كونها زوجة في آن تحريم ابنتها وأُمّها حرمتا معاً، وحرمت الكبيرة الثانية إذا أرضعتها تمام النصاب؛ لعين الملاك المذكور في تحريم الأُولى.

فليس التحريم مستنداً إلى الخلاف في المشتقّ ومبنيّاً على أن يكون للأعمّ؛ لأنّ المبنى في التحريم كفاية كونها أُمّ زوجة ولو كانت زوجة آناً مّا، فحتّى لو قلنا بأنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس لقلنا بالتحريم أيضاً.

وأمّا إذا قلنا بأنّ التحريم في المقام ليس تحريماً من باب حرمة الجمع ـ إذ لا دليل عليه ـ وإنّما الحرمة من جهة المصاهرة فالظاهر حينئذ بطلان عقد المرضعة بمجرّد تمام الرضاع وحرمتها الأبديّة دون المرتضعة؛ لأنّ مناط تحريم الربيبة هو الدخول بالأُمّ وهو منتف، وليس مناط البطلان تحريم الرابع حتّى يبطلا معاً، بل مناط البطلان صدق أُمّ الزوجة وهو متحقّق، فتحرم الأُمّ مؤبّداً بعد بطلان عقدها، وكذا المرضعة الثانية يبطل عقدها وتحرم مؤبّداً لما ذكرناه حرفاً بحرف.

أمّا المرتضعة فلا يبطل عقدها؛ إذ لا موجب لبطلانه أصلاً بخلاف المرضعة؛ إذ إنّها أُمّ للزوجة الفعليّة وأُمّ الزوجة من المحرّمات الأبديّة، فتحقّق الرضاع يوجب بطلان عقد أُمّ الزوجة؛ لتحقّق العنوان الذي بسببه يتحقّق التحريم المؤبّد، بخلاف بنت الزوجة فإنّها لا يتحقّق تحريمها إلّا مع الدخول بالأُمّ المفروض انتفاؤه في المقام. فصحّة عقد الصغيرة يرفع صحّة عقد الكبيرة ولكن صحّة عقد الكبيرة لا يوجب رفع عقد الصغيرة؛ إذ لا دخول بالكبيرتين.

الصورة الثانية: أن يفرض الدخول بالكبيرة الأُولى فقط فتحرمان معاً الصغيرة المرتضعة والكبيرة المرضعة.

أمّا حرمة الصغيرة فلأنّا قد ذكرنا أنّ البنت للزوجة المدخول بها تحرم وإن تحقّقت بعد ذلك نسباً، كما لو طلّقها الزوج فتزوّجت بآخر فأولدها بنتاً فإنّها تحرم

كما دلّت عليه النصوص[١] فتحرم لو تحقّقت لها بنت رضاعية أيضاً؛ لقوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[٢] فبنت الزوجة المتأخّرة عن زمن زوجيّة أُمّها محرّمة أبداً أيضاً.

وأمّا حرمة الكبيرة فهي وإن كان بمجرّد إكمال الرضاع انتفت الزوجيّة وتحقّقت الأُمومة والبنوّة في آن واحد إلّا أنّ هذا المقدار كافٍ في صدق عنوان أُمّ الزوجة فتحرم أيضاً.

وأمّا المرضعة الثانية الغير المدخول بها فإذا أكملت الرضاع لا يصدق أنّها أُمّ الزوجة الفعليّة؛ لانتفاء زوجيّة الصغيرة بتمام إرضاع الأُولى، وقد يكون بينهما مدّة ستّة أشهر مثلاً أو أزيد فتبتني حرمتها على ما تقدّم من أنّه إن تمّ الإجماع على أنّ أُمّ الزوجة محرّمة وإن كانت الأُمومة الرضاعيّة متأخّرة عن زمن الزوجيّة فتحرم؛ لأنّها أُمّ من كانت زوجة، وإن لم يتمّ الإجماع فلا تحرم أصلاً.

ويتفرّع على ذلك أنّه لو كان متزوجّاً لامرأة من غير دخول يجوز له العقد على ابنتها النسبيّة أو الرضاعيّة، فلو عقد بطل عقد الأُمّ وثبت عقده على البنت، وكذا لو اقترن عقدهما يبطل عقد الأُمّ ويصحّ عقد البنت.

وبالجملة، فليست المسألة مبتنية على المشتقّ.

وأمّا الصورة الثالثة: وهي ما لو كانت الكبيرة الأُولى غير مدخول بها والكبيرة الثانية مدخولاً بها فقد ظهر حكمها من أنّ المرضعة الأُولى تحرم؛ لأنّها أُمّ الزوجة فيبطل عقدها، بخلاف البنت فإنّه لا موجب لبطلان عقدها؛ لأنّ المرضعة لها غير مدخول بها،

نعم، إذا ثبت بإجماع أو غيره حرمة الجمع بينهما بطلا معاً؛ لبطلان الترجيح من غير مرجّح ولكنّه لم يثبت، فيكون ترجيح بطلان المرضعة بمرجّح وهو كونها

---

(١) الوسائل ١٤: ٣٥٠، الباب ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ١ و ٣ و ٤.

(٢) الوسائل ١٤: ٢٨٠، الباب الأوّل من أبواب ما يحرم بالرضاع، الحديث الأوّل.

أُمّاً لزوجة بأحد الأزمنة فتحرم، ولكن البنت المرتضعة لا تحرم؛ لعدم الدخول بأُمّها حسب الفرض، فهي باقية تحت الزوجيّة، فلو أرضعتها الكبيرة الثانية حرمتا معاً؛ لفرض الدخول بالكبيرة الثانية فصارت البنت بنتاً لزوجة مدخول بها فتحرم لما ذكرنا ويصدق على الكبيرة أنّها أُمّ الزوجة عرفاً وإن انتفت الزوجيّة عند تحقّق الأُمومة، ولكنّ الصدق العرفي كافٍ في ذلك، فليست المسألة بشقوقها مبنيّة على النزاع في المشتقّ أصلاً؛ ضرورة أنّه لو قلنا بأنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ فلا أقلّ من انصرافه إلى خصوص المتلبّس وظهوره فيه، فافهم*.

الكلام في ما ذكره صاحب الكفاية من اختلاف المبادئ

ذكر صاحب الكفاية ﷺ[1] أنّ مبادئ المشتقّات مختلفة، فقد يكون المبدأ حرفة وصناعة كما في «نجّار» و«بنّاء»، وقد يكون المبدأ قوّة وملكة كما في المجتهد بالمعنى الاصطلاحي لا اللغوي، وقد يكون المبدأ فعليّاً كما في «قائم» و«قاعد»، وزعم أنّ المنقضي بالنسبة إلى ما كان مبدأ فعليّاً الانصرام الفعلي، بخلاف ما كان مبدؤه حرفة

(*) قد ذكر أُستاذنا في دورته الأخيرة (١٣٨٣ هـ) تبعاً لبعض المحقّقين ـ انظر أجود التقريرات ١ : ٨٠ ـ ٨١ ـ: أنّ الصغيرة تحرم مطلقاً لما دلّ ـ راجع الوسائل ١٤ : ٣٥٠، الباب ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ـ على تحريم بنت الزوجة المدخول بها مطلقاً وأمّا الزوجة الثانية الكبيرة والأُولى فقد بنى تحريمها على مسألة المشتقّ، أمّا الثانية فواضح، وأمّا الأُولى فلأنّ زمان زوال الزوجيّة وزمان انتهاء الرضاع المحرّم هو زمان تحقّق الأُميّة والبنتيّة، فلم تصر الزوجة الكبيرة أُمّ الزوجة الصغيرة إلّا وقد صارت الصغيرة بنت الزوجة الكبيرة، فلم ترضع الكبيرة زوجته الصغيرة الفعليّة بل من كانت زوجته، غايته أنّه في الثانية واضح جدّاً وفي الأُولى بتأمّل.

(١) كفاية الأُصول : ٦٢.

وصناعة، فإنّ انقضاء مبدئه بالإعراض عن ذلك، كما أنّ ما كان مبدؤه قوّةً، الانقضاء فيها بذهاب تلك القوّة والملكة.

وما ذكره في لفظ «مجتهد» صحيح؛ فإنّ الظاهر أنّ معناها الاصطلاحي هو واجد الملكة فإذا انقضى وجدانه للملكة انتفى عنه المبدأ وانقضى، إلّا أنّ منشأ ما ذكره ليس اختلاف المبادئ؛ إذ يلزم على ذلك أن يكون استعمال تلك المبادئ مثل لفظ بنى يبني مثلاً مجازاً في الفعل الخارجي وكذلك نجر ينجر مثلاً وصاغ يصوغ؛ ضرورة عدم استعمال ذلك المبدأ في الحرفة والصناعة، أو يلتزم بالاشتراك في المبدأ.

والظاهر أنّ المبدأ في الجميع بمعنى واحد وإنّما نشأ الاختلاف المذكور من الهيئات، فمثل نجّار وبنّاء بما أنّها من أمثلة المبالغة فمعناها من يتكرر منه ذلك العمل بكثرة، وهذا المعنى منه موجود بالفعل مادام لم يعرض، والمادّة موضوعة لهذا العمل بإطلاقه، ومثل مفتاح مثلاً بما أنّه نسبة الفعل إلى اسم الآلة فلابدّ من كونه اسم آلة بالفعل؛ ولذا لو انكسر سنّ من أسنانه لا يصدق حينئذ اسم الآلة فلا تكون نسبة الفعل إلى اسم الآلة.

وأمّا مثل قاضي مثلاً وأشباهه فإنّما أُخذ فيه القضاوة الشأنيّة فمبدؤه القضاوة الشأنيّة فلا ينافي صدقها اشتغاله بالأكل أو الشرب أو الصلاة، وكذا الحاكم مثلاً فإذا عزل عزلاً خارجيّاً كما في عزل السلطان أو عزلاً إلهيّاً كما إذا فسق مثلاً فالقضاوة الشأنيّة قد انقضت عنه، فقد أخذ في مثل هذه المبادئ الشأنيّة، فالمادّة فيها موضوعة للمادّة المنتسبة بأيّ نحو كان تلبّسه بذلك المبدأ، فالاختلاف فيها في أنحاء التلبّس لا في المبدأ أصلاً، فإنّ نحو التلبّس بهذا المبدأ هو بنحو الشأنيّة كما أنّه في غيرها بنحو الفعليّة، فافهم فإنّه دقيق.

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ النزاع يجري في جميع المشتقّات وبعض الجوامد وهي الغير المنتزعة عن مقام الذات، إلّا أنّ الميرزا النائيني ﷺ[١] ذكر خروج اسم الآلة مثل مفتاح ومقراض؛ لأنّه لا يعتبر في صدقه التلبّس أصلاً بل يصدق مفتاح وإن لم يفتح به أصلاً. ولا يخفى عليك ما فيه؛ فإنّ صدق النسبة الآن لأنّه نسبة الفعل إلى آلة الفتح وكونها آلة الفتح متحقّقة بالفعل وإن لم يفتح به أصلاً.

كما أنّه قد ذكر ﷺ[٢] خروج اسم المفعول فإنّه بعد وقوع الفعل عليه خارجاً لا ينقلب عمّا وقع عليه، فلا يتصوّر فيه الانقضاء حتّى يقال إنّه حقيقة في خصوص المتلبّس أو في الأعمّ منه ومن المنقضي عنه المبدأ. ولا يخفى عليك غرابة صدور مثل هذا من قلمه الشريف؛ لأنّ الضارب خارجاً أيضاً لا ينقلب عمّا وقع عليه؛ فإنّه من صدر منه الضرب وهو لا يتصوّر فيه الانقضاء وكذا جميع المشتقّات.

وثانياً أنّ ضارب ومضارب لم يوضعا لمن وقع عليه الضرب في الخارج ومن صدر منه الضرب في الخارج، بل هما موضوعان لمفهوم كلّي ينطبق ذلك المفهوم الكلّي على أفراده ومصاديقه الخارجيّة، وإلّا فليس الصدور في الخارج أو الوقوع عليه في الخارج ممّا أُخذ جزءاً لمفهوم المعنى، فالظاهر أنّ جميع المشتقّات داخلة، فافهم.

في المراد من الحال في العنوان

ذكر الآخوند ﷺ[٣] أنّ المراد بالحال هو حال التلبّس لا حال النطق، واستشهد على ذلك بأنّ قولنا: «كان زيد قائماً أمس، وسيكون قائماً غداً» حقيقة بلحاظ اتّحاد زمان النسبة والتلبّس، ولو أُريد من الحال حال النطق لزم كون الثاني مجازاً قطعاً

(١ و ٢) أجود التقريرات ١: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٣) كفاية الأُصول: ٦٢.

والأوّل داخلاً في محلّ النزاع وليس كذلك. ثمّ قال: ولا ينافيه الاتّفاق على أنّ زيد ضارب غداً مجازاً؛ لإمكان كون الحمل عليه بالفعل بلحاظ كونه ضارباً غداً وكون غداً قرينة عليه. ثمّ ذكر بعد ذلك أنّ زيد قائم غداً وكان زيد قائماً حقيقة إذا كان زيد متّصفاً بالقيام غداً في الثاني وإذا اتّصف بالقيام في الأوّل.

ولا يخفى ما في كلامه من التشويش، أمّا أوّلاً: فلأنّ ما زعمه من الاتّفاق على أنّ زيد ضارب غداً مجاز ليس كذلك؛ إذ لا اتّفاق وإنّما ذكره العضدي[1]، ولا يخفى أنّه إن أُريد منه حال التلبّس كان حقيقة وإن أُريد منه كون الحمل بالفعل وكون غداً قرينة على المجازيّة فلا ريب في بطلانه وكونه غلطاً؛ إذ أيّ معنى لكون الحمل بالفعل وكون غداً قرينة على أنّ الحمل بالفعل بلحاظ أنّه مشارف للتلبّس غداً؟ إذ لابدّ من مناسبة بين القرينة وبين ذي القرينة، ولا مناسبة بين الحمل الفعلي وكون غدٍ قرينة عليه.

وثانياً: أنّ ما ذكره من كون الحمل في قولنا: «كان زيد قائماً، وسيكون قائماً» حقيقة إذا كان متلبّساً به في الماضي أو إذا تلبّس به في المستقبل غير تامّ أيضاً؛ لأنّ التلبّس من زيد فيما مضى أو يأتي يوجب صدق القضيّة، وعدمهما يوجب كذبها، لا أنّ التلبّس يوجب الحقيقة وعدمه يوجب المجاز كما هو ظاهر كلامه؛ إذ الألفاظ إنّما وضعت لمفاهيمها المطلقة ولم توضع لمفاهيمها المقيّدة بالوجود؛ إذ الوجود والعدم أجنبيّ عن مدلول الألفاظ.

ولا يخفى أن المعنى للمشتقّ يكون هو المفهوم الذي لو وجد فرده في الخارج كان فرده خصوص المتلبّس أو الأعمّ، فإذا استعمل اللفظ في ذلك المفهوم كان حقيقة قطعاً وإن لم يوجد فرده؛ إذ الحقيقة هو استعمال اللفظ فيما وضع له، فإذا فرضنا أنّ المشتّق حقيقة في خصوص المتلبّس والمتكلّم أطلقه على ذلك

---

(١) شرح المختصر ١: ٥٨.

المفهوم لكنّه أسند ذلك المفهوم إلى زيد وكان كاذباً في إسناد ذلك المفهوم إلى زيد لا يكون الاستعمال مجازاً بل هو حقيقة، غير أنّ القضيّة كاذبة كما إذا قال: جاء زيد وكان الجاني عمراً، فقد استعمل لفظ زيد في معناه ولكنّه كان كاذباً قطعاً، ومنشأ هذا الكلام كلّه هو أخذ لفظ الحال في مفهوم المشتّق، ولو أنّه عبّر هكذا: هل المشتّق حقيقة في خصوص المتلبّس أو في الأعمّ منه ومن المسبوق بالتلبّس؟ لسلم من هذا كلّه، فافهم.

في تأسيس الأصل في المشتقّ

أمّا في المسألة اللغويّة فلا أصل. يعني إذا أقمنا أدلّة على كون المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس أو أقمنا أدلّة على كونه حقيقة في الأعمّ منه ومن المسبوق فلا كلام، وإن شككنا في كلّ من القولين فهل هناك أصل يرجع إليه؟ الظاهر أنّه في المسألة اللغويّة لا أصل.

وأصالة عدم الخصوصيّة غير تامّة، أوّلاً: لأنّ كلاًّ من الوضع لخصوص المتلبّس أو الأعمّ حادث يشكّ فيه والأصل عدمه فيتعارض الأصلان.

وثانياً: أنّ العموم هو لحاظ القيد ورفض دخله كما ذكرناه مراراً في الإطلاق من أنّه رفض القيود، فالعموم أيضاً يحتاج إلى ملاحظة الخصوصيّة وإلغائها كما يحتاج الوضع لخصوص المتلبّس إلى ملاحظته واعتباره.

وثالثاً: أنّه أصل مثبت؛ إذ عدم ملاحظة الخصوصيّة يستلزم ملاحظة العموم عقلاً، فهو مبنيّ على حجيّة الأصل المثبت وقد ذكرنا عدم حجيّته، فافهم.

بقي الكلام في الأصل العملي، وقد ذكر صاحب الكفاية ﷺ[1] اختلافه باختلاف الموارد، فإن ورد الحكم وقد انقضى المبدأ عن الذات فمقتضى الأصل العملي هو

---

(١) كفاية الأُصول: ٦٣ ـ ٦٤.

البراءة من التكليف؛ للشكّ في تعلّق التكليف بما زاد على المتلبّس فتجرى البراءة عنه؛ لقبح العقاب من غير بيان ولرفع ما لا يعلمون.

وإن ورد الحكم والذات متلبّسة بالمبدأ ثمّ انقضى بعد ذلك فأراد العبد الامتثال فمقتضى الاستصحاب تعلّق الحكم حينئذ.

ولا يخفى أنّ ما ذكره في الشقّ الأوّل من إجراء البراءة متين لا كلام لنا فيه، إلّا أنّ ما ذكره من إجراء الاستصحاب فلو سلّمنا جريان الاستصحاب في الأحكام الكليّة إلّا أنّ استصحاب الحكم هنا لا يجري؛ إذ يحتمل كون الحكم متعلّقاً بعنوان العالم لا بالذات، وحينئذ فبقاء الموضوع مشكوك؛ إذ لو كان المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس لكان الموضوع الذي تعلّق به الحكم مرتفعاً قطعاً، ولو كان حقيقة في الأعمّ من المتلبّس والمنقضي لكان الموضوع باقياً؛ إذ لو كان الموضوع هو الذات لكانت باقية، أو العنوان لكان منتفياً، وحينئذ فيكون المورد شبهة مصداقيّة لقوله: لا تنقض اليقين بالشكّ[1]، وحينئذ فلا يجري الاستصحاب؛ لأنّ إحراز الموضوع شرط فيه. هذا إن أُريد استصحاب الحكم كما هو ظاهر كلام صاحب الكفاية أو صريحه.

وإن أراد استصحاب الموضوع كما يستصحب لو شكّ في انتفاء العالميّة عن العالم عالميّته فيرد عليه أوّلاً: أنّ هذا يجري في الفرض الأوّل، فكيف أُجريت البراءة مع استصحاب الموضوع؟

وثانياً: وهو الحلّ أنّه ماذا يستصحب؟ فإنّ الذات باقية قطعاً فلا معنى لاستصحابها، والعنوان منتفٍ قطعاً فلا معنى لاستصحابه، وصدق العالم عليه الذي كان قبل ذلك لا معنى أيضاً لاستصحابه؛ لأنّ الشبهة فيه في مفهوم العالم وإنّ مفهومه بأيّ مقدار من السعة.

---

(١) انظر الوسائل ١ : ١٧٥، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل.

وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّه لا معنى لاستصحاب الصدق إذا كانت الشبهة مفهوميّة، كما في المغرب الذي يشكّ في مفهومه أنّه سقوط القرص أو ذهاب الحمرة المشرقيّة، فإنّ سقوط القرص معلوم وعدم ذهاب الحمرة المشرقيّة أيضاً كان معلوماً والمغرب لا يخرج عنهما، فأيّ معنى حينئذ لاستصحاب عدم المغربيّة؟

وبالجملة، فالاستصحاب إنّما يجري حيث يشكّ في وجود شيء كان معدوماً أو انعدام شيء كان موجوداً وفي الشُبه المفهوميّة ليس شيء من ذلك، فالظاهر جريان البراءة في كلتا الصورتين، فافهم.

في أدلّة الطرفين

الظاهر كما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[1] كون تشعّب الأقوال المفصّلة بين المحكوم عليه وبه، والمفصّلة بين بعض المشتقّات وبعض، وبين مبادئ بعضها ومبادئ البعض الآخر حادثاً بين المتأخّرين بعد أن كانت المسألة ذات قولين بين المتقدّمين: كونه حقيقة في خصوص المتلبّس وإليه ذهب عموم الأشاعرة، أو الأعمّ وإليه ذهب المعتزلة، والحقّ هو الأوّل وفاقاً للأشاعرة.

والدليل على ذلك هو التبادر، ولا يخفى أنّ التبادر في وضع الهيئات أمر يمكن إثباته بسهولة بخلاف التبادر في الوضع الشخصي؛ وذلك لأنّ الوضع الهيئي لا يخصّ لغة خاصّة بل يعمّ سائر اللغات، فيكون دعوى التبادر فيه سهلة الإثبات بالرجوع إلى أيّ لغة شاء وملاحظتها، وهذا بخلاف الوضع الشخصي مادّة فإنّه يختصّ بتلك اللغة دون غيرها.

وبالجملة فالمتبادر لكلّ من أنصف نفسه ولم يتعصّب هو خصوص المتلبّس بالمبدأ وإن اختلفت أنواع التلبّس كما تقدّم.

---

(١) كفاية الأُصول: ٦٤.

كما أنّه يصحّ الاستدلال بصحّة السلب عن المنقضي عنه المبدأ، وهذا الدعوى أيضاً سهلة الإثبات؛ لما تقدّم من كون الوضع النوعي لا يختصّ بلغة دون لغة. وهذان الدليلان يعني التبادر لخصوص المتلبّس وعدم صحّة السلب عنه ـ بناءً على ما اختاره المحقق الشريف[١] والدواني[٢] وجملة من المتأخّرين منهم الميرزا ﷺ[٣] من بساطة مفهوم المشتقّ وأن لا فرق بينه وبين المبدأ إلّا بالاعتبار يعني اعتبار اللابشرطية وبشرط لا كما سيأتي ـ في غاية الوضوح؛ إذ المفهوم البسيط ينتفي بانتفاء المبدأ وإن بقيت الذات، وأمّا بناءً على التركيب وأنّ معنى المشتقّ الذات المبهمة المتّحدة مع القيام مثلاً فكذلك؛ لأنّ المبدأ هو الركن الموجب لتحقّق الاتّحاد مع المبدأ وبانتفائه لا يتحقّق ذلك. فقد ظهر أنّ دعوى تبادر خصوص المتلبّس وعدم صحّة السلب عنه على كلا التقديرين.

وربّما يقال: إنّ التبادر مفقود وأمّا هذا فهو انصراف إلى بعض أفراد الحقيقة، فلا يحقّق انحصار المعنى الحقيقي بخصوص المتلبّس.

وجوابه أوّلاً: أنّ المقصود لنا ـ كما مرّ مراراً ـ هو انعقاد ظهور اللفظ في معنى، فمع تحقّق الانصراف ينعقد الظهور، ولا أثر يترتّب على معرفة خصوص ما وضعه الواضع الأوّل في لغة العرب.

وثانياً: أنّ استعمال المشتقّ في المنقضي كثير جدّاً، غاية الأمر كما أنّ القائل بالوضع لخصوص المتلبّس يدّعي أنّها مستعملة بلحاظ حال التلبّس، والأعمّي يدّعي أن لا فرق بين الاستعمال بلحاظ حال التلبّس أو الأعمّ، فما هو الموجب حينئذ لانصراف خصوص المتلبّس.

---

(١) نسبه إليه في بدائع الأفكار: ١٧٤ عن حواشيه على شرح المطالع.

(٢) لم نقف عليه.

(٣) أجود التقريرات ١: ٩٧ ـ ٩٨.

وبالجملة فمدّعي الانصراف إن سلّم أنّ اللفظ حقيقة في خصوص المتلبّس فهو وإلّا فيُسأل ما هو سبب الانصراف مع عدم الفرق بموجب دعواه بين الاستعمال في خصوص الصحيح أو الأعمّ.

بل يمكن أن يقال: إنّ تصوير جامع بين المتلبّس والمنقضي لا يمكن أصلاً فيستحيل القول بالوضع للأعمّ من المنقضي والمتلبّس، بيان ذلك ـ وهو الذي اختاره الميرزا النائيني ﷺ وبنى عليه هو استحالة الجامع بين المتلبّس بالمبدأ والمنقضي عنه ـ أمّا على البساطة في مفهوم المشتقّ فواضح؛ إذ لا فرق بينه وبين المبدأ إلّا باعتبار المبدأ بشرط لا واعتبار المشتقّ لا بشرط من حيث الحمل وعدمه، فمع انقضاء المبدأ لا يبقى شيء حينئذ موجوداً، بخلافه في المتلبّس فالمبدأ موجود ولا جامع بين الموجود والمعدوم.

وأمّا على القول بالتركيب فلا جامع بين المنقضي عنه المبدأ والمتلبّس به إلّا مفهوم الزمان وقد ذكرنا أنّ الاسم لا يدلّ على الزمان، فالقول بكون المشتقّ حقيقة في الأعمّ من المتلبّس بالمبدأ في الحال ومن انقضى عنه المبدأ لابدّ له من القول بالاشتراك اللفظي وتكرّر الوضع لهذا مرّة ولذاك أُخرى، وإلّا فالجامع لا يمكن تصوّره.

أقول: أمّا ما ذكره من استحالة الجامع على البساطة بالمعنى الذي ذكره منها فصحيح إلّا أنّ البساطة بالمعنى الذي ذكره أمر موهوم كما سيأتي. وأمّا على التركيب فالاسم لا يدلّ على الزمان لا أنّه يستحيل دلالته عليه، فلو فرض التصريح بوضعه للزمان صحّ، على أنّا نتمكّن من أخذ عنوان ينطبق على المتلبّس بالمبدأ والمنقضي عنه، بأن يوضع اللفظ في عالم مثلاً[1] أو ضارب لمن قلّب صفحة عدم الضرب إلى صفحة وجوده، ولو لم يمكن فالوضع لمفهوم أحدهما وهو الجامع الانتزاعي كاف كما تصوّرناه في وضع المشترك، فيتصوّر المتلبّس مع المنقضي ويضع اللفظ لمفهوم أحدهما.

---

(١) كذا في الأصل.

في أدلّة القول بالأعمّ

ذهب العدليّة إلى كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ من المتلبّس بالمبدأ والمنقضي عنه المبدأ وقد استدلّ بأُمور :

الأول : التبادر.

ولا يخفى عليك ما فيه : أوّلاً : لأنّه لا جامع بين المتلبّس والمنقضي كما تقدّم فأيّ شيء يتبادر؟

ولو سلّمنا تصوير الجامع إلّا أنّ المتبادر ـ كما ذكرنا ـ هو خصوص المتلبّس، ولذا اعترف القائل بكون الوضع للأعمّ بالانصراف إلى خصوص المتلبّس.

الثاني : عدم صحّة السلب عمّا انقضى عنه المبدأ، فإنّ عدم صحّة السلب علامة للحقيقة.

والجواب : أنّ صحّة السلب ممّا لا تنكر قطعاً، فإنّ من كان نائماً فانتبه يصحّ أن يقال : ليس بنائم، نعم سلب النوم عنه حتّى في الزمن الماضي ـ فيقال : إنّه ليس بنائم في جميع الأزمنة أو في خصوص الزمان الماضي ـ لا يصحّ، وأمّا سلب النوم عنه فعلاً فأمر لا يمكن إنكاره.

الثالث : كثرة استعمال المشتقّ فيما انقضى عنه المبدأ، فإذا فرض كونه حقيقة في خصوص المتلبّس لزم كثرة المجاز فلابدّ من القول بالأعمّ.

وجوابه أوّلاً : أنّ كثرة المجاز ليس محذوراً بعدما قيل : إنّ أكثر محاورات العرب مجازات.

وثانياً : أنّ المجازيّة إنّما تلزم لو علم أنّ استعماله في المنقضي كان بلحاظ حال النطق، أمّا لو كان بلحاظ حال التلبّس فهو حقيقة وكلا الأمرين محتمل، وانصراف الحمل إلى الحمل الفعلي وإن كان مسلّماً إلّا أنّ القرينة ترفع ذلك الانصراف الناشئ من الإطلاق، فإنّ الصبيان كانوا يشيرون إلى عمر بن سعد

وهو مثلهم صبيّ فيقولون : هذا قاتل الحسين عليه السلام مع كون الحسين حينئذ حيّاً يرزق، فحياة الحسين حينئذ أمارة كون الاستعمال بلحاظ حال التلبّس وكذا إطلاق «قاتل» عليه بعد ذلك.

وربّما توهّم بعضهم أنّ من ذلك : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[1]، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[2] فزعم أنّ صدق السارق والزاني مبنيّ على القول بالأعمّ، وليس كما توهّم؛ ضرورة أنّ الشارع المقدّس علّق وجوب القطع على صدق السارق لا أنّه علّق القطع بذلك، والوجوب متحقّق حال السرقة والزنا وإن تأخّر الامتثال والتنفيذ، والقطع حال السرقة كالجلد حال الزنا إمّا غير ممكن أو فرد نادر فلا يمكن أن يكون هو المنظور فيها، نعم بالنسبة إلى جملة من المشتقّات يكون الحكم دائراً مع المبدأ كما في قوله : اجتنب النجس، ولكن جملة أُخرى منها لم يعلّق الحكم فيها على المبدأ الفعلي بقرينة كما في موردنا، فإنّ عدم إمكان التنفيذ حال السرقة والزنا قرينة على ما ذكرنا.

الرابع : استدلال الإمام عليه السلام على عدم لياقة الثلاثة لمنصب الإمامة الرفيع بقوله : ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[3] بتقريب أنّهم لم يكونوا عابدين للوثن ظاهراً حال التصدّي للخلافة، فالاستدلال لا يتمّ إلّا على القول بكون المشتقّ حقيقة في الأعمّ.

وردّه الفخر الرازي[4] بكون المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس.

والتحقيق أن يقال : إنّ استدلال الإمام عليه السلام ليس مبنيّاً على القول بالأعمّ ليورد عليه الفخر الرازي، بل إنّ كلامه يشير إلى شيء ذكره المتكلّمون في كتبهم من أنّ العصمة وإن لم تكن معتبرة قبل النبوّة والإمامة إلّا أنّ عدم ارتكاب ما يوجب خسّة

---

(١) المائدة : ٣٨.

(٢) النور : ٢.

(٣) الكافي ١ : ١٧٤ ـ ١٧٥، الحديث الأوّل، وبحار الأنوار ٢٥ : ١٩٩ ـ ٢٠٠، الحديث ١٠.

(٤) التفسير الكبير ٤ : ٤١ ـ ٤٢.

النفس ومهانتها معتبر قبل زمان النبوّة والإمامة لئلّا تنفر عنه الطباع، فلا يصدَّق فيما يقول، بل يقول له الناس إنّك بالأمس كنت تفعل كذا، فهو عليه السلام في مقام بيان أنّ من أشرك بالله آناً ما الذي هو أخسّ الرذائل وأمهن المنفّرات عنه لا يليق لأن يكون منصوباً من قبل الله في ذلك المقام الإلهي الرفيع.

وليس الاستدلال في المقام مبنيّاً على كون المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه ومن المنقضي، بل لو قلنا بأنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس أيضاً يتمّ الاستدلال؛ لأنّ القضيّة في المقام حقيقيّة وهي محمولة على الموضوع على تقدير وجوده، فافهم وتأمّل.

تنبيهات

[التنبيه] الأول : [مفهوم المشتق]

ذكر جمع من المنطقيّين أنّ المنطق ترتيب أُمور معلومة لتحصيل أمر مجهول فأشكل على ذلك بعضهم[1] بأنّ تحصيل المجهول لا يتوقّف على أُمور، بل قد يفيده أمر واحد كما يقال في جواب السؤال عن أنّ الإنسان ما هو؟ : ناطق فإنّ ناطق واحد وبه يحصل المجهول.

وقد أجاب صاحب شرح المطالع[2] بأنّ «ناطق» مركّب من شيئين، فإنّ معناه : شيء له النطق.

وأشكل السيّد الشريف[3] بأنّه إن أُريد من الشيء مفهومه لزم دخول العرض العام في الفصل، وإن أُريد مصداقه لزم انقلاب الممكنة إلى ضرورية، فإنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري وكلاهما باطل.

---

(١) انظر شرح المطالع : ١١.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

(٣) نقل عنه في حاشيته على شرح المطالع.

وقبل الخوض في ذلك لابدّ من بيان معنى البساطة والتركيب اللذين هما محلّ الكلام فنقول :

المراد من التركيب أنّه بالتحليل العقلي ينحلّ إلى أكثر من شيء واحد.

والمراد من البساطة عدم الانحلال حتّى بالتعمّل العقلي إلى شيئين، بل لا يتصوّر منه إلّا ما يتصوّر من إطلاق لفظ المبدأ غير أنّ بينهما فرقاً اعتباريّاً كما سيأتي، بخلاف القول بالتركيب فإنّه ينحلّ إلى شيء له المبدأ.

وبهذا ظهر أنّ صاحب الكفاية ﷺ وإن عبّر باختيار بساطة مفهوم المشتقّ وظاهر كلامه أوّلاً دال عليه إلّا أنّه أخيراً صرّح بأنّ البساطة التي يختارها لا تنافي الانحلال بالتعمّل العقلي[1] وهذا هو القول بالتركيب، فافهم.

ثمّ إنّ ما ذكره السيّد الشريف في الشقّ الثاني من أنّ أخذ المصداق في مفهوم المشتقّ باطل صحيح لا لأنّه يلزم انقلاب الممكنة إلى ضرورية، بل من جهة أنّ أخذ الذات في مفهوم المشتقّ يلزم منه :

إمّا الاشتراك في كلّ لفظ من ألفاظ المشتقّات؛ إذ الذات تارة تكون ذات إنسان، وأُخرى ذات جدار، وثالثة ذات شجر وهكذا، بل جزئيات الإنسان أيضاً كغيره غير متناهية فنحتاج الوضع الغير المتناهي؛ لتباين الذوات.

وإمّا القول بأنّ المشتقّ موضوع بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ وليس كذلك قطعاً؛ إذ صدق القائم على الأفراد كصدق الإنسان على أفراده. هذا كلّه على تقدير صحّة ما ذكره صاحب الفصول ﷺ[2] فهذا الشقّ باطل.

بقي الكلام في الشقّ الأوّل وهو أخذ مفهوم الشيء في المشتقّ، وقد أُورد عليه بثلاث إيرادات :

---

(١) كفاية الأُصول : ٧٠ ـ ٧٤.

(٢) راجع الفصول : ٦١.

أحدها : دخول العرض العامّ في الفصل. وجوابه ما ذكره في الكفاية[١] من عدم كونه فصلاً حقيقيّاً، بل هو فصل باصطلاح المنطقيّين الذين يأخذون الأعراض الملازمة للفصل فيجعلونها فصلاً؛ لعدم عثورهم عليه، بل استحالته كما ذكره بعضهم؛ لأنّه لا يطّلع عليه إلّا علّام الغيوب؛ ولذا قد يجعل أمران مكانه كما في الطائر الولود للخفّاش.

وقد ذكر الميرزا النائيني ﷺ[٢] أنّه بناءً على أخذ مفهوم الشيء فالمحذور هو دخول الجنس في الفصل، بناءً على ما اختاره ﷺ من عدم كون مفهوم الشيء عرضاً عامّاً، بل هو جنس الأجناس، وأنّ ما ذكره الفلاسفة من المقولات العشر لا وجه لها، بل لفظ الشيء بمفهومه جنس الأجناس، فإذا قلنا إنّ مفهومه داخل في ناطق فيدخل الجنس ـ وهو ما به الاشتراك ـ في الفصل ـ وهو ما به الامتياز ـ وهذا محال، وكذا إذا قلنا بأنّ ناطق خاصّة، فإنّ الجنس الذاتي لا يدخل في الخاصّة التي هي عرض خاصّ.

والظاهر أنّه ليس كذلك بل الظاهر أنّ مفهوم الشيء ليس جنساً؛ لصدقه على الموجود والمعدوم بل لصدقه على ذات الواجب، وحينئذ فلو كان جنساً لاحتاج إلى ما به الامتياز في الواجب أيضاً وهذا محال، بل مفهوم الشيء من المفاهيم العامّة المبهمة الصادقة كما ذكرنا على وجود الواجب والممكن والممتنع وعلى الماهيّات الاعتباريّة (والانتزاعيّة وعلى الأعراض التسعة وعلى الجوهر، ولا يعقل الجامع بين الأعراض وحدها فضلاً عن انضمام الجوهر إليها فضلاً عن انضمام الأُمور الاعتباريّة والانتزاعيّة، فافهم)[٣]. فهو حينئذ كما ذكره الفلاسفة عرض عامّ.

---

(١) كفاية الأُصول : ٧١.

(٢) انظر فوائد الأُصول ١ : ١١١ ـ ١١٣، وأجود التقريرات ١ : ١٠٢ ـ ١٠٤.

(٣) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات المتأخرة.

(وما ذكره الميرزا: من أنّ العرض العامّ لابدّ أن يكون خاصّة بالإضافة إلى الجنس الأعلى منه، صحيح في العرض لا في العارض، والناطق عارض لا عرض؛ فإنّ العرض هو النطق، فتأمّل)[١]. ولا يلزم إلّا ما ذكره السيّد الشريف وقد عرفت جوابه.

الثاني: ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[٢] من لزوم كون المشتقّات مبنيّة؛ لشبهها الحرف بالمعنى؛ إذ فيها بناءً على التركيب شيء له الضحك مثلاً فمنتسب ومنتسب إليه ونسبة فيكون الشيء المأخوذ فيه منتسباً إلى المبدأ؛ إذ لا معنى لأخذه مستقلّاً أجنبيّاً عن الآخر، فهو مشابه للحرف في افتقاره إلى النسبة فيلزم أن يكون مبنيّاً دائماً وهو معرب، فهذا يدلّ على عدم أخذ الذات فيه.

وجوابه أوّلاً: أنّ ما ذكره النحويّون ليس حكماً كليّاً عقليّاً غير قابل للتخصيص؛ إذ كلّها علل بعد الورود فيجوز أن يكون هذا المشابه خارجاً بالتخصيص عن ذلك الحكم الكلّي.

وثانياً: بالنقض بالمصادر فإنّ النسبة التقيّديّة مأخوذة فيه مع كونه معرباً.

والحلّ الذي يكون هو الجواب، ثالثاً: أنّ كلام النحويّين فيما كان موضوعاً بوضع واحد من حيث المادّة والهيئة، وهذا بخلاف المقام فإنّ النسبة مستفادة من الهيئة التي هي معنى حرفي فلا يوجب البناء.

الثالث: انقلاب الممكنة إلى ضروريّة في قولك: الإنسان ضاحك، فإنّ مفهوم شيء له الضحك ينحلّ إلى قضيّتين ضروريّة وممكنة.

وجوابه ما ذكره في الكفاية[٣] من عدم الانقلاب، فإنّ الشيء المقيّد بالقيد

---

(١) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات المتأخرة.

(٢) انظر فوائد الأُصول ١: ١٠٨ ـ ١٠٩، وأجود التقريرات ١: ٩٨.

(٣) كفاية الأُصول: ٧٣.

المذكور ليس ضروريّ الثبوت بل قد يكون المقيّد ممتنعاً، وإن خلا عن القيد يكون جائزاً كما في قولك: حيوان له الضحك بالنسبة إلى الحمار، فإنّ حيوان وحدها صادقة وبهذا القيد تكون ممتنعة.

وبهذا يظهر فساد ما ذكره الميرزا النائيني[1] وجعله إيراداً رابعاً وهو انقلاب الإدراك التصوّري تصديقيّاً، فإنّه لا انقلاب أصلاً بل هو بتركيبه مفهوم إفرادي تصوّري؛ إذ لابدّ من ذكر خبر له أو مخبر عنه فتقول: الإنسان ضاحك أو بالعكس، فافهم.

وبالجملة، فقد ظهر أن لا محذور من القول بالتركيب بمعنى الانحلال العقلي إلى شيئين، فيقع الكلام في أنّ هذا الممكن واقع أم لا فنقول: نعم، الحقّ هو التركيب، فإنّ ما يفهم من المشتقّ شيء متّصف بالمبدأ، وما ذكروه من كون المغايرة بينه وبين مبدئه مغايرة اعتباريّة لا وجه لها أصلاً؛ فإنّ اللابشرطيّة والبشرط لائيّة لا توجب هذا التغاير المفهومي لنا، والمبدأ يستحيل اتّحاده مع الذات المتصفة به خارجاً، فإنّ وجوده غير وجودها، وكذا كلّ عرض وجوده غير وجود معروضه فكيف يتّحدان حينئذ؟

مع أنّ ما ذكروه في الأعراض، وليس جميع المشتقّات من الأعراض، فإنّ المشتقّ قد يكون من الأُمور الاعتباريّة كالزوجيّة فهل وجودها عين وجود الزوج والزوجة؟ وكالملكيّة فهل وجودها عين وجود المالك والمملوك؟ مضافاً إلى شموله للفظ: ممكن وممتنع، بل هل يتصوّر أحد الاتّحاد بين خلق وخالق فيما كان من صفات الفعل؟ مضافاً إلى أنّه لو كان المشتقّ كذلك فهو عند الفلاسفة، وأمّا العرف لا يفهمون منه إلّا ما ذكرناه، فافهم.

فالحقّ أنّ مفهومه مركّب بما ذكرنا من معنى التركيب من كونه ينحلّ بالتعمّل العقلي إلى شيء له المبدأ.

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٠٠.

التنبيه الثاني : في الفرق بين المشتقّ ومبدئه

قد ذكر الفلاسفة الذاهبون إلى كون مفهوم المشتقّ بسيطاً إلى أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه هو أنّ المشتقّ معتبر بلا شرط من ناحية الحمل، والمبدأ معتبر بشرط لا أي بشرط عدم صحّة الحمل.

وقد أشكل في الفصول[١] بأنّ العلم لو أُخذ بلا شرط أيضاً لم يصحّ حمله على الذات أيضاً، فليس التفاوت بينهما بما ذكر، بل التفاوت بينهما مفهومي.

وقد أجاب صاحب الكفاية ﷺ[٢] بأنّ مرادهم من أخذ المفهوم ليس هو المفهوم الواحد كما هو المتعارف عند إطلاق هذه العبارة، بل مرادهم أنّ التفاوت بينهما تفاوت ذاتي وأنّ المشتقّ ذاته غير آبية عن الحمل، بخلاف المبدأ فإنّ ذاته آبية عنه، واستشهد لذلك بما ذكروه في الفرق بين المادّة والهيولى وبين الجنس وبين الصورة والفصل.

ولا يخفى أنّ ما ذكره صاحب الفصول ﷺ متين جدّاً، فإنّ ظاهر كلامهم أنّ الماهيّة الواحدة المشتركة في جامع واحد يجمعها إن لوحظت لا بشرط كانت مشتقّاً مثلاً، وإن لوحظت بشرط لا كانت مبدأً بنحو يكون هذان القيدان هما المميّزان للمشتقّ ومبدئه.

وما ذكره صاحب الكفاية ﷺ من شهادة كلامهم في الهيولى والصورة على ما ذكره كافل بعكس مقصوده، فإنّ الهيولى والجنس شيء واحد إنّما اختلفا باعتبار أخذ الهيولى بشرط لا والجنس لا بشرط، فالذات فيهما واحدة ليس بينهما تغاير ذاتي أصلاً، وذلك أنّهم ذكروا أنّه تارة يتصوّر الشيء بتمامه فيتصوّر الإنسان بأنّه حيوان ناطق وهو النوع، وأُخرى يتصوّر بأجزائه، فإن تصوّر بما به الاشتراك فهيولى وإن تصوّر بما به الامتياز فصورة.

---

(١) الفصول : ٦٢.

(٢) كفاية الأُصول : ٧٤ ـ ٧٥.

وقد اختلفوا في أنّ الهيولى والصورة تركيبهما اتّحادي أم انضمامي، فذهب المحقّقون إلى الأوّل واستدلّوا عليه بأنّه لو كان انضماميّاً فذلك الجزء أيضاً له ما به الامتياز وما به الاشتراك، وهذا يلزم منه التسلسل الباطل.

وكيف كان، فظاهر كلام الفلاسفة في باب الهيولى والصورة والجنس والفصل يقضي بالمغايرة الاعتباريّة بل يصرّح به قولهم: إنّ طور الشيء لا يكون مبايناً له،

وكيف كان، فلا محيص عن القول بأخذ مفهوم الشيء في المشتقّ، وبهذا يحصل التغاير الذاتي بين المبدأ والمشتقّ مفهوماً، فإنّ مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر وما ذكر من أنّه من أطواره مختصّ أوّلاً بالعرض، والمشتقّ ليس عرضياً دائماً حتّى يكون وجودها في أنفسها عين وجودها لغيرها، فإنّ المبادئ في المشتقّ قد يكون أمراً اعتباريّاً كالإمكان والوجوب والامتناع. وثانياً أنّ العرض مغاير للذات التي يعرض ذلك العرض عليها فكيف يدّعى اتّحادهما؟

وبالجملة، فالحقّ مع صاحب الفصول في كون مفهوم المشتقّ مركباً كما تقدّم تحليلاً.

التنبيه الثالث: في ملاك الحمل

لابدّ بين المحمول والموضوع من اتّحاد من جهة ومغايرة من جهة أُخرى لئلّا يكون الحمل حملاً للضدّ على ضدّه ولئلّا يكون حملاً للشيء على نفسه.

فقد يكون الاتّحاد في مقام الذات والتغاير في أمر خارج عن الذات كما في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، فإنّ الذات متّحدة فيهما والمغايرة إنّما هي بالإجمال والتفصيل ليس إلّا، فإنّ الإنسان إجمال للحيوان الناطق وهما تفصيل لإجماله. ومنه الإنسان بشر، فإنّ الذات متّحدة والتغاير اعتباري كما قيل، فإنّ الإنسان مشتقّ من الانس كما قيل[1] فهو في قبال الوحش، والبشر في قبال ملك فإنّه من المباشرة التي لا تكون للملك، وهذا الحمل يسمّى أوّلياً ذاتيّاً كما يسمّى بالذاتي فقط.

---

(١) انظر لسان العرب ١: ٢٣١ ـ ٢٣٣.

وقد يكون الاتّحاد بين المحمول والمحمول عليه خارجيّاً والمغايرة في المفهوم فقط كما في قولك: زيد قائم، وكما في قولك: الناطق حيوان، فبين المفهومين مغايرة صرفة، فإنّهما مفهوماً متباينان ولكن اتّحادهما بحسب الوجود الذي هو خارج عن الذات؛ إذ الألفاظ موضوعة للماهيّات الصرفة مع قطع النظر عن الوجود والعدم، ويسمّى هذا الحمل بالشايع لشيوعه في الاستعمال، وبالصناعي لأنّ صناعة الشكل الأوّل في المنطق موقوفة عليه؛ إذ لابدّ فيه من كلّية الكبرى فلابدّ من كون المحمول في الصغرى فرداً لكلّي وهو المناط في الشايع.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ صاحب الفصول ﷺ لمّا رأى أن لا جهة تقتضي صحّة الحمل في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» لتغايرهما ذاتاً؛ إذ إنّه ﷺ زعم أنّ التركيب بينهما انضمامي لا اتّحادي، فكلّ واحد من الجزأين غير الكلّ قطعاً مفهوماً وخارجاً، فأُشكل عليه حينئذ صحّة الحمل، ولكنّه تخلّص[1] بدعوى كفاية الاتّحاد الاعتباري، فإنّا نعتبرهما أمراً واحداً فيصحّ الحمل.

ولا يخفى عليك أنّ اعتبارهما متّحدين إنّما يصحّح الحمل في مقام الاعتبار لا الخارج، وبعبارة أُخرى المغايرة الخارجيّة توجب صحّة الحمل خارجاً والاعتباريّة تصحّحه اعتباراً، ومن المعلوم أنّ صحّة الحمل في «الإنسان حيوان ناطق» خارجيّة لا اعتباريّة فلا يصحّ الحمل الخارجي حينئذ.

التنبيه الرابع: في مغايرة المبدأ مع الذات

ذكر صاحب الكفاية ﷺ[2] كفاية مغايرة المبدأ مع الذات مفهوماً وإن اتّحدا خارجاً ردّاً على صاحب الفصول، فإنّ صاحب الفصول ﷺ[3] ادّعى لزوم المغايرة

---

(١) الفصول: ٦٢.

(٢) كفاية الأُصول: ٧٦.

(٣) الفصول: ٦٢.

الخارجيّة بين المبدأ والذات، فأشكل عليه الأمر في صفات الذات من صفات الله تعالى وتقدّس بناءً على ما هو الحقّ عند العدليّة من اتّحاد صفاته وذاته، فالتزم بالنقل أو التجوّز في صفاته.

وقد أشكل الميرزا ﷺ[1] ـ تبعاً لصاحب الكفاية ﷺ ـ بأنّه تكون صفاته صرف لقلقة لسان وألفاظ بلا معنى؛ إذ لا نعرف لها معنى إلّا المعنى الذي يصحّ حمله حقيقة ولا نعرف معنى لذلك؛ إذ إنّ المراد بالمشتقّ حينئذ المبدأ ليس إلّا وهو مفهوم، فأيّ معنى حينئذ لهذا الكلام؟

وبالجملة فالآخوند ﷺ في مقام الردّ على صاحب الفصول حيث اعتبر المغايرة الخارجيّة ذكر[2] أنّه يكفي المغايرة المفهوميّة، وحينئذ فيكون الحمل حقيقيّاً حتّى في صفات الذات من صفاته تعالى وتقدّس.

ونحن نقول: إنّ المغايرة المفهوميّة بين الذات التي هي الموضوع وبين المبدأ غير معتبرة أصلاً؛ ولذا يصحّ الحمل بلا تجوّز في قولنا: النور منير والضوء مضيء والعلم معلوم، مع كون المبدأ في المقام متّحداً مفهوماً مع الذات المحمول عليها، فإنّ الموضوع هو نفس المبدأ. نعم يعتبر المغايرة بين الموضوع والمحمول ولا يعتبر أزيد من ذلك قطعاً، فافهم.

التنبيه الخامس: في اعتبار قيام المبدأ بالذات وعدمه

قد ذكر صاحب الفصول ﷺ[3] عدم صحّة الحمل في صفات الذات من صفات الله من جهة أُخرى غير المغايرة الخارجيّة، وهو أنّه يعتبر قيام المبدأ بالذات ولا قيام في صفاته؛ إذ المبدأ فيها عين الذات والقيام يقتضي المغايرة، فالتزم بالتجوّز في صفاته تعالى وتقدّس.

---

(١) انظر أجود التقريرات ١: ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) كفاية الأُصول: ٧٦.

(٣) الفصول: ٦٢.

وقد ذهب جماعة[١] إلى عدم اعتبار القيام بالذات أصلاً لا في صفاته ولا في غيرها مستدلّين بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والألم بالغير.

ولا يخفى أنّ هذا القول من المضحكات؛ إذ لو لم يعتبر القيام فلِمَ لم يصدق ضارب ومؤلم على غيرهما؟ بل الظاهر ـ كما ذكره في الكفاية ـ اعتبار التلبّس وإن اختلفت أنحاؤه في كونه بنحو الصدور في «ضارب» و«مؤلم» وبنحو آخر في غيرهما.

بقي الكلام فيما ذكره صاحب الفصول من عدم القيام لاقتضائه حينئذ الاثنينيّة المنفيّة في حقّه تعالى وتقدّس.

وقد أجاب في الكفاية[٢] بأنّ العينيّة نحو من أنحاء التلبّس المختلفة.

والجواب الحقيقي أن يقال: إنّ المعاني الحرفيّة ـ كما قدّمنا ذلك في المعنى الحرفي ـ تضييقات في المفاهيم فهي تضييقات في مقام المفاهيم الاسميّة، والمشتقّ ـ كما ذكرنا ـ مركّب من مفهوم شيء مع نسبة المبدأ، فهيئة المشتقّ تضييق مفهوم شيء بقوله: له العلم، فيكون مفهوم عالم: شيء له العلم، ولا ريب في أنّه مفهوم يصحّ حمله على الذات، وكون مصداقه عين الذات لا يخلّ بمقام المفهوم أصلاً.

وبالجملة، النسبة التي تفيدها هيئة المشتقّ إنّما تتحقّق بين مفهوم شيء والمبدأ، فهي لتضييق ذلك المفهوم، ولا يلزم أن تكون خارجيّة أصلاً، بل قد يستحيل تحقّق النسبة في الخارج كما في قولنا: اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع، وكون مصداقه حقيقة عين الذات لا ربط لها بالمفهوم.

وبالجملة، حمل عالم على الله لا يضرّ أصلاً؛ إذ هو حمل لمفهوم على مفهوم، وكون مصداق أحدهما عين مصداق الآخر لا يضرّ بمسألة المفهوم.

---

(١) منهم المعتزلة كما في شرح المختصر ١: ٦٠، واختاره الكلباسي في الإشارات الورقة: ٣٢، ونسبه إلى معظم الأصحاب والحكماء وغيرهم.

(٢) كفاية الأُصول: ٧٧.

بقي الكلام في أنّ الشيء الواحد كيف يكون تنتزع منه هذه الأُمور المتكثّرة؟ إذ كما لا يعقل أخذ الجامع من أُمور متشتتة كذلك لا يمكن أن يكون الشيء الواحد منشأً لأُمور كثيرة.

وجوابه: أنّ كثرتها لفظيّة لا حقيقيّة وإلّا فهي في الحقيقة شيء واحد وإنّما الاختلاف في الأسماء، فهي نظير قول القائل: عباراتنا شتّى....

توضيح الإشكال أن يقال: كما أنّ أخذ الجامع من أُمور متكثّرة على تكثّرها مستحيل، بل لابدّ له من جهة مشتركة حتّى بلحاظها يصحّ أخذ الجامع وانتزاعه منها، كذلك لا يمكن انتزاع مفاهيم متعدّدة من شيء واحد بسيط ليس فيه نقص ولا تركيب أصلاً، فكيف يمكن انتزاع عالم وقادر وحيّ وغيرها منه على بساطته؟

والجواب: أنّ الألفاظ موضوعة للماهيّات الصرفة الغير المقيّدة بالوجود والعدم فقد تكون موجودة وقد تكون معدومة، وقد ذكروا في أوّل علم الكلام وفي كثير من موارد علم الفلسفة أنّ أوّل ما يدركه الإنسان أنّه موجود، والثاني ممّا يدركه أنّه غير غيره؛ ولذا ترى أحد أفراده يغضب إذا غصب منه شيء مع أنّه لا وجه له لولا إدراك أنّه غير غيره؛ إذ لو لم يدرك ذلك فأيّ فرق بين أن يأخذه هو أو يأخذه شخص آخر؟ إذ كلاهما حينئذ غيران، فلا مرجّح لأحدهما على الآخر أصلاً.

وحينئذ فجواب هذه الشبهة هو أنّ المفاهيم المتعدّدة لا يمتنع انتزاعها من الشيء البسيط إذا كانت باعتبارات متعدّدة، فباعتبار أنّه هو الذي منه يستمدّ الوجود في جميع الأشياء وإليه ينتهي، ينتزع منه القدرة، وباعتبار انكشاف جميع الأشياء عليه ينتزع منه العلم فيقال عالم. وحينئذ فانتزاع المفاهيم المتعدّدة ممكنة من البسيط كما ينتزع من الطول الخاصّ مثلاً أنّه أطول من كذا وأقصر من كذا باختلاف اعتبار المعتبر كما هو واضح.

وبالجملة، فالاختلاف في المفاهيم لا يضرّ بوحدة المصداق ولا ببساطته.

التنبيه السادس : في لزوم التلبّس بالمبدأ حقيقة

ذكر صاحب الفصول ﷺ[١] في صدق الحمل حقيقة تلبّس الذات المحمول عليها المشتقّ بالمبدأ حقيقة. وأشكل عليه في الكفاية[٢] بأنّ في مثل «جرى الميزاب» يصحّ أن يقال : الميزاب جار، فيصحّ الحمل؛ لأنّ جارٍ مستعملة في معناها من غير تجوّز في الكلمة وإنّما التجوّز في الإسناد.

وقد ذكر الميرزا النائيني ﷺ[٣] وجهاً لما ذكره في الفصول وهو أنّ النسبة الناقصة الموجودة في المشتقّ نسبة مجازيّة قطعاً تبعاً للنسبة الخبرية التامّة فإنّها نسبة مجازيّة حسب الفرض، لكن هذا على التركيب أمّا على البساطة فليس المشتقّ إلّا المبدأ والفرق بينهما اعتباري.

وردّه بأنّه على التركيب كذلك؛ إذ المدرك وحدة المشتقّ وإن انحلّ بالتعمّل العقلي إلى شيئين.

والحقّ أن يقال : إنّ النسبة الناقصة الموجودة في المشتقّ لا ربط لها بالنسبة الخبرية؛ إذ هي حقيقة على كلّ حال؛ إذ المأخوذ في المشتّق على تقدير التركيب هو المفهوم لا الذات ومفهوم شيء له الجريان حقيقة قطعاً.

نعم، على تقدير أخذ الذات تتحقّق المجازيّة حينئذ.

والتحقيق أن يقال : إنّه إن أراد صاحب الفصول توقّف صدق المشتقّ في الخارج على الذات على تلبّسها بالمبدأ فالحقّ معه إذ لو لم تتلبّس بالمبدأ لا تكون من أفراده فيستحيل انطباقه عليها، وإن أراد صاحب الفصول توقّف استعمال المشتقّ

---

(١) الفصول : ٦٢.

(٢) كفاية الأُصول : ٧٨.

(٣) أجود التقريرات ١ : ١٢٧.

على التلبّس الحقيقي فأصل التلبّس غير معتبر فضلاً عن كونه حقيقيّاً؛ إذ إذا قال الإنسان زيد عالم فقد استعمل لفظ عالم في معناها الحقيقي وإن كذب في دعواه علميّة زيد الذي هو أجهل الجهّال.

وبالجملة، فالصدق موقوف على التلبّس حقيقة ليتحقّق كونه من أفراده فينطبق عليه، لكنّ الاستعمال غير موقوف على التلبّس كلّية حتّى بنحو المجاز لجواز استعمالها فيمن ليس عالماً أصلاً كذباً.

هذا تمام الكلام في المقدّمات، ويقع الكلام في مبحث الأوامر إن شاء الله تعالى.

في الأوامر

ويقع الكلام في مادّة الأمر وهيئته.

أمّا الكلام في المادّة فيقع في جهات:

[الجهة] الأُولى: فيما وضع له لفظ «أمر»

وقد استعلمت في معانٍ كثيرة كما هو مذكور في كتب الأُصول، وإنّما الكلام في الموضوع له.

فقد ذكر الآخوند ﷺ[1] أنّه موضوع بنحو الاشتراك اللفظي لمفهوم الطلب والشيء.

وقد زعم الميرزا النائيني ﷺ[2] إرجاعهما إلى جامع واحد وهو الواقعة المهمّة، فإنّ الطلب أيضاً واقعة مهمّة وفرد من أفرادها.

ولا يخفى عليك ما في كلام الميرزا ﷺ فإنّ «أمر» التي هي بمعنى الطلب مشتقّة وببعض المعاني الآخر جامدة كما في الشأن، فإن قولنا: «شغله أمر زيد» أي شأنه، فهو جامد، وحينئذٍ فكيف يمكن أخذ الجامع بين المشتقّ والجامد؟

---

(١) كفاية الأُصول: ٨١.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٣١.

وثانياً: أنّها تُجمع في الأُولى على «أوامر» وفي الثانية على «أُمور» واختلاف الجموع أمارة اختلاف المعاني.

وثالثاً: أنّه قد يقال: «هذا أمر غير مهمّ» أو «أُمور غير مهمّة» ولو أُخذت الأهميّة فيها للزم التناقض أو المجاز، والحال أنّا لا نرى تفاوتاً في إطلاقها بين الموارد في الاستعمال.

وكيف كان، فكونها حقيقة في الطلب بالقول أمر مسلّم، ومعرفة بقيّة معانيها غير ضروريّ؛ لعدم اشتباه المراد منها في مورد حتّى يُحقّق ويُدقّق.

وما ذكره الآخوند ﷺ أيضاً غير تامّ؛ إذ لفظ «شيء» الذي هو المعنى الثاني لمادّة الأمر يُطلق على الجواهر والأعراض ولا يُطلق لفظ «أمر» على الجواهر، لا يقال: «جاء أمر» كما يقال «جاء عمر» ويشار إلى الجدار فيقال: «هذا شيء» ولا يقال له: «هذا أمر» مع أنّه لو كان معناه «الشيء» لصدق حيث يصدق، كما أنّ ما ذكره من استعماله في الفعل في ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ غير تامّ إذ المراد منه الطلب؛ لأنّ الآية ﴿فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾[1] كما أنّ ما ذكره من كونه حقيقة في القول المخصوص أيضاً غير تامّ؛ إذ ليس اسم القول المخصوص أمراً وإنّما هو اسم للطلب به.

الجهة الثانية: في اعتبار العلوّ والاستعلاء في معنى الأمر وعدمه

والاحتمالات أربعة: اعتبارهما، وعدم اعتبارهما، واعتبار العلوّ دون الاستعلاء، واعتبار أحدهما لا بعينه. والظاهر اعتبار العلوّ في معنى الأمر، إذ لو قال المساوي لمساويه: «آمرك بكذا» يغضب، وليس إلّا لفهمه الاستعلاء من هذا الكلام.

---

(١) هود: ٩٧.

وأمّا الاستعلاء: فإن أُريد به أن يكون الآمر لاحظاً كونه مولى وأنّ المأمور عبد، فهذا أيضاً يكون معتبراً. وإن أُريد من الاستعلاء الجبروتية والطاغوتية فهو غير معتبر، لصدق الأمر على أمر المولى المستخفض لجناحه.

والظاهر اعتبار كون الأمر بنحو المولوية والطلب الجدّي، فلا يصدق على الأمر الصادر بنحو الاستهزاء والسخرية والإرشاد ونحوها، ويشهد له قوله [ﷺ] بعد قول جويرية: أتأمرني يا رسول الله؟ «لا بل إنّما أنا شافع»[1] فإنّ ظاهره أنّ الشفاعة ليست أمراً، فافهم.

الجهة الثالثة: في أنّه حقيقة في الوجوب أم لا؟

وقد ذكرنا أنّه حقيقة في الطلب بالقول المخصوص، فإن كان القول المخصوص وهو صيغة «افعل» حقيقة في الوجوب كان حقيقة في الوجوب وإلّا فلا، وسيأتي الكلام فيها.

---

(١) المستدرك ١٥: ٣٢، الباب ٣٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٣.

في مبحث الطلب والإرادة

ويقع الكلام في موارد أربعة :

الأوّل : في اتّحاد مفهوم الطلب والإرادة أو مصداقهما وتغايرهما.

الثاني : في مفاد الجملة الخبريّة والصيغة الإنشائيّة. والبحث في هذين الأمرين لغويّ صرف.

الثالث : في وجود صفة أُخرى غير تصوّر الشيء والتصديق بفائدته والشوق والعزم والجزم تُسمّى بالكلام النفسي، وعدم وجودها.

الرابع : في مبحث الجبر والتفويض. والكلام فيهما جهة كلاميّة.

أمّا الكلام في الجهة الأُولى : [مفهوم الطلب والإرادة]

فنقول : ذهب الآخوند ﷺ[1] إلى اتّحاد مفهوم الطلب والإرادة وأنّهما مفهوماً شيء واحد وإن انصرف الأوّل إلى الإنشائي والثاني إلى الحقيقي. وربّما زعم بعضهم اتّحاد مصداقهما وإن تغاير المفهوم، فهما من قبيل اتّحاد الضاحك بالقوّة مع الكاتب بالقوّة مصداقاً متّحدان وإن كانا بحسب المفهوم متغايرين.

والظاهر اختلافهما مفهوماً ومصداقاً.

بيان ذلك : أنّ الإرادة من الصفات النفسانيّة، وهي لا يصدق عليها الطلب أصلاً، فإنّه لا يقال : «طالب العلم» إلّا لمن يبرز طلبه باشتغاله بمقدّمات تحصيله كما لا يقال : «طالب الضالّة» لمن يريد حصولها بيده من غير أن يشتغل بالفحص عنها، وكذلك «طالب الماء» في باب التيمّم.

---

(١) كفاية الأُصول : ٨٥.

وبالجملة، فالإرادة عبارة عن تلك الصفة النفسية المنبعثة عن ذلك التصوّر والتصديق بالفائدة وبقية المقدّمات، فقد يكون ذلك الشيء المراد من الأشياء التي يكون تحقّقها في الخارج بفعل نفس المريد كما إذا أراد التمشّي، وقد يكون من الأشياء التي يكون صدورها منوطاً بشخص آخر غير نفس المريد، أو أنّ إرادته تعلّقت بنحو يكون صدورها من غيره وإن أمكن صدورها من نفسه.

وهذه تارةً تكون بنحوٍ يكون مطلق صدورها من الغير وافياً بمصلحة المولى الآمر، وأُخرى بنحو يكون صدورها بنحو الاختيار وافياً بالمصلحة، فيأمر بها ويتصدّى لإيجادها بنفسه في الأوّل وبأمره في الباقي.

وحينئذٍ فقوله: «افعل» مثلاً بما أنّه نوع تصدٍّ يكون مصداقاً من مصاديق الطلب بما أنّه إبراز، لا أنّه به ينشأ مفهوم الطلب كما ذكره الآخوند[1].

وبالجملة، فمفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر، ضرورة عدم صدق الطلب على الإرادة الصِرفة أصلاً فهي متقدّمة عليه برتبة أو رتبتين، كما سيأتي. فكيف يدّعي اتّحادهما مفهوماً؟ مع أنّ أحدهما من الصفات النفسيّة والأُخرى من الفعل، إمّا العمل المباشري الذي يصدر من المولى أو أمره به، وكلاهما من الأفعال الخارجيّة التي لا ربط للصفات النفسيّة بها أصلاً.

وبما ذكرنا ظهر تباينهما مصداقاً أيضاً، فإنّ مصداق الإرادة غير مصداق الطلب الذي هو التصدّي نحو المطلوب بأنحائه كما تقدّم، فافهم.

بل يمكن أن يكون معنى الطلب أضيق ممّا ذكرنا، بأن يكون هو التصدّي نحو المطلوب الذي يمكن حصوله وعدم حصوله نوعاً وإن انضمّت إليه قرائن أو مقدّمات دالّة على الحصول كما في أمر الله أولياءه وملائكته، أو عدم الحصول

---

(١) كفاية الأُصول: ٨٤.

كما في أمر الله الكفّار والعصاة، إلّا أنّ نوع أمره ممّا يمكن فيه الحصول بعده أو عدم الحصول بعده نوعاً.

هذا تمام الكلام في الجهة الأُولى، وقد ظهر تباين الطلب والإرادة مفهوماً ومصداقاً.

الجهة الثانية : الكلام في مدلول الجمل الخبرية والصيغ الإنشائيّة

مدلول الجملة الخبريّ والصيغة الإنشائيّة ـ بضميمة ما ذكرنا ـ فيه أقوال ثلاثة :

الأوّل : ما ذهب إليه المشهور، وهو أنّ الجملة الخبرية موضوعة لإثبات النسبة في الخارج يعني نفس الأمر، والصيغة الإنشائيّة موضوعة لإيجاد معانيها في الخارج.

ولا يخفى أنّا قد ذكرنا أنّ الذي نفهمه من الجملة الخبرية هو كون المتكلّم بصدد إفهام المخاطب متعلّق خطابه.

وقد ذكرنا في باب الوضع : أنّ الوضع هو التعهّد والالتزام وأنّ التعهّد إنّما يكون طرفاه أمرين اختياريّين؛ إذ لا معنى للتعهّد بأنّه «متى طلعت الشمس فالنهار موجود» فالتعهّد يكون منه بأنّه متى أراد إفهام قيام زيد لأحد أن يقول : زيد قائم.

فالمستفاد من الجملة الخبرية كون المخبر بها بصدد إفهام متعلّقها، وأمّا أنّ متعلّقها واقع أم ليس بواقع؟ فليست الجملة دالّة على ذلك أصلاً. واتّصافها بالصدق والكذب باعتبار أنّ لمتعلّقها خارجاً وإلّا فهي لا تتّصف بالصدق والكذب إلّا باعتبار متعلّقها، فإن اتّفق كون متعلّقها مطابقاً لما أخبر به فهو صادق وإلّا فهو كاذب لا الجملة الخبرية ومفادها، وأمّا إنّها تدلّ على ثبوت النسبة فهو فاسد؛ إذ قول : «زيد قائم» لا يوجب ثبوت القيام له أصلاً.

كما أنّ ما ذكروا من كون الجملة الإنشائيّة توجد معناها، إن أُريد أنّها توجدها في الخارج فمن المعلوم عدم تحقّق الإيجاد خارجاً بها، وإن أُريد الإيجاد في مقام

الاعتبار فمن المعلوم أنّ اللفظ لا يوجد ذلك الاعتبار؛ إذ هو من الأُمور النفسيّة، فكيف يوجده اللفظ في الخارج؟

نعم، يكون اللفظ حينئذٍ كاشفاً عن ذلك الاعتبار النفساني، فهي مع الجملة الخبرية إلى هنا سواء في أنّ الخبرية كاشفة عن كون المتكلّم بصدد إفهام متعلّق إخباره والإنشائية كاشفة عن اعتباره النفساني، غير أنّ الجملة الخبرية بما أنّ لمتعلّقها خارج تحكي عنه تتّصف بالصدق والكذب، بخلافها فإنّ الجملة الإنشائية وإن كانت حاكية عن اعتباره النفساني، إلّا أنّه على تقدير عدم الاعتبار خالف تعهّده والتزامه لا أنّه كاذب، فافهم وتأمّل.

وهذا القول الذي ذكرناه في مفاد الجملة الخبرية والإنشائية هو ثاني الأقوال.

والقول الثالث: هو القول الذي ذهبت إليه الأشاعرة[1] وهو أنّ الجمل الخبرية موضوعة لإبراز الكلام النفسي، والانشائية موضوعة لإبراز الطلب النفسي. ولو أنّهم اقتصروا على هذا لكان عين ما ذكرناه، إلّا أنّهم زعموا أنّ الكلام النفسي والطلب كذلك من صفات النفس الحقيقيّة كالعلم واستشهدوا على ذلك بقول الشاعر: إنّ الكلام... إلخ، وبقول الرجل لصاحبه: إنّ في قلبي كلاماً كثيراً لا يسعني بيانه. وسيأتي ذكر الأدلّة لهم وردّها.

فيقع الكلام في أنّه هل هناك صفة أُخرى غير الشوق والإرادة ومقدّماتهما صفة تُسمّى بالكلام النفسي أو الطلب النفسي، أم ليس؟ وليعلم: أنّه على تقدير وجودها فلا تكون الجمل خبريّةً وإنشائيّةً موضوعة لتلك الصفات، وإنّما تكون مبرزة لها، فكونها موضوعة لذلك أمر مقطوع العدم، إلّا أنّ الكلام في وجود صفة أُخرى وعدمها، وهو الجهة الثالثة من جهات البحث.

---

(١) راجع شرح المواقف ٨: ٩٧ ـ ٩٩.

الجهة الثالثة : في الكلام النفسي والطلب النفسي وعدمهما

ذهبت الأشاعرة[١] إلى ثبوت صفة حقيقيّة في المتكلّم غير العلم تُسمّى بالكلام النفسي، وأنّ الكلام اللفظي كاشف عنه كشفَ الفعل الخارجي عن تعلّق الإرادة به، لا أنّ الكلام النفسي يكون مدلولاً للكلام اللفظي كما هو المنسوب إليهم في كتب الأُصول التي بأيدينا.

وبالجملة، فهم يدّعون أنّ في النفس كلاماً نظير الكلام اللفظي، غير أنّ الكلام اللفظي تدريجي الحصول وذاك أمر دفعي الحصول في النفس، ويكون الكلام اللفظي كاشفاً عنه، كما تقدّم. وهذا الكلام النفسي الذي يدّعونه غير تصوّر الشيء وبقيّة مقدّمات طلبه من العزم والجزم والتصديق بالفائدة والشوق، ولكنّ الكلام كلَّ الكلام في إثبات هذا الكلام النفسي المدّعى. وقد استدلّوا عليه بأُمور :

الأوّل : قول الشاعر: إنّ الكلام لفي الفؤاد... إلخ[٢] وقول الشخص للآخر : إنّ في نفسي كلاماً لا أُحبّ بيانه، وقوله تعالى : ﴿**فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ**﴾[٣].

الثاني : أنّ كلّ متكلّم لا يتكلّم إلّا بعد أن ينظّم كلامه في نفسه، وهذا هو المراد من الكلام النفسي.

والجواب عنهما : أنّه إن كان المراد بالكلام النفسي هو هذا المعنى فهذا هو عين العلم بكلامه قبل تحقّقه، مع أنّه موجود في جميع الأفعال الاختياريّة، فإنّ الأكل أيضاً مسبوق بتصوّره، وهكذا الشرب والنوم وغيرها من أفعاله الاختياريّة،

---

(١) راجع شرح المواقف ٨ : ٩٣ ـ ٩٤.

(٢) قاله الأخطل كما في شوارق الإلهام : ٥٥٥.

(٣) يوسف : ٧٧.

فيلزم أن يكون عندنا أكل نفسي وشرب نفسي ونوم نفسي... وهكذا، وهذا لا يلتزم به الأشاعرة أصلاً.

الثالث: اتّصاف الله بالمتكلّم كما ورد في الدعاء وصفه بالمتكلّم بل وبالقرآن في قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾[1] وحيث إنّ صفاته عين ذاته فلا يمكن أن تكون صفاته حادثة وذاته قديمة، فلابدّ من كون الصفات قديمة، فلابدّ من التزام أنّ هناك كلاماً نفسيّاً قديماً بقدمها، والاتّصاف بالمتكلّم إنّما هو بلحاظها. وذكروا في القرآن الذي هو كلام الله نظير ذلك، والتزموا بأنّ في نفس الله كلاماً نفسيّاً على طبق هذا القرآن الخارجي.

والجواب أوّلاً: أنّ ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ إذا كانت التكلّم قديماً فلابدّ من كون موسى قديماً أيضاً؛ إذ الكلام القديم إنّما يكون مع القديم.

وثانياً: فيلزم أن يكون له رزق قديم وخلق قديم وغيرها من صفاته، إذ هي كلّها صفات الله تعالى.

وبالحلّ ثالثاً: وذلك أنّ صفات الله على قسمين:

ـ صفات الذات: وهي التي تتّصف بها الذات مع قطع النظر عن وجود شيء وعدمه وهذه ترجع إلى صفة العلم والقدرة، والحياة منتزعة منهما؛ إذ كلّ عالم قادر حيّ، فالذات متّصفة بالعلم حيث لا معلوم وبالقدرة حيث لا مقدور، وهذه الصفات هي عين الذات وهي قديمة بقدمها.

ـ والقسم الثاني صفات الفعل: وهذه هي المنتزعة عن مقام الفعل، وهذه ليست عين الذات وهي حادثة بحدوث الفعل الذي تنتزع عن مقامه، وحينئذٍ فليست هذه الصفات عين الذات فلا مانع من كونها حادثة ولا يلزم لازم باطل من ذلك، والتكلّم منها.

---

(١) النساء: ١٦٤.

وقد ذكروا للفرق بين صفات الذات وصفات الفعل فروقاً:

فمنها: أنّ ما لا يصحّ سلبه فهو من صفات الذات، وما يصحّ سلبه فهو من صفات الفعل، فيقال: ليس برازق لزيد ألف دينار هذا اليوم، ولا يقال: ليس بعالم وليس بقادر.

ومنها: أنّ ما كان مسبوقاً بالعلم والقدرة فهو من صفات الفعل وما لم يكن مسبوقاً فهو من صفات الذات.

ومنها: أنّ ما كان مسبوقاً بالإرادة فهو من صفات الفعل وما لم يكن مسبوقاً بها فهو من صفات الذات.

وأحسنها الوسط، أمّا الأخير فيرجع إليه، إذ المسبوقيّة بالإرادة تستلزم المسبوقيّة بالعلم أيضاً. وأمّا الأوّل فلأنّه وإن كان تامّاً في الصفات المتنزعة من نفس الفعل، إلّا أنّه لا يتمّ في الصفات المنتزعة من كيفيّة الفعل كما في الصدق، فلا يقال: ليس بصادق مع أنّها من صفات الفعل، وكذا ليس بعادل. وعلى ما ذُكر في الأوّل يلزم كونه من صفات الذات.

الرابع: من الوجوه التي ذكرها الأشاعرة في إثبات الكلام النفسي هو: أنّ الله يوصف بالمتكلّم واتّصافه بها ليس بمعنى خالق الكلام، بل لابدّ من قيام المبدأ به، ولو صحّ الاتّصاف مع عدم قيام المبدأ بل بمجرّد أنّه خالقه ومكوّنه لصحّ أن يوصف الله بالنائم والمتحرّك والساكن؛ لأنّه خالق لها مع عدم صحّة ذلك، وليس إلّا لعدم قيام المبدأ بالذات.

والجواب: أنّ المبدأ إن أُريد به الكلام فليس قائماً إلّا بالهواء، فإنّ الكلام كيفيّة قائمة بالهواء ينشأ من تموّجات الهواء بتموّجات خاصّة، وليس قائماً بذات زيد في قولك: زيد متكلّم، فضلاً عن الله. وإن أُريد بالمبدأ التكلّم ـ كما صرّح به بعضهم ـ فالتكلّم تفعّل بمعنى قبول الفعل، والقبول في المقام بنحو الإيجاد والإصدار في جميع أمثلته في قولك: زيد متكلّم، أو الله متكلّم.

وأمّا ما ذكر من عدم صحّة النسبة بمجرّد الإيجاد والتكوين وإلّا لصدق «نائم» فلا يخفى جوابه، فإنّ الصفة تحتاج إلى نسبة ما إلى الموصوف، فقد تكون نسبة حلول، وقد تكون نسبة صدور، وقد تكون نسبة قيام، وقد تكون غير ذلك. وهذا ليس له ميزان كلّي بل المتّبع استعمال العرب، فتراهم في بعض الأحيان لا يستعملون إلّا مع قيام المبدأ بالذات قياماً حلوليّاً وقد يستعملون مع قيامه قياماً صدوريّاً كما في «خالق» و«رازق» و«متكلّم» فهل يلتزمون في «خالق» و«رازق» و«قابض» و«باسط» وغيرها برزق نفسي وخلق نفسي وقبض وبسط نفسيّين؟ إلى غير ذلك. وصدور ذلك منه إنّما هو بإيجاد المبدأ واتّصافه به بذلك اللحاظ. ولا يضرّ الاتّصاف؛ لأنّه من صفات الفعل إنّما ينتزع من الفعل، وليس من صفات الذات حتّى يلتزم بالاتّحاد.

وبالجملة، فلا نعقل للكلام النفسي معنىً متصوَّراً، والتصديق فرع التصوّر.

هذا تمام الكلام في الكلام النفسي وقد اتّضح أنّ استدلال بعضهم بقوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ﴾[1] أجنبيّ عن المقام؛ إذ هو من قبيل النيّة، ومكافاة الله عليها إن خيراً فخير وإن شرّاً فشرّ ليس لها ربط بالكلام النفسي.

[الجهة الرابعة]: في أنّ أفعال العباد لمن تستند؟

وقع الكلام في أفعال البشر وأنّها صادرة قهراً على العبد، أم أنّها صادرة باختياره وإن كان اختياره مستنداً إلى إرادة الله، أم أنّها صادرة باختياره من غير أن يستند اختياره إلى إرادة الله، أم أنّها أمر بين الأمرين؟

---

(١) البقرة: ٢٨٤.

صار إلى الأوّل الأشاعرة هرباً من قول اليهود: ﴿يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ﴾[١] وتنزيهاً لله تعالى عن أن يوجد له شريك في إيجاد الممكنات، فذهبوا إلى أنّ الأفعال الصادرة من العباد كلّها مستندة إليه تعالى وصادرة بإرادته واختياره وإن قارنت إرادة العبد واختياره، إلّا أنّهما ليس لهما أثر في صدور الفعل، فالفعل صادر قهراً على العبد وقسراً عليه، بحيث لو أراد الامتناع عن صدور الفعل لم يتمكّن من الامتناع.

ومن هنا ذكر أبو هذيل[٢]: أنّ الأشاعرة لا يميّزون بين الفعل المقدور وغيره وأنّ حمار الأشعري أفهم من الأشعري! فإنّ الحمار إذا جيء به إلى نهر عميق لا يقتحمه إذا كان عريضاً، لعلمه بعدم قدرته عليه، بخلاف ما إذا لم يكن عريضاً، فإنّه يقتحمه حينئذٍ لعلمه بقدرته عليه، فهو أفهم من صاحبه. وقد ذكروا أنّ الثواب والعقاب على كسب العقل، ولم نفهم معنى لذلك.

وصار إلى الثاني عموم الفلاسفة، ومنهم صاحب الكفاية ﷺ[٣] فزعموا أنّ الفعل يصدر بإرادة العبد واختياره، إلّا أنّ هذه الإرادة من العبد لابدّ أن تنتهي إلى إرادة الله تعالى.

والفرق بين هذا القول وسابقه واضح، فإنّ الأشاعرة يزعمون أنّ إرادة العبد من المقارنات الغير المؤثّرة في تحقّق الفعل وعدمه، بخلاف الفلاسفة، فإنّهم يزعمون استناد الفعل إلى إرادة العبد، لكنّهم يدّعون انتهاءها إلى إرادة الحقّ جلّ شأنه.

ولمّا رأى المعتزلة أنّ هذين المذهبين ينسبان الظلم إلى الله تعالى في عقاب العاصين، لصدور العصيان بعمل يستند إليه ابتداءً أو من جهة انتهاء إرادة العبد إليه تعالى وإلى إرادته ـ وعلى كلّ حال فلا يحسن منه العقاب إذ هو ظلم منه لمن يعاقبه ـ

---

(١) المائدة: ٦٤.

(٢) شرح منهاج الكرامة للعلّامة الحلّي: ٩٢.

(٣) راجع كفاية الأُصول: ٨٨ ـ ٩٠، وراجع ما قاله الفلاسفة في شرح المواقف ٨: ١٤٧.

صاروا إلى القول الثالث[1]، فذهبوا إلى أنّ أفعال العباد مفوّضة إليهم؛ ولذا يحسن منه الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، وأنّه ليس له في أفعال العباد إرادة ولا اختيار.

ولا يخفى أنّ هذا القول وإن رفع الظلم عن الله تعالى، إلّا أنّ هذا سلب لسلطان الله تعالى، فإنّه لا يستطيع أن يمنع العبد عن عمل تكويناً أصلاً، فهو سلب لسلطنة الله وقدرته.

ومن هنا ذهب الإماميّة تبعاً لأئمّتهم ـ المعصومين من الزلل ومن الخطأ في القول والعمل ـ إلى أنّ أفعال العباد أمر بين الجبر والتفويض. وهذا في الحقيقة والتأمّل الصادق برهان إمامتهم عليهم السلام فإنّ الاهتداء إلى هذه النكتة الخفيّة في تلك العصور المظلمة برهان قاطع ودليل ساطع على خروجهم عن مستوى العقل البشري وبلوغهم رتبة لا يرقاها فلاسفة تلك الأعصار وحكمائها فضلاً عن غيرهم، ولا غرو ممّن هم باب مدينة علم المصطفى ومعدن العلوم والحِكَم وكفى.

ولنذكر مثالاً للجبر المحض: كما إذا كان إنسان مصاباً بالفلج الموجب لارتعاش اليد مثلاً، فارتعاش يده ليس أمراً اختيارياً له وإن فُرض أنّ إرادته المقارنة للارتعاش متعلّقة بذلك الارتعاش، إلّا أنّها لا تصيّر العمل اختيارياً؛ إذ لا يستطيع أن يوقفها عن الارتعاش أصلاً، وهذا معنى خروجه عن اختياره.

ولنذكر أيضاً مثالاً للتفويض: وهو ما إذا فوّض الملك المستبدّ إلى شخص ولاية بلد من البلدان، فهو يفعل فيها ما يشاء من دون علم ذلك الملك بما يصنعه ولا تعلّق إرادة منه بذلك الذي يعمله الوالي.

ولنذكر أيضاً مبنى قول المفوّضة: وهو أنّ الممكن لا يحتاج إلّا إلى علّة محدثة وأنّه لا يفتقر إلى علّة مبقية، بل بقاؤه حينئذٍ لا يحتاج إلى مؤثّر. ومثّلوا لذلك بالحجر

---

(١) راجع شرح المواقف ٨: ١٤٦.

المُلقى على الأرض، فإنّ علّة إلقائه هي السبب في بقائه فبقاؤه لا يحتاج إلى مؤثّر يؤثّر البقاء. وسيأتي تفصيل البحث في هذا الكلام.

ولنذكر أيضاً مثالاً للأمر بين الأمرين: مثلاً لو أُصيب رجل بالفلج بحيث لا يقدر على الحركة أصلاً، فوصلت به القوّة الكهربائية من شخص يستطيع قطعها وإبقاءها موصولة به، فبسبب هذا الاتّصال قوي على الحركة فقام بإرادته واختياره حتّى أتى زيداً فقتله والقوّة الكهربائيّة المحقّقة لقدرته على التحرّك والقتل بعدُ متّصلة به من دون أن يقطعها الموصل لها به القادر على قطعها عنه في كلّ آنٍ من آنات حركته، فإنّه يصحّ أن يسند القتل إلى هذا المباشر وأن يسند إلى ذلك الموصل للقوّة الكهربائيّة بهذا المباشر، فالفعل الذي يصدر من العبد باعتبار صدوره عن إرادته واختياره يكون عملاً اختيارياً له وإن كان هذا العمل الاختياري له يصحّ أن يُسند إلى الله باعتبار أنّ الله مفيض للوجود والقدرة عليه في كلّ آن من آنات عمله، بحيث لو أراد أن لا يعمل يسلب عنه القدرة أو الوجود فلا يعمل، كقاطع تيّار الكهرباء عن المفلوج، وهذا هو معنى قولهم عليهم السلام: «لا جبر ولا تفويض بل هو أمر بين هذين الأمرين»[1] فافهم هذا المدّعى*.

ثمّ يقع الكلام في البراهين، ولنتكلّم أوّلاً في قول الأشاعرة الذي ذهب إليه أبو الحسن الأشعري[2] ـ المنتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري ـ فنقول لهم:

---

(١) الكافي ١: ١٦٠، الحديث ١٣.

(*) ورد في هامش الأصل زيادة من دون إيعاز إلى موضعها، وهي ما يلي: وليس المقصود أنّ الله تعالى قادر على إيجاد المانع من فعل العبد بنفسه؛ لأنّ هذا الأمر لا ينكره المفوّضة أيضاً، ولا يصحّ نسبة الفعل إلى من لم يوجد المانع عن فعل غيره ثانياً، بل المراد أنّ الله تعالى هو الموجد للمقتضي للفعل، فإنّ من مقتضياته الحياة والقدرة والشعور مثلاً، صحّ.

(٢) راجع شرح المواقف ٨: ١٤٥ ـ ١٤٦.

بناءً على ما ذكرتم من كون الفعل مخلوقاً لله تعالى وأن ليس للعبد تركه وإن قارنته إرادته، إلّا أنّها ليس لها تأثير في تحقّق الفعل خارجاً، فهل تفرّقون بين حركة نبض الإنسان وحركة يده؟

فإن التزموا أن لا فرق بينهما أصلاً فهو مكابرة مع الوجدان وليس عندنا دليل أقوى منه.

وإن زعموا أنّ هناك فرقاً بينهما، فنسألهم عن الفرق بينهما، فإن أجابوا بأنّ هذا مقارن لإرادة العبد وذاك ليس مقارناً لإرادته، فنقول: إنّ المقارنة من دون أن يكون لها تأثير في الفعل لا توجب فرقاً، فإنّ الإنسان إذا أراد حركة نبضه وقارنت حركته هذه الإرادة لا يكون لهذه الإرادة في حركة النبض أثر أصلاً، فلا يصلح هذا فارقاً بينهما، فلابدّ من القول بعدم الفرق بينهما وأنّ هذا الأمر الوجداني صورة فرق وليس له واقع.

وهذا أمر معلوم الفساد بالبديهة أوّلاً؛ ولذا لو سقط حجر على رأس الأشعري لا ينتقم منه، بخلاف ما لو لطمه لاطم فإنّه يخاصمه ويحاجّه، وعلى مسلكه لا فرق بينهما.

وثانياً فلماذا يعاقب الله العصاة على عصيانهم؟ وهل هو إلّا أنّ العبد صار محلّاً لفعل الله تعالى كما يصير الجسم محلّاً للسواد ومحلّاً للبياض باختيار الصبّاغ، فلماذا يعاقبه الله تعالى؟

فإن كان جهة عقابه مقارنته للإرادة المتكوّنة للعبد، فمع فرض عدم تأثيرها في الفعل أصلاً ينقل الكلام إليها، فإن كان الله هو موجدها فلماذا يعاقب العبد على العمل الصادر مقترناً بها؟ وإن كانت هذه الإرادة أوجدها العبد نفسه فقد تحقّق الشرك الذي فرّوا منه؛ إذ لا فرق بين الموجودات الخارجية والموجودات النفسيّة في كونها ممكنة تحتاج إلى موجد، فإذا كان العبد هو الموجد لها تحقّق الشرك.

وإن كان جهة عقابه هو الكسب ـ كما صرّح به أبو الحسين البصري في جواب هذه المصيبة المتوجّهة إليه ـ فنقول : ما معنى الكسب الذي ذكرتم أنّه هو سبب الإطاعة؟ فإن كان الكسب بمعناه الظاهري في قوله[1] [تعالى] : ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[2] فهو معناه : لها ما فعلته فعلاً ناشئاً من اختيار مستنداً إلى إرادة نفسانيّة، وإن أراد من الكسب معنى آخر فهو لا يعقله ـ كما اعترف جملة منهم به ـ فما لا يُعقل أولى أن لا يعاقبنا الله تعالى بسببه.

وقد ذكر أبو بكر الباقلاني[3] جواباً آخر هو : أنّ الفعل له جهتان : الأُولى جهة كونه فعلاً وهذه الجهة مسندة إلى الله تعالى، وجهة كونه طاعة أو معصية وهذه مستندة إلى العبد وبسببها الثواب والعقاب.

والجواب : أنّ هذه الجهة وهي جهة كونها طاعة أو معصية انتزاعيّة؛ إذ الطاعة ليست إلّا مطابقة المأتيّ به للمأمور به، فوجدها هو موجد منشأ انتزاعها، وإن لم تكن انتزاعيّة فهي أيضاً موجود من الموجودات المتأصّلة فيُنقل الكلام إليها، فنقول : من يوجدها؟ فإن كان العبد هو الموجد لها فهو الشرك المتوهّم الذي فررتم منه قد وقعتم فيه، فلماذا التزمتم بأنّ الله هو الخالق للأفعال، فالتزِموا من أوّل الأمر بأنّ العبد هو الموجد وحده أو بمعونة غيره، وإن أوجد هذه الصفة الله، فلماذا يعاقب العبد عليها؟

وقد أجاب بعضهم بجواب آخر ملخّصه إنكار الحسن والقبح العقليّين[4]، والتزم بأنّ الله له أن يدخل أشرف أنبيائه في أسفل درك من جهنّم وأن يدخل أعصى

---

(١) في الأصل : قولها، وهو سهو.

(٢) البقرة : ٢٨٦.

(٣) شرح المواقف ٨ : ١٤٧.

(٤) راجع شرح المواقف ٨ : ١٨١ وما بعدها و ٢٠٢ وما بعدها.

العصاة أرقى مراقي جنّته! وأنّ الظلم منه لا يتحقّق وإن عاقب غير المستحقّ للعقاب كما في العصاة، فإنّ الظلم هو التصرّف في سلطان الغير، وكلّ ما في العالم تحت سلطان الله تعالى، فله أن يتصرّف فيه كيف شاء، وإنّه لا يُسأل عن شيءٍ، فله أن يعاقب العصاة[1] وليس ذلك ظلماً لهم؛ إذ هم تحت سلطانه والآيات الواردة في نفي الظلم عنه في الحقيقة من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، وكيف يحكم المربوب على ربّه بلزوم الثواب ووجوبه للمطيع ووجوب العقاب للعاصي؟ وهل يمكن أن يحكم العبد على مولاه؟ ... إلى آخر كلماتهم الفارغة عن المعاني المعقولة.

والجواب: أنّ معنى حكم العقل ليس بمعنى أنّ العقل يلزمه بذلك، بل بمعنى أنّ العقل يدرك أنّ الله كذلك، كما يدرك أنّه موجود وأنّه قادر وأنّه قديم أزليّ... إلى آخر الصفات الثبوتيّة. فهذا العقل المدرك لذلك مدرك أنّه عادل وليس بظالم؛ لأنّ الظلم إمّا أن ينشأ من الجهل أو العجز وتعالى الله عنهما؛ إذ إنّه إمّا أن يكون مريداً لشيءٍ في يد الغير فيعجز عنه فحينئذ يأخذه منه بغير حقّ فيكون ظلماً، أو يكون جاهلاً بأنّ الظلم قبيح، وكلاهما منفيّان عنه تعالى.

وأمّا ما ذكروه: من أنّ الظلم لا يتحقّق إذ كلّ ما في العالم فهو ملك له وليس تصرّفه فيه تصرّفاً في غير ملكه ففيه ما لا يخفى؛ إذ إنّ الظلم غير منحصر في التصرّف في ملك الغير، بل الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير محلّه؛ ولذا يقال: ظلم نفسه، كما ورد في القرآن مراراً وكراراً. وحينئذٍ فإثابة العاصي وحرمان المطيع بل عقابه وضع للشيء في غير محلّه، ويشهد لذلك ما نراه في الموالي العرفيّة، فإنّ السيّد إذا كان له عبدان ملكاً له وأحدهما من بدء أمره مطيع والآخر من بدء أمره عاصٍ، فهل يحسن منه أن يثيب العاصي ويمنع المطيع؟ كلّا! بل يعدّونه ظالماً أو سفيهاً.

---

(١) كذا، والظاهر: المطيعين.

مضافاً إلى أنّ تجويز عقاب المطيع وثواب العاصي يرفع حكمة إرسال الرسل وإنزال الكتب؛ إذ يجوز أن يعاقب من لم يخرج عن طاعته وهو المؤمن ويثيب من لم يخرج عن معصيته وهو المشرك.

فإن أجابوا ـ كما أجابوا ـ بأنّ وعده تعالى للمؤمن بالثواب وللعاصي بالعقاب هو الذي يحسن بعث الرسل وإنزال الكتب.

قلنا: ما المانع من أن يخلف وعده؟

فإن أجابوا بأنّه أخبر أنّه لا يخلف الميعاد، قلنا: ما المانع من كذبه؟ إذ ليس عمله قبيحاً حسب الفرض. وربّما أجابوا بأنّ الله قد جرت عادته على إثابة المطيع ومؤاخذة العاصي وإن كان لو عكس لم يفعل قبيحاً. وليت شعري! كم عاشره الأشاعرة من السنين فعرفوا عادته؟

وبالجملة، فهذه كلمات فارغة ليس تحتها شيء.

وقد احتجّوا على ذلك بوجوه:

أحدها: نقليّ، وهو الاستدلال بظواهر بعض الآيات من أنّ الله ليس له شريك في خلق الممكنات وأفعال العباد من الممكنات.

والجواب أوّلاً: أنّ البحث عقليّ فلا يحسن فيه الاستدلال بالظواهر. وثانياً: أنّ كونه خالقاً لا شريك له نحن نقول به أيضاً، إلّا أنّ معناه خالق كلّ شيء، يعني ليس هو خالق السماء وخالق الأرض غيره وليس هو خالق الإنس وخالق الجنّ غيره، بل هو خالق جميع الأشياء من الجواهر بقرينة قوله تعالى لعيسى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾[1] فنسب الخلق إلى عيسى، وكذا قوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً﴾[2] فنسب الخلق إليهم، وقوله: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[3] فإذا لم يكن

---

(١) المائدة: ١١٠.

(٢) العنكبوت: ١٧.

(٣) المؤمنون: ١٤.

خالق سواه فما معنى أحسن الخالقين؟ والحقّ أنّ الخلق بمعنى الإيجاد فكما نقول: أوجد زيد القيام، تقول: خلقه.

وقد استدلّ بعضهم[١] بقوله تعالى: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾.

والجواب: أنّ الآية ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[٢] فالمراد من ﴿مَا تَعْمَلُونَ﴾ الصنم الذي تنحتونه بأيديكم من الصخر والحجار.

ثانيها: ما ذكره الفخر الرازي[٣]، وملخّصه: أنّ الأفعال الصادرة من المكلّفين صورة إمّا أن يعلم الله صدورها أو لا يعلم، لا سبيل إلى الثاني لاستلزامه نسبة الجهل إلى الله تعالى فلابدّ من تعلّق علمه بصدورها، وحينئذٍ فيستحيل أن يتركها العبد، وهذا هو معنى الجبر؛ إذ لا قدرة للعبد إلّا على فعلها. ثمّ إنّه بعد أن أرعد وأبرق ذكر أنّ هذا الدليل لا يستطيع أحد ردّه إلّا أن يلتزم بمذهب هشام بن الحكم فينكر علم الله بذلك وينسبه إلى الجهل.

أقول: وقد ذيّل بعض الأشاعرة[٤] هذا البرهان بأنّ أبا لهب قد أخبر الله عنه بأنّه ﴿سَيَصْلَى نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ﴾[٥] فهل يكون أبو لهب قادراً على الإسلام؟

والجواب: أنّ الله تعالى عالم بصدور هذا الفعل منه، لكن علم الله بمعنى أنّه انكشف لديه أنّه يفعل، لكن هذا الكشف ليس له دخل في إيجاد الفعل، فهو نظير علمنا بأنّ زيداً لا يترك الصلاة أو أنّ الشمس تطلع غداً، فهل لعلمنا بهذه الأشياء دخل في طلوع الشمس وعدم ترك زيد لصلاته؟ فكذلك علم الله من هذه الجهة،

---

(١) انظر شرح المواقف ٨: ١٥٨.

(٢) الصافات: ٩٥ و ٩٦.

(٣) انظر التفسير الكبير ٢٥: ١٤٩ ـ ١٥٠ ذيل الآية، وشرح المواقف ٨: ١٥٥.

(٤) انظر شرح المواقف ٨: ١٥٦.

(٥) المسد: ٣.

فإنّه انكشف لديه أنّ زيداً يصلّي باختياره وأنّ عمراً يزني باختياره، إلّا أنّ انكشاف ذلك له لا ربط له بأصل الصدور؛ إذ ليس هذا العلم هو المحقّق له، بل بما أنّه يتحقّق واقعاً تعلّق علم الله به لا بالعكس، بل لو صدر العمل منه بغير الاختيار لنسب الجهل إلى الله، تعالى عمّا يقوله الظالمون علوّاً كبيراً! لعلمه بصدوره منه اختياراً.

والظاهر أنّ كلامهم مغالطة، فإنّ عندنا علماً له مدخليّة في العمل الخارجي، وهو تصوّر نفس الفاعل له، إلّا أنّ هذا العلم إنّما هو من المكلّف لا من الله تعالى. ولو كان علمه بصدور الفعل يوجب الجبر لكانت أفعاله جبرية عليه أيضاً، لتعلّق علمه بأنّه يخلق ويرزق وينزل الغيث... إلى آخر معلوماته، فهل يلتزم الأشعري بأنّ أفعاله تعالى جبريّة عليه؟ ولا بُعد في التزامه ذلك بعد نفي الحسن والقبح.

ثالثها: أنّ كلّ ممكن لابدّ له من علّة حتّى يتحقّق؛ إذ نسبته إلى طرفي الوجود والعدم متساوية، فلا يعقل أن يتحقّق أحد الطرفين ما لم يحصل مرجّح له، لاستحالةالترجيح من غير مرجّح، فهذا المرجّح إن كان محقّقاً لوجوب ذلك الفعل فلا يستطيع العبد ترك الفعل بعد وجوبه، وإن لم يكن محقّقاً لوجوبه فلا يوجد؛ إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فلابدّ من مرجّح آخر ليجب، فإن وجب فيستحيل تركه، وإلّا فلا يوجد، وهكذا حتّى يجب صدوره وحينئذٍ فلا يقدر العبد على تركه وهو معنى الجبر.

والجواب: أنّا نرى وجداناً عند صدور عمل منّا أنّا نتصوّره أوّلاً، ثمّ نتصوّر فائدته لنا، ثمّ نتصوّر عدم المانع منه، أو نوطّن أنفسنا على ما يحدث بسببه من الموانع، ثمّ نميل إليه، ثمّ نرى أنفسنا قادرين على إيجاده وعلى استمرار عدمه، وهذه هي القدرة، ثمّ نختار أحد الأمرين، وهذه هي رتبة الاختيار ومعنى الاختيار طلب الخير، فليت شعري! متى صار الفعل جبرياً وهو يصدر بالاختيار؟ ولو أراد أن لا يصدره لا يصدره.

وقول: إنّه لماذا وجد؟ نقول: لأنّ الموجد اختار إيجاده لملائمته لطبعه فقد اختاره.

ودعوى: أنّ الممكن لابدّ له من علّة مسلّمة لكنّها بمعنى الموجد وهو متحقّق في المقام، وأمّا أنّ الفعل حينئذٍ يلزم أن يكون جبرياً وواجب الصدور فلا، ولو كان كذلك لنقل الكلام إلى أفعاله تعالى حرفاً بحرف، فهل يلتزمون بالجبر فيها؟ وغير بعيد منهم ذلك بعد نفي القبح والحسن عن أفعاله، تعالى الله عمّا يقولون علوّاً كبيراً!

ومن الظرائف المنقولة: أنّ ناصر الدين شاه سأل المحقّق السبزواري ـ لمّا مرّ على سبزوار ـ عن الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، فقال أُفصّل لك أم أُجمل؟ فقال: بل أجمل، فقال: الجبر «لا حول ولا قوّة إلّا لله» والتفويض «لا حول ولا قوّة إلا لي» والأمر بين الأمرين «لا حول ولا قوّة إلّا بالله». وقصّة بهلول ﷺ مع أبي حنيفة ورميه له بالحجر مشهورة ومسطورة، فافهم.

وبالجملة، فليس في الأفعال الصادرة منّا غير ذلك كما ذكرنا.

وما ذكره بعضهم: من أنّ الفعل مستند إلى الإرادة وأنّها الشوق الأكيد النفساني، فلا نعلم مستنده أصلاً هل المستند إلى هذا هو الحاجبي أم هو العضدي أم غيرهما؟ وليس له أصل في كتب اللغة، فإنّ الإرادة في اللغة بمعنى المشيئة، ومنه: إذا أراد الله شيئاً... الخ، يعني إذا شاء. ومنه: ما ورد في الحديث: «إنّ الله خلق المشيئة بنفسها وخلق الأشياء بالمشيئة»[1].

وبالجملة، فالإرادة في جميع الأخبار الواردة عن أهل البيت المراد بها المشيئة، وهي في العرف أيضاً بهذا المعنى مشهورة الاستعمال. وقد تطلق لغة على معنى آخر وهو التهيّؤ في قوله [تعالى]: ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ﴾[2] وبهذا المعنى تسند إلى الجامدات أيضاً.

---

(١) الكافي ١: ١١٠، الحديث ٤.

(٢) الكهف: ٧٧.

وبالجملة، فليست الإرادة من صفات الذات في الحقّ وإنّما هي من صفات الفعل، كما يظهر من جملة من الأخبار المعقّبة لها بالعلم والقدرة التي مؤدّاها: أنّ الله عالم قادر ثمّ أراد، التي يظهر تراخي الإرادة عنهما.

وبالجملة، فالفعل الاختياري هو العمل المسبوق بالعلم والقدرة وتوجده النفس بتحريك العضلات، والشوق هو المرجّح لاختيار النفس إعماله وإيجاده، فالموجد هو نفس الإنسان لا الإرادة ولا الاختيار؛ إذ الاختيار ـ كما قدّمنا ـ هو طلب الخير، وليس صفة نفسانية، بل انتزاعية من إعمال النفس قدرتها في ايجاد الفعل الملائم لها، فافهم.

ثمّ إنّ الأفعال الصادرة من العبد على قسمين:

أحدهما: طريقي، وهو الأفعال النفسانيّة من العزم والبناء على إيجاد الفعل خارجاً وقصده ذلك، وهذا القصد والعزم لا يكون مسبوقاً بعزم وقصد، بل هو من الأفعال التي توجدها النفس بمجرّد تحقّق الملائمة لإحدى قوى النفس، وإلّا لزم التسلسل.

الثاني: الأفعال النفسيّة، وهي الأفعال الجوارحيّة، وهذه الأفعال تكون مسبوقة بالتصوّر والقصد إليها والبناء.

وبالجملة، فقد اندفعت هذه الشبهة بأنّ كلّ فعل اختياريّ لابدّ له من موجد وهو موجود في المقام، ولابدّ في اختيار النفس للفعل من مرجّح ليتحقّق الاختيار بمعنى طلب الخير والمرجّح هو ميلها الناشئ من إدراكها ملائمة ذلك الفعل لإحدى قواها.

ولهم شبهة أُخرى تكون هي الشبهة الثالثة من الشبه العقليّة، وملخّصها: أنّ فعل المكلّف لابدّ أن تتعلّق إرادة الله بفعله أو تركه، ويستحيل عدم تعلّق الإرادة به، لاستحالة نفي الضدّين، وإذا تعلّقت الإرادة فيستحيل تخلّف المراد عن الإرادة، فلابدّ من تحقّق الفعل إن كانت الإرادة قد تعلّقت بإيجاده، أو استمرار الترك إن كانت الإرادة قد تعلّقت بعدمه.

والظاهر أنّ نظر الآخوند ﷺ إلى هذه الشبهة، حيث أجاب[١] بأنّ الإرادة الأزليّة قد تعلّقت بالفعل الاختياري، فمع صدوره قسراً يلزم التخلّف.

ومعلوم أنّ جوابه عين الالتزام بالجبر؛ إذ لو تعلّقت الإرادة بصدوره اختياراً فهو مقسور على اختياره، فليس هو إلّا اسم الاختيار لا واقعه وحقيقته.

والحقّ في الجواب أن يقال: إنّ الإرادة بمعنى المشيئة إنّما تكون من كلّ فاعل بالإضافة إلى فعله، ولا معنى لتعلّق المشيئة بفعل الغير، وحينئذٍ فمشيئته تعالى إنّما تتعلّق بأفعاله التي منها استمرار إفاضة الوجود والقدرة على العبد، ومشيئة العبد نفسه تتعلّق بأفعاله الصادرة منه، فنفس الفعل يصدر من العبد المباشر وإن صحّ نسبته إلى الله باعتبار إفاضته الوجود والقدرة على العبد. وآية: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ**﴾[٢] أيضاً بهذا المعنى، يعني أنّ الله تعالى إذا تعلّقت إشاءته بعدم هذا الفعل فيرفع قدرة المكلّف عنه أو يرفع عنه الحياة.

هذه شُبَه الجبر، وقد ظهر أنّ انتفاء الإرادة عن أفعال العبيد وجوداً وعدماً ممكن وأنّه ليس من نفي الضدّين؛ إذ التقابل تقابل عدم وملكة، فهما إنّما لا يجوز ارتفاعهما عمّا هو قابل لتعلّق الإرادة به، وهو فعل الله نفسه وفعل كلّ فاعل[٣] وحيث انتهى الكلام إلى هنا، فقد ظهر بحمد الله ـ جلّت عظمته ـ انتفاء شُبَه الجبر وأنّ الأفعال مخلوقة للعبيد وهم الموجدون لها وإن صحّ نسبتها إليه تعالى بما أنّه مفيض للوجود والقدرة، فافهم.

هذا تمام الكلام في المجبّرة وجوابهم.

وأمّا الفلاسفة فحيث بنوا على أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد وطبّقوها على أفعال العباد زعموا أنّ فعل العبد ما لم يجب لم يوجد؛ إذ لابدّ لكلّ فعل من علّة يكون الفعل

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٨٩.

(٢) الإنسان: ٣٠، التكوير: ٢٩.

(٣) كذا في الأصل، والصحيح ظاهراً: لا فعل كلّ فاعل.

معلولاً لها، وعلى هذا أرجعوا الأفعال كلَّها إلى الله وزعموا أنّه علّة العلل ومع تحقّق علّة الفعل وهو الإرادة يتحقّق الفعل بعدها بغير اختيار المكلّف نظير حُمرة الخَجِل وصُفرة الوَجِل، فكما أنّ الإنسان عند الخوف يصفرّ وجهه بغير اختياره كذلك عند تحقّق الإرادة، فيكون الفعل حينئذٍ واجباً حتّى يوجد خارجاً، فهو مستند إلى إرادة العبد ومع تحقّقها فلابدّ أن يوجد. وعلى هذا بنوا القول بقدم العالم، حيث إنّ إرادة الله تعالى قديمة بقدمه، فلابدّ من قدم العالم، وعلى ذلك بنوا القول بالعقول العشرة وبقيّة مزخرفاتهم.

وقد ظهر لك ممّا قدّمنا سابقاً أنّ الثابت عندنا هو أنّ الشيء لابدّ له من موجد والموجد في المقام متحقّق وهو نفس العبد، فإنّه تصوَّرَه فمال إليه فبنى على إيجاده فأوجده، وهذا البناء ليس هو صفة الإرادة، وإنّما هو فعل من أفعال النفس كتصوّره ومطالعته، بل إنّ نفس تصوّر ذلك الشيء أيضاً من أفعاله. ويدلّ عليه أنّه بعد بنائه على إيجاده هو قادر على ترك إيجاده فيستمرّ العدم السابق مثلاً، فهذا العمل الذي يعمله المكلّف مستند إلى بنائه على إيجاده الناشئ من تصوّره وإدراكه ملائمةَ الفعل لإحدى قواه النفسية، فإنّه قد جُبلت النفس على جلب ما تميل إليه ودفع ما تكره، من جهة أنّ الإنسان يحبّ نفسه.

وقد ظهر ممّا ذكرنا كثير ممّا في كلام صاحب الكفاية ﷺ ونذكر منها أمرين:

الأوّل: تقسيمه الإرادة إلى تكوينيّة وأنّها العلم بالنظام على النحو الكامل التامّ، وتشريعية وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلّف[1].

ولا يخفى ما فيه، فإنّ الإرادة ـ وهي البناء على الإيجاد ـ أمر تكويني دائماً، ولا يمكن أن يكون تشريعياً. نعم، قد تتعلّق بأمر تكويني كخلق زيد، وقد تتعلّق بأمر تشريعي كجعل الحكم بحسب ما يعلم من المصلحة، أمّا أنّ الإرادة تكون نفسها

---

(١) كفاية الأُصول: ٨٨.

تشريعيّة فلا، نعم، الإرادة التكوينية من العبد لمصالحه، ومن الله لمصالح المخلوق؛ لأنّ الله كامل ليس فيه نقص كي يستكمل تعالى بخلقه، بل إرادته لمصالحهم أيضاً.

الثاني: ما ذكره[1] من انتهاء الطاعة والمعصية إلى الشقاوة والسعادة الذاتيّة أيضاً. ولا يخفى ما فيه، فإنّ الذاتي لا يتخلّف، وقد شاهدنا كثيراً كانوا عصاة فسقة ثمّ صاروا من أولياء الله تعالى وبالعكس، ولو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين لم يعقل الاختلاف، بل نرى الشخص الواحد قد يطيع في هذا الآن ويعصي بعده بغير مهلة من دون زمان بينهما.

وقد وجّه بعض الأساطين[2] من تلامذته كلامه (قدسّ سرّهما) وقدّم على التوجيه مقدّمة هي: أنّ العوارض قسمان: عوارض مفارقة وهذه تحتاج إلى جعل مستقلّ بعد جعل المعروض، وعوارض ملازمة وهي قسمان أيضاً: ملازمة للماهية، وملازمة للوجود، وكلّ منهما لا تحتاج إلى جعل غير جعل المعروض. ثمّ طبّق هذه الكلّية على المقام، فذكر: أنّ العلم من العوارض المفارقة؛ ولهذا يحتاج إلى جعل يستند إليه، بخلاف الاختيار فهو من الأعراض الملازمة، فجعل الإنسان جعلٌ له، وحينئذٍ فهو من الذاتيات له، وبما أنّ بقيّة المقدّمات من العلم والقدرة وغيرها مجعولة لله تعالى بجعل مستقلّ فاستند الفعل إلى الاختيار، وهو من ملازمات النفس، وإلى العلم والقدرة وهما من الله، فهو معنى أمر بين الأمرين.

وهذا الكلام كما ترى غير تامّ كبرىً وصغرىً ونتيجةً:

أمّا الكبرى: ففيها أوّلاً: أنّ جعل العوارض الملازمة قسمين: عوارض الماهيّة وعوارض الوجود، فلا يخفى ما فيه؛ إذ الماهيّة بما هي ماهيّة ليس لها عوارض أصلاً وإنّما تعرضها العوارض بلحاظ وجودها ولو ذهناً، فليس عندنا عوارض للماهية في قبال عوارض الوجود.

---

(١) كفاية الأُصول: ٨٩ ـ ٩٠.

(٢) مقالات الأُصول ١: ٢١٢.

وثانياً: مع الغضّ عن هذا الإشكال فهل العرض الملازم ومعروضه وجودان أم لا؟ ولا ريب في كونهما وجودين، فلابدّ لهما من إيجادين؛ إذ الوجود والإيجاد منتزعان من أمر واحد بلحاظين، فلا يمكن أن يكون وجودان بإيجاد واحد أصلاً، فكيف يمكن جعلهما بجعل واحد؟

والمناقشة في الصغرى ـ مع غضّ النظر عمّا أُورد على الكبرى ـ فبأنّ الاختيار الذي زعم أنّه عرض لازم هل المراد منه الاختيار بالقوّة وشأناً؟ فهو في جميع صفات الإنسان من العلم والقدرة والكتابة والضحك، فلِمَ عدّ العلم من العوارض المفارقة؟ وإن كان المراد الاختيار الفعلي فهو مفارق كغيره، فأيّ معنى لجعله من الأعراض الملازمة مع انفكاكه عنه؟ كما في المجبور وكما في الطفل الصغير والمجنون وغيرهم.

وأمّا المناقشة في النتيجة فمع الغضّ عن جميع ما ذكرنا في الصغرى والكبرى نقول: إنّ جعل الاختيار بجعل الإنسان وجعل الإنسان وخلقه مستند إلى الله تعالى، وبقيّة المقدّمات من العلم والقدرة أيضاً مجعولة له، فالفعل بجميع مقدّماته مستند إلى الله تعالى فلزم الجبر، فأين الأمر بين الأمرين؟ وقد اتّضح لك بما قدّمناه معنى الأمر بين الأمرين وأنّ الفعل بما أنّ إيجاده مستند إلى بناء العبد على إيجاده والبناء من أفعال النفس فهو مستند إلى الإنسان وبما أنّ إفاضة الوجود والقدرة حال العمل من الله تعالى يتحقّق معنى أمر بين الأمرين.

وذلك كلّه ببركة ما ورد إلينا من الأخبار عن أئمّتنا، وهذا هو شاهد إمامتهم وكونهم ممدودين باليد الغيبيّة؛ إذ هذه الأُمور دقيقة وكلّ من خاض فيها ذهب إلى الجبر أو التفويض إلّا هم ـ سلام الله عليهم ـ فقد ورد عنهم ما مضمونه: إنّ راوياً سأل الإمام عليه السلام هل المكلّف يعمل العمل بنفسه من غير احتياج إلى الله؟ فقال الإمام: «هو أعجز من ذلك» فقال السائل: فهل يفعل الله ذلك العمل؟ فقال عليه السلام:

«الله أعدل من أن يعاقب على فعل يجبر العبد عليه»[١] إلى آخر الرواية المثبتة لكون الأفعال التي يفعلها العبيد أمر بين الأمرين.

وقد ظهر بطلان القول بالتفويض أيضاً، فإنّ الممكن كما يحتاج في وجوده إلى مؤثّر كذلك يحتاج في بقائه إلى المؤثّر أيضاً، فالإنسان مفتقر في كلّ آن من آنات وجوده إلى أن يفيض الله عليه الوجود والقدرة والفعل مستند إليهما وإلى بنائه الذي هو فعل من أفعال نفسه، فثبت ما ذكرنا من كون الفعل أمراً بين الجبر والتفويض. هذا تمام الكلام في هذه المسألة العويصة.

بقي الكلام في أمرين لا بأس بالتنبيه عليهما:

أحدهما: أنّ ما ذكرناه من كون فعل العبد أمراً بين الأمرين، إذ أنّه مستند إلى إرادة العبد بمعنى عزمه وإعمال قدرته في العمل وبنائه وهذه فعل من أفعال العبد وبما أنّ الله تعالى هو الذي يفيض عليه الوجود والقدرة آناً فآناً فالعمل منسوب إليه، فهذا الذي ذكرناه هو مدلول قول المصلّي في صلاته: «بحول الله وقوّته أقوم وأقعد» فإنّه نسب الفعل إلى نفسه حيث يقول: «أقوم وأقعد» إلّا أنّ هذا العمل هو بحول الله، إذ لولا إفاضته الوجود والقدرة آناً فآناً لا يستطيع العمل.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[٢] فقد قال الأُستاذ الخوئي في مجلس بحثه الموقّر: إنّ المجموع من المستثنى والمستثنى منه مدخول للنفي، والمعنى: لا تقولنّ إنّي فاعل ذلك غداً إلّا أن يشاء الله خلافه، بل علّق نفس الفعل الذي تريد أن تفعله على المشيئة؛ إذ نفس الفعل ليس مفوّضاً إليك والله قادر على منعك عنه، بل نفس الفعل محتاج لمقدّمات إعدادية من إفاضة الوجود والقدرة وغيرهما من مقدّمات العمل.

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٤١ ـ ١٤٢، الحديث ٤٣.

(٢) الكهف: ٢٣ ـ ٢٤.

الثاني : أنّ ما ورد من الحديث القدسي من قوله مضموناً : «إنّ مشيئة العبد بمشيئة الله تعالى، فالله أولى بحسنات العبد منه والعبد أولى بسيّئاته من الله»[١] فإنّ هذا الحديث القدسي بظاهره ربما يورد عليه : أنّه إن كان العمل لله فلا أولوية وإن كان للعبد فلا أولويّة وإن كان أمراً بين الأمرين فلا أولويّة أيضاً، فما معنى هذه الأولويّة المثبتة؟

والجواب : أنّ ما ذكروا وإن كان صحيحاً دقّة، إلّا أنّ العرف يفرّق في ذلك بين السيّئات والحسنات، بيان ذلك يتّضح بمثال عرفي نذكره لك : لو أنّ مولى سلّم إلى عبده مالاً وأرشده إلى طريق التجارة وحذّره من القمار وما يُتلف المال، فذهب العبد فتاجر بتلك الأموال فربح ربحاً عظيماً، فإنّه يقال : إنّ هذا الربح ببركة مولاه العرفي الذي أرشده ودفع إليه المال، فهو أولى بأن ينسب إليه العمل من نفس العبد. ولو أنّ العبد لعب بها قماراً وكان المولى يعلم ذلك مع ذلك ينسب اللوم إلى ذلك العبد فيكون أولى بسيّئاته عرفاً من سيده. وهكذا في الله تعالى عيناً حرفاً بحرف، بل أولى كما لا يخفى على أُولي البصائر؛ إذ جميع النعم من الله، بخلاف المولى العرفي، فافهم.

بقي الكلام في معنى روايتين :

إحداهما : «الناس معادن كمعادن الذهب» وقد رواها الصدوق ﷺ في توحيده[٢]. والظاهر من معناها : أنّ الناس يختلفون في القرب إلى المعاصي والبُعد عنها، فمن تربّى في دارٍ لا يرى فيها غير الطاعات الصادرة من أبويه الصالحين أقرب إلى الطاعة ممّن تربّى في دار لا يرى فيها غير الفسق والفجور، فإنّه أقرب إلى الفسق والفجور من الأُولى، وهذا أمر معلوم بالوجدان وليس له مدخليّة في كون الفعل الذي يفعله مجبوراً عليه.

---

(١) الكافي ١ : ٢٥٢، الحديث ٦، عيون أخبار الرضا عليه السلام : ١٤٣، الحديث ٤٦.

(٢) لم نعثر عليه في التوحيد نعم رواها في الفقيه ٤ : ٣٨٠، الرقم ٥٨٢١.

وبالجملة، فمدّعانا كون هذه الأفعال صادرة بالإرادة والعزم والاختيار وليس العبد مجبوراً عليها، وهذا لا يضرّ بكون بعض مقدّمات الطاعة أو المعصية أمراً غير اختياريّ، بل أمر قسريّ ـ كما ذكرنا ـ وإن أمكن نادراً التخلّف كما في كثير من أولاد الصلحاء صاروا في الفسق الغير المتناهي وبالعكس، إلّا أنّ النوع غالباً كما ذكرناه، فإنّ الأوّل أقرب إلى الصلاح من الثاني والثاني أقرب إلى الفسق أو الفجور من الأول.

وبالجملة، فكون الناس مختلفين لا يضرّ بمدّعانا أصلاً كاختلافهم في الملكات النفسيّة من البخل والكرم والشجاعة والجُبن وغيرها.

الثانية: ما ورد من قولهم: «السعيد سعيد وهو في بطن أُمّه والشقيّ شقيّ وهو في بطن أُمّه»[1] والظاهر من معناها: إن قلنا بعالم الذرّ وإنّ من أطاع في عالم الذرّ أو عصى فيه فهو في هذا العالم يجري على منوال ذلك العالم، فهو سعيد في بطن أُمّه وشقي في بطنها، لمسبوقيّته في ذلك العالم ومعرفة حاله. وإن لم نقل بذلك فهو بما أنّه عالم بعواقب العبد من أنّه سعيد فهو سعيد في بطن أُمّه، والشقيّ أيضاً كذلك، فهو مكتوب في ديوان السعداء لعلمه تعالى بنتيجة أمره، وكذلك الشقيّ. وهذه الكتابة ليست هي العلّة في سعادته وشقاوته، وإنّما هي بما أنّها انكشفت لمن لا يخفى عليه شيء.

وبالجملة، فالسعادة والشقاوة ليستا من الصفات الذاتيّة لهذا المخلوق؛ ولذا قد يتخلّفان معاً كما في المجنون من أوّل بلوغه إلى آخر عمره أو الطفل المتوفّى، فهذا لا يتّصف بكلّ منهما أصلاً، فافهم.

---

(١) التوحيد: ٣٥٦، الحديث ٣.

وقد ظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره الآخوند ﷺ[١] من أنّ العمل الذي يصنعه العبد مستند إلى اختياره والاختيار مستند إلى السعادة أو الشقاوة الذاتيين والذاتيّ لا يُعلَّل، فإنّ السعادة والشقاوة وصفان ينتزعان من الطاعة وهي الإتيان بالمأمور به والمعصية وهي ترك الإتيان بذلك، فأين هما من الذاتيّ الذي لا يُعلَّل وهو الجنس والفصل، وهما من العوارض.

(١) كفاية الأُصول: ٨٩ ـ ٩٠.

الكلام في هيئة «افعل»

قد ذكر بعضهم للهيئة معانٍ أنهاها إلى خمسة عشر[١]، وربما زاد بعضهم عليها[٢]. وقد وقع الكلام في أنّها حقيقة في أيّها أو مجاز في أيّها، أو أنّها مشتركة بينها اشتراكاً لفظيّاً، أو بين بعضها ومجاز في الباقي.

وقد ذكر صاحب الكفاية ﷺ[٣]، أنّها مستعملة في الطلب وحقيقة فيه ـ يعني في إنشاء الطلب ـ وأنّها في جميع تلك الأمثلة مستعملة في إنشاء الطلب، إلّا أنّ الداعي لذلك الإنشاء قد يكون هو الطلب الحقيقي وقد يكون هو التعجيز والسخرية وغيرهما، فهي مستعملة في إنشاء الطلب في الجميع فهي حقيقة، لاستعمالها في معنى واحد وإن اختلفت الدواعي. ثمّ ذكر أنّه لو لم يقل بذلك فلا أقلّ من القول بأنّه مستعمل في الجميع في إنشاء الطلب، إلّا أنّه حقيقة حيث يكون الداعي هو الطلب الحقيقي ومجاز حيث يكون الداعي غيره*.

---

(١) ذكرها العلّامة في نهاية الوصول (مخطوط): ٦٤.

(٢) كما في مفاتيح الأُصول حيث عدّ خمسة وعشرين من معانيها وقال بعد تعداد معانيها: ولا بُعد في إرجاع بعضها إلى بعض ومثله في هداية المسترشدين ١: ٥٩٦.

(٣) كفاية الأُصول: ٩١.

(*) هذا ما ذكره في الدورة اللاحقة:

ذكر صاحب الكفاية [: ٩٢]: أنّ الصيغة حقيقة في الوجوب، وقد استدلّ على ذلك بالتبادر وأيّده بعدم صحّة الاعتذار في مخالفتها باحتمال إرادة الندب وذكر أنّ كثرة استعمالها في الندب وإن كان محقّقاً، إلّا أنّه ليس أكثر من استعمالها في الوجوب، مع أنّه مع القرينة ولا تضرّ بالحقيقة، وقايَسَه بصيغ العموم المستعملة في الخصوص.

ولا يخفى أنّ التبادر وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ كونه من حاقّ لفظ الصيغة تحتاج إلى إثبات، بل قد يكون من جهة حكم العقل كما سيأتي. كما أنّ ما ذكره مؤيّداً من عدم صحّة ←

وقد ذكرنا فيما تقدّم: أنّ معنى الطلب هو عبارة عن التصدّي نحو المراد بنحو من أنحاء التصدّي ومثّلنا لذلك بطالب العلم وطالب الضالّة حيث لا يصدقان بمجرّد الشوق ما لم يتصدّ لذلك، وبما أنّ التصدّي أنواع، فإذا تعلّق غرض المولى بصدور فعل العبد باختياره فتصدّيه نحوه إنّما يكون بإنشاء الصيغة، فيقول له: «افعل» فيكون قول: «افعل» من المولى محقّقة لمصداق من مصاديق الطلب، لا أنّها ينشأ بها الطلب، ضرورة أنّ الطلب عنوان واقعي غير قابل لأن ينشأ باللفظ؛ إذ التصدّي هو أمر واقعي يكون نفس النطق بالصيغة محقّقاً له كما يحقّقه اشتغال طالب العلم وتفحّص طالب الضالّة.

ومن هنا ظهر: أنّ ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1] من أنّ الصيغة موضوعة لإنشاء النسبة الإيقاعيّة، وما ذكره بعض الأساطين[2] من أنّها للبعث النسبي، في غير محلّه؛ إذ إنّها محقّقة بنفسها للبعث ولإنشاء النسبة، لا أنّها موضوعة لذلك؛ إذ بها يتحقّق فرد من أفراد التصدّي والبعث والإنشاء.

وبالجملة، فليست الصيغة موضوعة لذلك وإنّما وُضعت الصيغة لإبراز الاعتبار النفساني الذي اعتبره المولى، فإنّه اعتبر في نفسه كون العمل في ذمّة المكلّف،

← الاعتذار عند العقلاء لا يصلح مؤيِّداً؛ لأنّه لازم أعمّ، لإمكان استفادة الوجوب من حكم العقل.

نعم، ما ذكره في كثرة الاستعمال صحيح وحسن، إلّا أنّ مقايسته بالعموم والخصوص غير تامّة؛ لأنّ للعموم ألفاظ مختلفة موضوعاً كلّ واحد منها بوضع يغاير وضعَ الآخر، ولم يثبت استعمال كلّ لفظ منها في الخصوص استعمالاً كثيراً حتّى يقال بأنّ كثرة الاستعمال مع القرينة لا يضرّ بالحقيقة، مضافاً إلى ما ذكره هو من أنّ الخصوص ليس استعماله مجاز حتّى يصحّ المقايسة.

(١) أجود التقريرات ١: ١٣٤.

(٢) نهاية الأفكار ١: ١٧٨.

نظير «الدين» الذي اعتبره العقلاء، وقد أُطلق على بعض الواجبات لفظ «الدين» في بعض الأخبار، فتكون الصيغة موضوعة لإبراز ذلك الاعتبار النفساني الذي اعتبره المولى في ذمّة المكلّف.

ودعوى كونها حقيقة في إبراز الشوق ـ كما عن بعض[1] ـ يدفعها استعمالها في الواجبات المشروطة التي لم يتحقّق شرطها، فلا شوق في المقام لتُبرزه. ودعوى وجود الشوق فعلاً يخرجه عن المشروط الذي هو محلّ الفرض والنقض إلى المعلّق. مضافاً إلى أنّ الظاهر أنّ الحكم أمر قابل للوضع والرفع شرعاً والشوق ليس قابلاً لذلك أصلاً؛ إذ هو أمر واقعي.

وبالجملة، فالصيغة موضوعة لإبراز ذلك الاعتبار النفساني، فاستعمالها في إبرازه حقيقة واستعمالها في إبراز غيره من السخرية وشبهها مجاز، وفي جميع المعاني التي ذكرت للصيغة ـ من التهديد والتعجيز والتسخير وغيرها ـ استعمالها مجازيّ، لعدم تحقّق استعمالها في معناها، وهو إبراز اعتبار شيء في ذمّة المكلّف. مضافاً إلى استحالة الجامع بين هذا الاعتبار والتهديد.

ثمّ إنّ الكلام يقع في بيان معنى الوجوب والاستحباب ليظهر أنّ ذلك الاعتبار الذي وُضعت الصيغة لإبرازه وافٍ بمعنى الوجوب أو الاستحباب؟

فنقول: ذكر صاحب المعالم ﷺ[2]: أنّ الوجوب عبارة عن طلب شيء والمنع عن تركه وأنّ الاستحباب طلب شيء والإذن في تركه. وقد أورد عليه المتأخّرون[3]:

---

(١) لم نقف عليه.

(٢) يستفاد ذلك من تضاعيف كلماته، انظر المعالم: ٤٩، ٦٦، ٨٩، ونسب هذا المعنى في أجود التقريرات ١: ١٤٣، إلى متقدّمي الأصحاب.

(٣) مثل المحقّق الإصفهاني في الفصول: ٦٥، وأخيه المحقّق في هداية المسترشدين ١: ٦٠٧، والكلباسي في الإشارات، الورقة ٤٣.

أنّ الوجوب والاستحباب أمران بسيطان، فما معنى التركيب المذكور؟ وأُجيب عنه بأنّه وإن كان بسيطاً إلّا أنّهم في مقام تحديد ذلك الأمر البسيط حدّدوه بلوازمه، لا أنّه مركّب حقيقة من هذين الأمرين، بل الوجوب هو الطلب الأكيد الحتمي، والاستحباب هو الطلب الضعيف، وقد ذكرنا أنّ الصيغة ليست موضوعة للطلب لتقع الكلام في أنّه الطلب الأكيد أو مطلق الطلب. مضافاً إلى أنّ معنى الطلب هو التصدّي نحو المطلوب، وهو أمر واقعي لا ينشأ بالصيغة كما مرّ. والشوق وإن كان قابلاً للشدّة والضعف، إلّا أنّ الصيغة لم توضع له.

وقد ذكر الميرزا ﷺ[1] بأنّ الفرق بينهما بالمبادئ، فالوجوب ما كانت مصلحته ملزمة بخلاف الاستحباب، فإنّ مصلحته غير ملزمة. ولا يخفى أنّ المنكر للمصالح والمفاسد ـ وهو الأشعري ـ عنده أيضاً وجوب واستحباب. مضافاً إلى أنّ الأوامر الظاهرية هو يعترف بعدم المصالح في متعلّقاتها، فما معنى الوجوب الظاهري والاستحباب الظاهري؟ مضافاً إلى الأوامر الجزافيّة من الموالي العرفيّة، ففي جميع هذه الوجوب والاستحباب متحقّقان ولا مصلحة في المتعلّق وإنّما هي في نفس الأمر.

والأظهر أن يقال: إنّ الصيغة إنّما وُضعت كما ذكرنا لإبراز ذلك الاعتبار النفساني، وحينئذٍ فإذا اقترن ذلك الاعتبار بالمرخّص في تركه ثبت الاستحباب، وإن لم يتحقّق ذلك المرخّص يكون هو الوجوب. فالصيغة المبرزة لاعتبار شيء في ذمّة المكلّف إن اقترنت بالمرخِّص في الترك فهي مثبتة للاستحباب، وإن لم تقترن بالمرخِّص تدلّ على الوجوب؛ إذ الوجوب ليس إلّا عبارة عن الإلزام وثبوت شيء في ذمّة المكلّف.

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٤٤.

وبالجملة، فالصيغة إنّما تبرز ذلك الاعتبار النفساني، فإذا اقترن إبراز ذلك الاعتبار بعدم المرخِّص في الترك ينتزع الوجوب حينئذٍ، وإذا اقترن إبراز ذلك الاعتبار بالمرخِّص في الترك ينتزع الاستحباب، فكلّ من الوجوب والاستحباب خارجان عن معنى الصيغة، إلّا أنّ الصيغة دالّة عليهما بضميمة عدم الترخيص أو الترخيص.

وقد ظهر بما ذكرنا: أنّ الدلالة على الوجوب ليس بحكم العقل ـ كما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1] ـ بل بالدلالة من نفس الصيغة بضميمة عدم ذكر المرخِّص.

ويترتّب على ما ذكرنا من معنى الوجوب أُمور:

أحدها: أنّه لا مجال لما ذكره صاحب المعالم[2] من كونها حقيقة في الوجوب ومجازاً مشهوراً في الندب وما يتفرّع على ذلك، ولا مجال لاحتمال كونها مشتركة اشتراكاً لفظيّاً بين الوجوب والندب أو معنوياً، فإنّ ذلك كلّه منفيّ بما ذكرنا.

وثانيها: أنّه لا مجال لما ذكره في الكفاية[3] من كون الصيغة حقيقة في الوجوب أو أنّها منصرفة إليه.

ثالثها: أنّه إذا استعملت الصيغة في اعتبار أشياء بنحو المجموع كما في قوله: «لا صلاة إلّا بأذان وإقامة» فورود الترخيص بترك الأذان يكون ترخيصاً في مخالفة ذلك الاعتبار المتعلّق بالمجموع؛ إذ الترخيص في ترك بعض ما تعلّق الاعتبار به كاشف عن أنّ ذلك الاعتبار الواحد لم يقترن بعدم المرخِّص بل اقترن به،

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٤٤.

(٢) المعالم الدين: ٤٦ و ٥٣.

(٣) كفاية الأُصول: ٩٢.

فيجوز مخالفته في جميع ما اعتبر بنحو المجموع. وهذا بخلاف ما إذا تعلّق الاعتبار بأشياء بنحو الاستغراق، فإنّه ينحلّ في الحقيقة إلى اعتبارات متعدّدة، فورود المرخِّص في بعضها لا ينافي عدم ورود المرخِّص في الثاني، بل يبقى على وجوبه. ولا مجال لدعوى استعمال الصيغة في القدر الجامع بين الوجوب والاستحباب وغيرها من كلمات القوم، فافهم.

في الجمل الخبريّة

ذكر صاحب الكفاية ﷺ[١] وغيره[٢] من المحقّقين: أنّ الجملة الخبرية الفعليّة مستعملة في معنى واحد، غاية الأمر أنّ الداعي للتكلّم بها قد يكون قَصَد الإخبار فتكون خبريّة محتملة للصدق والكذب، وقد يكون الداعي الطلب بها وبيان أنّ الطالب لا يرضى بتركه فتكون أظهر في الطلب من صيغة «افعل» لاقترانه بما يدلّ على أنّه لا يرضى بتركه وأنّه أخبر بوقوعه إيذاناً بأنّه لا يرضى بتركه، وحينئذٍ فلا تتّصف بصدق ولا بكذب، نظير الكناية التي يكون صدقها وكذبها بملزومها لا بالمدلول اللفظي الذي هو كثرة الرماد في قولك: «كثير الرماد» بل بالكرم وإن لم يكن له رماد يتحقّق صدقه، وبالبخل وإن كان له رماد يتحقّق كذبه.

ثمّ تنزّل فزعم أن لو قلنا بالمجازيّة فهذه المناسبة ـ وهي أنّ المتكلّم لا يرضى إلّا بوجوده ـ تُعيّن الوجوب دون بقيّة المعاني المجازيّة.

ولا يخفى عليك: أنّه بعدما ذكرنا أنّ الوجوب عنوان ينتزع من إبراز اعتبار

---

(١) كفاية الأُصول: ٩٢ ـ ٩٣.

(٢) انظر بدائع الأفكار: ٢٣٣ ـ ٢٣٤، أجود التقريرات ١: ١٣٤.

المولى كون شيء في ذمّة العبد يظهر لك مغايرة معنى الجملة الخبرية والإنشائيّة وأنّ الأُولى موضوعة لقصد الحكاية عن متعلّق له وجود خارجاً يتحقّق الصدق والكذب بلحاظه، بخلاف الثانية فإنّه ليس وراء اعتبار المولى شيء آخر، فهما معنيان، فلا تكون الجملة الفعليّة الخبريّة المستعملة في مقام الطلب مستعملة في معناها الخبري بداع الطلب، بل هي مستعملة في معنى آخر، فلابدّ إمّا من القول بالاشتراك اللفظي أو المجاز بالقرينة. والظاهر الثاني، فإنّها لا ينكر ظهورها في قصد الإخبار فاستعمالها في الإنشاء يلزم أن يكون بالقرينة، وحينئذٍ فتكون دلالتها على إبراز اعتبار المولى كون شيءٍ في ذمّة المكلّف كدلالة الصيغة عيناً بلا تفاوت، إلّا أنّه مجازي.

وممّا يؤيّد ما ذكرنا من تغاير المعنى: أنّ الجملة الاسمية لا تصلح للإنشاء يعني إنشاء الطلب، فلا يقال: «زيد قائم» في مقام طلب قيامه، بل يختصّ ذلك بالمضارع والماضي الواقع جواباً للشرط، ولو كانت هذه الخصوصيّة هي المعيّنة لهذا المعنى المجازي لصحّ في الجملة الاسمية والفعل الماضي...[1] لوجودها فيهما كالمضارع.

---

(١) هنا كلمة غير واضحة.

في التعبديّة والتوصّلية

قد ذكر صاحب الكفاية ﷺ[1]: أنّ الوجوب التوصّلي ما كان الغرض يحصل منه بمجرّد حصول الواجب، وأنّ الوجوب التعبّدي ما لا يحصل الغرض منه إلّا بالإتيان بالواجب متقرّباً به إلى الله تعالى.

والظاهر أنّ في كلامه ﷺ تسامحاً، فإنّ المولى إذا تعلّق غرضه بفعل عبده الصادر باختياره يبرز اعتباره كون الفعل في عهدة المكلّف وذمّته، ويترتّب على لفظه إبراز الاعتبار وجعل الداعي للمكلّف لإتيانه وامتثاله، وهذا الأثر هو الذي يترتّب على الوجوب، وهذا لا يفرق فيه بين التعبديّة والتوصّليّة، إذ إبراز الاعتبار وجعل الداعي مشترك بينهما.

نعم، الغرض المقصود من الواجب مختلف فقد يحصل بمجرّد إتيان الفعل وإن لم يكن بقصد القربة وهو التوصّلي، وقد لا يحصل غرض المولى الذي دعاه إلى الاعتبار إلّا بإتيان الفعل مضافاً إلى الله تعالى وهو التعبّدي.

ثمّ إنّ المعنى المعروف للتوصّلي والتعبّدي هو ما ذكرناه. وقد يُطلق التعبّدي على العمل الذي يعتبر صدوره من المكلّف مباشرة مختاراً بصورة محلّلة، ولو فُقد واحد من هذه الثلاثة فهو التوصّلي، وبين هذا المعنى والمعنى المتقدّم عموم من وجه؛

---

(١) كفاية الأُصول: ٩٤.

إذ قد يتحقّق التعبّدي بالمعنى الأوّل دون الثاني كما في قضاء الوليّ عن الميّت عباداته، فإنّها تعبّديّة بالمعنى الأوّل لافتقارها إلى القربة دون الثاني، لسقوطها بتبرّع الغير أو الاستيجار. وقد يتحقّق التعبّديّة بالمعنى الثاني دون الأوّل كما في ردّ السلام، فإنّه لا يعتبر فيه القربة، ويعتبر فيه أن يكون من المسلَّم عليه مختاراً محلّلاً.

وكيف كان، فلو علم أنّ الواجب تعبّدي بالمعنى الأوّل أو الثاني ـ كما في العناوين القصديّة كالتعظيم والتحقير وكما في الصلاة والصوم ـ أو توصّلي بالأوّل أو الثاني فحكمه واضح. ولو شكّ في ذلك فهل مقتضى الأصل التوصّلية أو التعبّدية؟ وهل هناك دليل لفظي يعيّن أحد الأمرين أم لا؟ وعلى تقدير عدم الدليل اللفظي فهل الأصل العملي يقتضي التوصّلية أو التعبّدية أو لا يقتضي شيئاً منهما؟ ويقع الكلام في جهات:

الأُولى: هل يقتضي التكليف صدور الفعل عن اختيار أم يكفي صدوره وإن لم يكن عن اختيار؟

ربّما يقال بأنّ مادّة الفعل مثل «ضرب فلان» منصرفة إلى ما لو كان الضرب اختيارياً له، أو أنّ الضرب الذي هو المصدر منصرف إلى الضرب الاختياري، وهذه المادّة هي نفس المادّة المتحقّقة في ضمن فعل الأمر، فيكون قوله: «اضرب» مثلاً منصرفاً إلى الضرب الاختياري الصادر بإرادة واختيار. وربّما يُدّعى الانصراف من الهيئة، بدعوى: أنّ هيئة فعل الأمر منصرفة إلى الفعل الاختياري الصادر بإرادة واختيار.

ولا يخفى عليك ما في هذين الدعويين؛ إذ بعد استعمال الموادّ والهيئات في الفعل الاختياري تارةً وفي غيره أُخرى كما في قولنا: «مات زيد» و«وقع من السطح» وكذا قولنا: «اضرب زيداً» في غير الفعل الاختياري فأيّ سبب للانصراف؟ والانصراف إنّما يكون إمّا لضعف الفرد بحيث لا يعدّه العرف فرداً له كما في مثل «دقّ الباب» حيث إنّه لضعف كونه تصرّفاً انصرف التصرّف في مال الغير المنهيّ عنه إلى

غيره من أفراد التصرّفات، أو يكون منشأ الانصراف تكامل الفرد في طرف العلوّ بحيث لا يُعدّ من أفراده أصلاً عند العرف وإن كان من أفراده حقيقة كما في انصراف «الحيوان الغير المأكول اللحم» عن الإنسان، والمفروض انتفاء كلّ من الأمرين في المقام؛ إذ الفعل الاختياري فردمن أفراد الضرب كالاضطراري بلا رجحان لأحدهما على الآخر أصلاً.

وقد ذكر الميرزا النائيني ﷺ[1] وجهين لظهور الفعل المطلوب في الاختياري:

أحدهما: أنّ ملاك طلب المولى الحُسن الفاعلي لا الحُسن الفعلي وإن كان الفعل حَسَناً ذا مصلحة ذاتية، إلّا أنّ ملاك أمره هو الحسن الفاعلي، والحسن الفاعلي إنّما يتحقّق بإتيان الفعل عن إرادة واختيار متقرّباً به إلى الله تعالى.

والجواب أوّلاً: أنّ هذه الدعوى بلا دليل؛ إذ أيّ دليل دلّ على أنّ ملاك الأمر هو الحسن الفاعلي لا الفعلي؟ بل الظاهر تبعيّته للحسن الذاتي في الفعل، للزوم تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في نفس الفعل.

وثانياً: أنّ هذا يقتضي أن لا يمتثل الأمر في التوصّليّات إلّا باقتران العمل بالقربة؛ إذ صرف إتيانه باختياره لا يقتضي حسنه الفاعلي، وحينئذٍ فيكون سدّاً للأوامر التوصّليّة.

الثاني: أنّ الأمر بما أنّه باعث للمكلّف وموجد لداعي الامتثال، ومعلوم أنّ البعث إنّما يكون نحوَ أمر قابل للبعث وهو الأمر المقدور، فنفس الأمر بما أنّه طلب وبعث نحوَ الفعل وتحريك لعضلات العبد نحوَ المطلوب بإرادته واختياره، ومعلوم أنّ جعل الداعي إنّما يكون لخصوص الفعل الصادر بإرادة واختيار، وإلّا فالفعل الصادر بدون إرادة واختيار لا حاجة إلى جعل الداعي له، فالطلب إنّما يتوجّه نحوَ الفعل الاختياري، فهو بنفسه ـ يعني الأمر ـ يقتضي كون العمل مقدوراً أو بإرادة

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٥٣ ـ ١٥٤.

واختيار، فنفس الأمر يقتضي القدرة في متعلّقه وكونه بالإرادة والاختيار، فالطلب إنّما يتوجّه نحوَ خصوص ما كان صادراً بإرادة واختيار، فإجزاء غيره عنه يحتاج إلى دليل، فإنّ إطلاق الأمر يقتضي إتيان متعلّقه سواء أتى بغيره أم لا، ولو لم يكن له إطلاق فالاستصحاب يقتضي بقاء الشغل اليقيني إلى الفراغ اليقيني، ولم يتحقّق الفراغ اليقيني في المقام بإتيان ما هو خارج عن الإرادة.

والجواب عن ذلك: أنّ ما ذُكر تامّ على ما بنى الميرزا عليه مبناه من أنّ مفاد الأمر إنشاء الطلب والبعث والنسبة الإيقاعيّة.

وأمّا على ما ذكرناه سابقاً: من أنّ مفاد الأمر ليس إلّا إظهار اعتبار المادّة في ذمّة المكلّف فغير تامّ؛ إذ بعد فرض كون الطبيعة ذات أفراد مقدورة وأفراد غير مقدورة وكون الجامع بين الأفراد هو الذي يترتّب عليه غرض المولى، فلا موجب لأمر المولى بخصوص المقدور، وإنّما يأمر بالجامع، فإنّ الجامع بين المقدور وغيره مقدور قطعاً، والقدرة إنّما تعتبر في مقام الامتثال. نعم لا معنى لاعتبار المكلّف طبيعة كلّ أفرادها غير مقدورة؛ إذ لا يترتّب على ذلك الاعتبار شيء أصلاً، لا لاعتبار القدرة في اعتبار الفعل في ذمّة المكلّف. وهذا بخلاف ما إذا كانت الطبيعة مشتملة على المقدور وغيره وكان الجامع وافياً بالغرض المطلوب للمولى، فإنّه لا وجه لاختصاص طلبه بخصوص المقدور، ولا وجه أيضاً للإهمال؛ لاستحالة الإهمال في مقام الواقع، فلابدّ أن يأمر بالطبيعة، وأثر هذا الأمر هو سقوطه لو صدر غير المقدور من المكلّف وكما إذا صدر بغير إرادة منه واختيار، فإطلاق الدليل يقتضي الاكتفاء بمطلق الوجود بموجب تعلّقه بمطلق الطبيعة الغير المقيّدة بالقدرة، ولو لم يكن إطلاق فالشكّ يكون في التكليف؛ لأنّا نشكّ أنّه هل اعتبر أمر زائد على وجود أصل الطبيعة أم لم يعتبر؟ فالأصل عدم الاعتبار.

فتلخّص أنّ مقتضى الأصل اللفظي والعملي هو عدم اعتبار صدوره بإرادة واختيار. وهذا كلّه مبنيّ على أنّ القدرة من شرائط التكليف ويدلّ عليها الأمر

بمنطوقه؛ إذ لا يعقل البعث نحو غير المقدور. أو أنّها من شرائط تنجّز التكليف وأنّها إنّما تعتبر في موضوع التكليف عقلاً. وبهذا المبنى يصحّ دعوى كفاية الملاك في مبحث الضدّ لو لم نقل بالترتّب، وإلّا فالمأمور به هو خصوص المقدور، فإجزاء غيره عنه بدعوى كونه واجداً للملاك إنّما يتمّ إذا أُحرز الملاك، ولا يُحرز الملاك إلّا إذا كان الأمر متوجّهاً نحوَ الطبيعة الجامعة بين المقدور وغيره، وإلّا فمن أين يحرز وجود الملاك؟ وسيأتي في مبحث الضدّ توضيحه إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية: أنّ التكليف إذا توجّه نحوَ العبد، فهل يقتضي صدوره منه بالمباشرة أم لا يقتضي ذلك؟

فنقول: إنّ قيام الغير بالعمل يتصوّر بصورتين:

إحداهما: أن يقوم بذلك العمل لا بقصد النيابة عمّن توجّه التكليف إليه، كأن يتوجّه التكليف نحوَ زيد بالضرب فيضرب عمرو، فمقتضى إطلاق الأمر المتوجّه لزيد بقاء متعلّقه فيدعو إلى متعلّقه؛ إذ إنّ «اضرب» مطلقة سواء قام عمرو بالضرب أم لم يقم، فإطلاقها يقتضي البقاء في ذمّة زيد، ولو لم يكن لها إطلاق فالاستصحاب يقتضي البقاء في ذمّته، فإنّه قبل أن يأتي عمرو بالضرب كانت ذمّة زيد مشغولة، ومقتضى الاستصحاب بقاء الشغل لو جرى الاستصحاب في الأحكام الكلّية، وإلّا فقاعدة «أنّ الشغل اليقيني محتاج إلى الفراغ اليقيني» يقتضي لزوم الإتيان به. ولو قام دليل في مثل الفرض على السقوط فلا يتصوّر إلّا بكون الواجب مشروطاً بعدم إتيان غير زيد بالضرب، وفي المقام لم يتحقّق شرط التكليف، فإذا كان الشرط شرطاً لحدوث التكليف فتخلّفه بعد ذلك كاشف عن عدم التكليف، ولو كان شرطاً لبقاء التكليف فتخلّفه كاشف عن عدم البقاء، فلو شكّ في تخلّفه فالاستصحاب يقتضي البقاء للتكليف، فافهم. أو بكون الوجوب كفائياً[1] وكلّ منهما خلاف إطلاق الأمر، كما سيأتي.

---

(١) عطف على قوله: فلا يتصوّر إلّا بكون الواجب.

الصورة الثانية : ما إذا قام عمرو بالعمل بقصد النيابة عن زيد، فإن قلنا بمقالة الميرزا النائيني ﷺ : من أنّ الأمر يختصّ بالمقدور وأنّ القدرة شرط للتكليف فلا ريب في أنّ القاعدة تقتضي عدم السقوط؛ إذ الأمر إنّما توجّه نحو الفعل المقدور وفعل الغير غير مقدور للمكلّف فإجزاؤه عن المأمور به يحتاج إلى دليل وإلّا فالأمر باقٍ؛ إذ لم يمتثل بعدُ، وكفاية نيابة الغير تحتاج إلى دليل.

وإن لم نقل بما ذكره الميرزا ﷺ وقلنا بأنّ الأمر يتوجّه نحو مطلق الطبيعة بجامعها بين المقدور وغيره وأنّ القدرة معتبرة شرطاً عقليّاً في مقام الامتثال فإن كان الدليل لفظيّاً مطلقاً فلا ريب في أنّ مقتضى إطلاقه وإن كان عدم اعتبار القدرة فيه نظير الصدور بإرادة واختيار، إلّا أنّ ظهور الأمر اللفظي بالمباشرة ممّا لا يُنكر، فيفارق الجهة الأُولى؛ إذ الصدور فيها كان مباشرياً غير أنّه قهريّ، أمّا في المقام فالمفروض قيام الغير به بقصد النيابة فلا مباشرة أصلاً، فمقتضى ظهور الدليل اللفظي اعتبار المباشرة. وإن لم يكن للدليل ظهور بالمباشرة ـ بأن كان الدليل مجملاً لفظيّاً أو كان إجماعاً ـ فمقتضى الأصل العملي البراءة؛ إذ اعتبار خصوص المباشرة مشكوك فتجري فيه أصالة البراءة من التكليف بهذه الخصوصيّة، فافهم.

الجهة الثالثة : أنّه لو أتى المكلّف بتكليفه مباشراً مختاراً في إتيانه غير مجبور عليه ولكنّه أتى به في ضمن فرد محرّم، فتارةً يكون الإتيان به ملازماً للمحرّم، وأُخرى يكون متّحداً معه، ففي الصورة الأُولى تبتني المسألة على مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي وأنّهما شيئان انضمّ أحدهما إلى الآخر فلا إشكال في سقوط التكليف، لتحقّق متعلّقه. وإن قلنا بعدم جواز الاجتماع للاتّحاد والسريان فتكون داخلة في الصورة الثانية ـ وهي صورة كون الفرد المحرّم متّحداً مع الواجب ـ والحكم فيها عدم السقوط؛ لأنّ الفرد المتّحد مع المحرّم لا أمر به قطعاً، فيبقى الأمر حينئذٍ غير ممتثل فإطلاقه حينئذٍ يقتضي الإتيان بمتعلّقه ولو لم يكن له

إطلاق. وهذا يترتّب عليه أنّه لو أنفق على زوجته بمال محرّم لا تبرؤ ذمّته من نفقتها؛ لعدم الأمر بالفرد المحرّم. وفروعه كثيرة أيضاً، فالاستصحاب يقتضي بقاءه في عهدة المكلّف. هذا إن قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكليّة، وإلّا فلا يجري الاستصحاب.

هذا تمام الكلام في التوصّلي بالمعنى الثاني، وقد ظهر أنّ الأصل العملي في الجميع هو البراءة وأنّه يقتضي عدم اعتبار الصدور بالاختيار مباشره إلّا في المحرّم، فالاستصحاب يقتضي الشغل.

في التعبّدي والتوصّلي بالمعنى المعروف

إذا شكّ في واجب أنّه توصّلي بمعنى أنّه لا يحتاج سقوط الأمر به إلى قصد الأمر، أو تعبّدي بمعنى أنّه لا يسقط الأمر به إلّا إذا أتى به بقصد الأمر أو غيره من الدواعي القربيّة، فهل هناك دليل يقتضي التوصّليّة أو التعبّديّة أم لا؟ والكلام في خصوص قصد الأمر يقع في ثلاث مقامات:

الأوّل: في ما يقتضيه نفس دليل ذلك الواجب المشكوك.

الثاني: في أنّه لو لم يقتضِ دليل ذلك الواجب شيئاً، إمّا لعدم إطلاقه لكونه مجملاً أو مهملاً، أو لاستحالة الإطلاق فلم يثبت به التوصّليّة، فهل هناك دليل لفظي خارجي من آية أو رواية تقتضي التعبّديّة أم لا؟

الثالث: في أنّ الأصل العملي ما هو مقتضاه لو فرض عدم الدليل اللفظي؟

أمّا الكلام في المقام الأوّل: وهو أنّ نفس دليل الواجب هل يقتضي التوصّليّة أم لا؟ نُسب إلى الشيخ الأنصاري ﷺ[1] أنّه يدّعي أنّ استحالة تقييد الأمر بقصد الأمر يقتضي إطلاقه بالضرورة فيكون توصّليّاً.

---

(١) راجع مطارح الأنظار ١: ٣٠١ ـ ٣٠٤.

وقد أُورد[١] عليه بأنّ التمسّك بالإطلاق فرع تحقّق مقدّمات الحكمة، وهي ورود الأمر على المقسم وكونه في مقام البيان وكون المتروك بيانه ممّا يمكن أخذه فيه، وحينئذٍ فعدم أخذه يكشف عن عدم دخله في ملاك ذلك الواجب، ولكن قصد الأمر لا يمكن أخذه فعدم أخذه لعدم إمكان الأخذ، لا لعدم دخله.

وبالجملة، فردّ كلام الشيخ مبنيّ على مقدّمتين:

إحداهما: عدم إمكان تقييد المأمور به بقصد الأمر.

الثانية: أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق، فمتى خُدش في إحدى هاتين المقدّمتين بطل الردّ وثبت كلام الشيخ الأنصاري ﷺ ومتى بطلتا معاً لم يمكن التمسّك حينئذٍ بأدلّة نفس الواجب لإثبات توصّليّته، فلابدّ من دليل آخر.

فنقول:

أمّا المقدّمة الأُولى: فقد ذهب جمع إلى عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّقه، لوجهين هما عمدة ما ذكر في المقام:

أحدهما: ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[٢] وملخّصه: أنّ للتكليف مرحلتين: إحداهما: مرحلة الإنشاء، وهي لا تفتقر إلى أزيد من فرض وجود الموضوع بتمام قيوده، فيُنشأ الحكم على هذا الفرض، والثانية: مرحلة الفعلية، وهي تارةً تأخذ في موضوع الأمر شيئاً مقدوراً للمكلّف، نظير قوله: «أكرم زيداً» و﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ فقد يفهم العرف من الدليل وجوب إيجاده كالطهارة والستر، وقد لا يفهم وجوبه بل يفهم تنجّز التكليف على تقدير إيجاد المكلّف له كما في وجوب الوفاء في العقد، فإنّه يفهم العرف أنّه على تقدير تحقّقه يجب الوفاء به، هذا إذا كان أمراً مقدوراً.

---

(١) أورد عليه في أجود التقريرات ١: ١٦٨ ـ ١٦٩، وراجع كفاية الأُصول: ٩٧ أيضاً.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٦٠ ـ ١٦٢.

وأمّا إذا لم يكن مقدوراً فلا ريب في أنّ تعلّق التكليف بأمر غير اختياري يستدعي كونه مفروض الوجود، مثلاً إذا قال المولى: «إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة» يقتضي أن يكون زوال الشمس مفروض التحقّق، وكذا فعليّة «صلّ إلى القبلة» تستدعي تحقّق القبلة في نفس الأمر؛ إذ توجّه التكليف نحو الأمر الغير المقدور مستحيل؛ لعدم محرّكيته حينئذٍ، بل في بعض المقدورات أيضاً كذلك، إلّا أنّه منوط بفهم العرف مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ فإنّ معناه: إذا تحقّق عقد يجب الوفاء به، كما سلف في مقام الفعليّة. فتوجّه الأمر مثلاً بالصلاة حينئذٍ ينحلّ إلى أمرٍ بالنيّة وبتكبيرة الإحرام وغيرهما من بقيّة الأجزاء وبقصد الأمر. وبما أنّ الأمر غير مقدور للمكلّف فلابدّ من فرض تحقّقه ليقصده المكلّف، وتحقّقه غير ممكن؛ إذ لا يمكن أن يتوجّه الأمر بشرط تحقّق الأمر؛ إذ معناه حينئذٍ: يجب الصلاة إن وجبت، وهذا مستحيل؛ لكون الوجوب مشروطاً بنفسه وهو محال.

وهذا هو مراد الميرزا ﷺ: «أنّ الأمر ليس تحت قدرة المكلّف» لا «قصد الأمر» ليرد عليه ما أورده بعض الأساطين[1]: من أنّه ممكن للمكلّف، فافهم. ومراده أنّ فعليّة الأمر غير ممكنة، فلا وجه لما عن بعضهم من أنّ قصد الأمر ممكن بفرض الأمر، فإنّه خلط بين مرتبة الإنشاء ومرتبة الفعلية؛ إذ الفرض إنّما يجدي في مقام الإنشاء، والفعليّة لا تتحقّق إلّا بعد تحقّق الموضوع الذي هو شرط فعليّته، فإنّ شرط الفعليّة تُحقّق موضوع التكليف، وهذا غير ممكن لاستدعائه كون الوجوب شرطاً لنفسه، فافهم.

والجواب: أنّ ما ذكره ﷺ وإن كان متيناً بحسب الكبرى، فإنّ موضوع التكليف إنّما يكون مفروض الوجود حيث يقتضي فهم العرف ذلك، كما في قولك: «إنّ نذرت يجب عليك الوفاء» وقريب منه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ أو حيث يكون خارجاً عن قدرة

---

(١) أورده في المحاضرات ٢: ١٥٧ أيضاً، والظاهر أنّ المراد هو المحقّق العراقي، انظر نهاية الأفكار ١: ١٩٧ ـ ١٩٩، ومقالات الأُصول ١: ٢٣٧ ـ ٢٤٢.

المكلّف كما في «صلّ إلى القبلة» ففي هذين الموردين يلزم كون موضوع التكليف مفروض الوجود، إمّا بفهم العرف أو بالبرهان العقلي، وهو قبح التكليف بغير المقدور. ولكن الصغرى ليست صغرى لهذه الكبرى المسلّمة، فإنّ قصد الأمر ليس فهم العرف مقتضياً لكون الأمر مفروض الوجود ولا البرهان العقلي مساعداً على ذلك. ومن هنا التزمنا بفعلية أمر المحرّمات المقدور إيجاد موضوعها للمكلّف، فنلتزم بفعلية تحريم الشرب للخمر لمن تمكّن من إيجاد الخمر خارجاً وإن كان معدوماً فعلاً.

بيان ذلك: أنّ المولى يتصوّر ما يريد أن يعتبره في ذمّة المكلّف وما يكون واجداً للمصلحة الملزمة، فيراه في عالم التصوّر أنّه عبارة عن هذه الأفعال الصلاتية وقصد الأمر الذي هو فعل نفساني، فيوجّه الأمر نحوَ ذلك العمل المركّب، فلا يفهم العرف كون الأمر مفروض الوجود، ولا يلزم التكليف بالمحال؛ إذ في ظرف الامتثال الأمر موجود، والقدرة إنّما تعتبر في ظرف الامتثال لا في ظرف توجّه الأمر، فليس العمل بقصد الأمر حينئذٍ تكليفاً محالاً أصلاً، فلا مانع حين إطلاق الأمر من التمسّك بإطلاقه؛ لإمكان أخذ قصد الأمر فيه ولم يؤخذ، فيكشف عن عدم دخله في تحصيل غرض المولى، فيثبت توصّليّة المشكوك تعبّديّته وتوصّليّته بالإطلاق.

نعم، في مثل الصلاة إلى القبلة لابد من كون القبلة مفروضة الوجود؛ إذ إنّها غير مقدورة للمكلّف بدون وجود القبلة، بخلاف المثال المذكور، فإنّ الأمر يتحقّق بنفس إنشائه الوجوب، وقصد الأمر ممكن للمكلّف، فإنّ قصد الأمر بما أنّه فعل نفساني [مقدور][1] للمكلّف، فيتوجّه الوجوب نحو المركّب وينحلّ حينئذٍ إلى أمرين: أمر بذات الفعل، وأمر بإيجاده بداعي الأمر الأوّل، فيكون داعياً إلى إتيان الأوّل بهذا الداعي فيكون متمّماً له. وهذا أمر ممكن منشؤه الانحلال الرافع لداعويّة الشيء إلى نفسه. وهو الوجه الثاني لاستحالة التقييد وهذا الوجه يقرر بوجوه:

---

(١) أضفناه لاقتضاء السياق.

أحدها : ما ذكره بعض المحقّقين ـ وهو الشيخ محمّد حسين الإصفهاني ﷺ[١] ـ إنّ داعوية الأمر إلى متعلّقه ذاتي له، وأخذ قصد الأمر في متعلّقه يستلزم أن يدعو الأمر إلى داعويّة نفسه وهو على حدّ أنّ يكون الشيء علّة لعلّية نفسه [وهو] مستحيل.

ثانيها : ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[٢] أنّ أمر المولى بالتشريع مستحيل، فإذا فُرض أنّ أمره بالتشريع مستحيل فلا يكون العبد قادراً على امتثال الأمر الذي أُخذ فيه قصد الأمر، وذلك لأنّ أمر المولى بأن يأتي بالعمل بداعي الأمر المتعلّق به وإن كان ممكناً، إلّا أنّ امتثال العبد مستحيل؛ إذ لا أمر بالعمل المطلق حسب الفرض، فإنّ الأمر قد تعلّق بالمقيّد، فالمطلق لا أمر به كي يأتي المكلّف به بداعي أمره.

نعم، لو جاز للمولى أن يأمر بالتشريع لأمكنه الامتثال، إلّا أنّ التشريع قبيح عقلاً فلا يأمر به المولى.

ثالثها : ما ذكره بعض المحقّقين ووضّحه آخر[٣]، وملخّصه : لزوم الخلف لو أخذ قصد الأمر في متعلّقه؛ لأنّ قصد الأمر بالعمل يستدعي أن يكون أمر بالعمل، ولكن المفروض : أنّ أمر المولى قد تعلّق به مقيّداً، فأخذ قصد الأمر موقوف على أن يكون العمل مطلوباً بنحو التقييد، وقصد الأمر بالعمل موقوف على أن لا يكون العمل مطلوباً بنحو التقييد، وهذا خلف.

والجواب عن هذه الوجوه الثلاثة يتوقّف على مقدّمة ملخّصها : أنّ غرض المولى ـ بل كلّ آمر ـ قد يتعلّق بشيء فيأمر به ولا غرض له إلّا أن يتحقّق ما أمر به كما إذا كان المولى ضمآناً فأمر عبده بإحضار الماء، وقد يكون غرض المولى متعلّقاً بإتيان

---

(١) انظر نهاية الدراية ١ : ٣٢٣ ـ ٣٢٥.

(٢) كفاية الأُصول : ٩٥ ـ ٩٦.

(٣) انظر نهاية الدراية ١ : ٣٢٧.

الماء بقصد أمره بحيث لو أُحضر الماء اتّفاقاً فلا يفي بغرضه، بل لابدّ من أن يقوم العبد فيأتي به بداعي أمره وامتثالاً لذلك الأمر، فإذا كان غرضه موقوفاً على ذلك فلابدّ أن يعتبر العمل المقيّد في ذمّة المكلّف؛ إذ المفروض أنّ المطلق لا يفي بالغرض، وإبراز هذا الاعتبار أيضاً لا مانع منه؛ إذ لا يحتاج إلى أزيد من أن يتصوّر المولى العمل ويتصوّر أمره اللاحق فيأمر به بداعي الأمر المتعلّق به.

إذا عرفت هذا، فداعويّة الأمر إلى داعويّة نفسه إنّما تلزم لو كان هناك أمر واحد متعلّق بالعمل بداعي الأمر، أمّا إذا فرضنا أنّ الأمر بكلّ مركّب من أجزاء أو مقيّد بشروط ينحلّ إلى أوامر متعدّدة بتعدّد الأجزاء والشروط، فلا يبقى لنا إشكال حينئذٍ؛ إذ نفس الصلاة مثلاً صار متعلّقاً للأمر الضمني وإتيانها بداعي أمرها متعلّق لأمر ضمني آخر مباين للأمر الأوّل، فهنا أمران:

أحدهما متعلّق بالعمل الخارجي، والآخر متعلّق بالعمل النفسي، وداعويّة أمر إلى أمر آخر كثير، كما في من نذر أن يقصد القربة بغسل ثوبه مثلاً، فإنّ الأمر الناشئ من قبل النذر مثلاً أو اليمين يكون داعياً إلى أن يقصد المكلّف أمر غسل الثوب عند غسله. وكذا مسألة عدم القدرة إلّا أن يأمر المولى بالتشريع أيضاً يندفع بالانحلال، فإنّ هناك أمراً ضمنياً قد تعلّق بالعمل، والعبرة بقدرة المكلّف في وقت العمل لا عند أمر المولى، وعند الامتثال الأمرُ موجود قطعاً، فيتمكّن المكلّف حينئذٍ من إتيانه كما في الحائض لو نذرت الصلاة بعد عشرة أيّام مثلاً. وكذا تندفع مسألة الخلف، حيث ظهر أن لا خلف؛ إذ قد تعلّق الأمر الضمني بنفس الفعل، فأين الخلف؟

نعم، هذه الإيرادات الثلاثة تتمّ على تقدير أن لا نقول بالانحلال إمّا مطلقاً أو في خصوص الشرائط ويبتني على أنّ قصد الأمر شرط. وسيأتي في الأقلّ والأكثر بيان أنّ الأمر بالمركّب والمقيّد ينحلّ إلى أوامر متعدّدة حسب تعدّد أجزائه أو شروطه، فافهم وتأمّل فإنّه ربّما دقّ.

وقد ظهر بما ذكرنا إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر ولو سلّمنا عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّقه.

فالمقدّمة الثانية التي ذكرها الميرزا ﷺ[1] من أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق غير مسلّمة في المقام. وقد أفاد في وجه ما ذكره ـ من أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق ـ أنّ انقسام الأشياء قد يكون بالانقسامات الأوّليّة وهي التي تنقسم إليها الأشياء مع قطع النظر عن كلّ شيء غيرها من أمر أو آمر، مثل انقسام الماء إلى القليل والكثير، وانقسام الإنسان إلى أسود وأبيض، ومثل هذه الانقسامات لو توجّه التكليف نحو شيء من تلك الطبيعة فإمّا أن يتوجّه نحو المقيّد بأحد القيدين، أو يتوجّه مطلقاً ـ يعني من غير أن يكون لأحد القيدين مدخليّة في الحكم ـ ويستحيل أن يكون الحكم مهملاً؛ لاستحالة الإهمال في مقام الثبوت من العالم الملتفت لموضوع حكمه؛ إذ إنّه إمّا أن يحكم عليه مقيّداً بأحد القيدين أو يحكم عليه مطلقاً، ولا يمكن الإهمال؛ إذ يستحيل جهل الحاكم بموضوع حكمه.

نعم، قد يكون الدليل الدالّ على الحكم مهملاً أو مجملاً لغرض يتعلّق بهما، وهذا هو الإجمال في مقام الإثبات.

وقد يكون انقسام الأشياء بالانقسامات الثانوية، وهي الانقسامات التي تكون بعد التكليف بها، مثل انقسام العمل بين أن يؤتى به بقصد الأمر أو لا بقصده وانقسام المكلّف إلى العالم بالتكليف والجاهل به، فإنّ هذين التقسيمين فرع وجود الأمر والتكليف، فمثل الطبيعة المنقسمة إلى هذه التقسيمات إذا استحال التقييد فيها استحال الإطلاق أيضاً؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فمتى استحال أحدهما استحال الآخر، والمفروض أنّ التقييد بقصد الأمر مستحيل، فالإطلاق مثله في الاستحالة.

---

(١) أجود التقريرات ١ : ١٥٧ ـ ١٥٨.

والجواب : أنّ جهة استحالة الإهمال في الواقع في الطبائع بحسب تقسيماتها الأوليّة هو استحالة جهل الحاكم بموضوع حكمه، وهذا بعينه وارد في الانقسامات الثانوية؛ إذ المولى الملتفت إلى أنّ حكم هذا يكون معلوماً لبعض المكلّفين ومجهولاً لبعض آخر لابدّ أن يقيّد التكليف بخصوص العالمين أو يطلق أو يقيّد بالطرف الآخر؛ لاستحالة الإهمال في الواقعيّات لأدائه إلى جهل الحاكم بموضوع حكمه. وكذا الآمر بشيء إذا التفت أنّ أداء ذلك العمل ينقسم إلى أداءٍ بقصد الأمر وأداءٍ لا بقصده لا ينفكّ أن يقيّده بقصد الأمر أو لا بقصده أو يطلق، فالإهمال مستحيل في مقام الثبوت من غير فرق بين الانقسامات الأوّلية والثانوية أصلاً؛ لعموم الملاك. وحينئذٍ فإذا التفت إلى انقسام موضوع التكليف إلى ثلاثة : ما قُصد به الأمر، وما لم يُقصد به الأمر، والمطلق، فالمصلحة الباعثة على التكليف إن كانت كائنة من صِرف العمل فيطلق التكليف، وإن كانت مقيّدة بصدوره بقصد الأمر أو لا بقصده يلزمه التقييد بأحدهما أيضاً.

وأمّا ما ذكره ﷺ : من أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهو ـ أي الإطلاق ـ عدم التقييد ممّا هو قابل للإطلاق والتقييد معاً، فهو مسلّم إلّا أنّه في باب التقابلات يريدون القابلية النوعيّة أو الصنفيّة أو الجنسيّة أو غيرها لا خصوص القابليّة الفرديّة، مثلاً يقال للعقرب : إنّه أعمى مع أنّ فرده أو نوعه غير قابل للبصر، ومع ذلك يطلق عليه العمى باعتبار قابليّته النوعيّة؛ إذ الحيوان قابل، فقد يكون استحالة أحد المتقابلين تقابل العدم والملكة يستدعي ضروريّة الطرف الثاني، مثلاً نحن يصدق علينا أنّا جاهلون بمعرفة كنه الحقّ وصفاته الذاتية مع استحالة العلم لنا بذلك، كما أنّه لا يصدق في حقّه أنّه غير عالم بعبيده، فهل يستحيل العلم حينئذ؟ كلّا! ثمّ كلّا! تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، بل استحالة أحد المتقابلين تستدعي ضروريّة الآخر في هذه الأمثلة وفي مقامنا أيضاً، فإنّ غرضه إمّا أن يتعلّق بما يؤتى به بقصد الأمر، أو يتعلّق بما يؤتى به لا بقصد الأمر،

أو يتعلّق بالمطلق، فإذا فُرض استحالة التقييد بقصد الأمر والقطع بعدم التقييد بعدمه ثبت حينئذ الإطلاق؛ لاستحالة الإهمال في الواقع، فاستحالة التقييد تستدعي ضروريّة الإطلاق. وهذا هو الذي نقله الميرزا النائيني ﷺ[1] عن الشيخ من أنّ استحالة التقييد تستلزم ضروريّة الإطلاق.

هذا كلّه بالنسبة إلى مقام الثبوت، وقد ظهر أنّ استحالة التقييد في مقام الثبوت يستلزم ضروريّة الإطلاق.

نعم، لو كان هناك مانع عن التقييد في مقام الإثبات لم يمكن التمسّك حينئذٍ بالإطلاق؛ إذ من جملة مقدّمات الإطلاق في مقام الإثبات أنّه لو كان القيد دخيلاً لأخذه المولى، فلمّا لم يأخذه دلّ على عدم دخله ولكن عدم الأخذ في المقام لا يدلّ على عدم الدخل، بل قد يكون دخيلاً ولا يأخذه المولى، لعدم قدرته على أخذه. ولكن الكلام في أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق في مقام الثبوت لا في مقام الإثبات، وقد ذكرنا استلزامها ضروريّة الإطلاق في مقام الثبوت، وليس الكلام في مقام الإثبات، وإلّا فلم يدّع أحد استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه إثباتاً، لضرورة إمكان أن يقول المولى: صلّ بقصد الأمر.

وبالجملة، فقد ظهر إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّقه، فلو لم يأخذه المولى بل أورد الحكم على الطبيعة في مقام الإثبات فبتبعيّة مقام الإثبات لمقام الثبوت يستفاد عدم دخل قصد الأمر في مصلحة العمل.

ولو سلّمنا استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه فهو يستدعي ضروريّة الإطلاق أو التقييد بعدم قصد الأمر، وحيث إنّ الثاني مقطوع العدم فيثبت ضروريّة الإطلاق ثبوتاً، ولكن لا يمكن التمسّك بالإطلاق في مقام الإثبات حينئذٍ؛ لإمكان دخله في الغرض وعدم أخذه لعدم إمكان أخذه.

---

(١) أجود التقريرات ١ : ١٦٨.

هذا كلّه في أخذ قصد الأمر.

وأمّا أخذ بقية الدواعي القربيّة ـ من الخوف من عقاب المولى أو الطمع في ثوابه أو لكونه أهلاً للعبادة أو للمصلحة الموجودة بها ـ فلو سُلّم* كونها دواعي قربيّة وأُغمض النظر عن كونها ملازمة لقصد الأمر، فقد ذكروا أنّها غير مأخوذة في المأمور به؛ لأنّه لو أتى به بداعي الأمر كان صحيحاً، ولو أُخذ في الفعل أحد هذه الأُمور لم يتّصف بالصحّة بمجرّد إتيانه بقصد الأمر**.

(*) أشرنا بقولنا: «لو سُلّم» إلى ما سطرناه في الدورة السابقة: من كون الإتيان به خوفاً من العقاب وطمعاً في الثواب ملازم لقصد الأمر؛ لعدم حصول الثواب ورفع العقاب إلّا بذلك، وكذا لو أتى به من جهة المصلحة الموجودة، فإنّه ليس قُربياً بل من جهة مصلحته، وكذا لو أتى به لكونه أهلاً للعبادة، ضرورة أنّه أهل للعبادة التي لا تتحقّق إلّا بعد قصد الأمر، فهذه ليست بنفسها دواعي قُربيّة بل ملازمة نعم، إتيانه بقصد المحبوبية الذاتية في نفسه أمر قُربي قطعاً. (الجواهري).

(**) في هامش الأصل استدراك لم يرمز إلى موضعه، والمناسب إيراده هنا، وهو ما يلي:

وقد زعم الميرزا النائيني ﷺ ـ أجود التقريرات ١: ١٦٤ ـ ١٦٥ ـ استحالة أخذ جميع الدواعي القُربيّة في متعلّق الأمر، بدعوى: أنّها محرّكة نحو العمل وباعثة إليه تكويناً، فلا يعقل أن تؤخذ في متعلّق الأمر به تشريعاً؛ لأنّ ما لا يمكن الأمر به تكويناً لا يمكن أخذه في المتعلّق تشريعاً.

وفيه أوّلاً: أنّها تقتضي استحالة أخذ قصد الأمر حتّى بالأمر الثاني المتمّم للجعل الذي قد صرّحت فيه بالجواز والإمكان؛ لعدم الفرق في ملاك الاستحالة المذكور بين كونه مأخوذاً في الأمر الأوّل أم في الأمر الثاني.

وثانياً: أنّ هنا عملين: أحدهما جوارحي وهو الإتيان بالأجزاء الخارجية، والآخر جوانحي: وهو قصد الأمر، وكلّ منهما عمل اختياري مسبوق بالإرادة والاختيار وهو كافٍ في التكليف به.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ ما ذكر إنّما يدلّ على عدم أخذ كلّ واحد من هذه الأُمور بخصوصيّتها، ولكن لا يدلّ على نفي أخذ الجامع، فيكون العمل مطلوباً بشرط إضافته إلى المولى وتحقّق الصحّة مع قصد الأمر لتحقّق فرد من أفراد الإضافة إلى المولى. وحينئذٍ فلو سلّمنا عدم إمكان أخذ قصد الأمر ولكن أخذ الجامع بينه وبين بقيّة الدواعي القُربية ممكن، فبعدم أخذ الجامع يستكشف عدم توقّف الفرض على القُربة. ولو سلّمنا عدم إمكان أخذ الجامع أيضاً، فالميزة بين التعبّدي والتوصّلي إنّما هو بأن يكون للتعبّدي أمران: أحدهما يتعلّق بذات الفعل والآخر بإتيانه بقصد القربة، والتوصّلي يكتفى فيه بالأمر الواحد.

وتوضيح هذا بنحوٍ لا يرد عليه ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[1] من حصول الغرض بإتيان متعلّق الأمر الأوّل فلا داعي إلى الثاني، و[على فرض][2] عدم الحصول فالعقل يكفي [للإلزام][3] من دون حاجة إلى الأمر الثاني... إلى آخره، بأن يقال: إنّ الأمر الثاني المتعلّق بمتعلّق الأمر الأوّل يتصوّر بنحوين:

أحدهما: أن يتعلّق بمتعلّق الأمر الأوّل بنحوٍ يكون الأمر الأوّل داعياً إلى متعلّقه مستقلّاً ويكون الأمر الثاني أيضاً داعياً لكيفيّة من كيفيّات متعلّق الأمر الأوّل، وحينئذٍ فيكون لكلّ واحد من الأمرين امتثال وعصيان وثواب وعقاب. وهذا نظير أن ينذر الإنسان أن يغسل ثوبه متقرّباً إلى الله تعالى فأمر الغسل بحاله داعٍ إلى متعلّقه، فإن غسل امتثله وأُثيب عليه وإن تركه عصى وعوقب عليه، وأمر النذر أيضاً بحاله في كونه داعياً إلى متعلّقه، فإن قصد القربة بالغسل وفىٰ بنذره وامتثل الأمر النذري وأُثيب عليه، وحينئذٍ فلو غسل ثوبه متقرّباً أُثيب بثوابين، ولو غسله بلا تقرّب أُثيب بثواب الغسل فقط، فإن كان ناسياً لنذره مثلاً فلا عقاب، وإن كان ملتفتاً فقد أخلف نذره فعليه العقاب والكفّارة.

---

(١) كفاية الأُصول: ٩٦ ـ ٩٧.

(٢) أضفناه لاقتضاء السياق.

(٣) في الأصل: بالإلزام.

الثاني : أن يكون متمّماً للأمر الأوّل بحيث لا يكون الأمر الأوّل وافياً بغرض المولى، وهذا يتصور بنحوين أيضاً :

أحدهما : أن يكون كاشفاً عن تقيّد الأمر الأوّل في مرحلة الثبوت والواقع وأنّ الدليل الأوّل كان مهملاً أو لم يكن إطلاقه مراداً بالإرادة الجديّة، وهذا نظير أوامر إيقاع الصلاة إلى القبلة أو متستّراً أو متطهّراً أو غير ذلك من شروطها، فإنّها كاشفة عن كون الغرض الباعث على التكليف لا يحصل إلّا بالصلاة بهذه الشروط المذكورة، فالدليل الأوّل مهمل أو أنّ إطلاقه غير مراد جدّاً.

ولا يخفى أنّ أخذ قصد الأمر ليس من القسم الأوّل؛ لضرورة أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة لا يسقط بإتيانها مجرّدة عن قصد الأمر، ولا من هذا القسم أيضاً؛ لأنّه إنّما يكشف عن التقييد ثبوتاً حيث يكون التقييد ممكناً والمفروض استحالته في المقام، فلابدّ أن يكون أخذ قصد الأمر في الصلاة ليس بالنحو الأوّل من النحوين، بل بثانيهما، وهو أن يكون الغرض الواحد الداعي على الأمر بالصلاة مثلاً لا يترتّب عليها وحدها وإنّما يترتّب عليها بقصد الأمر، وحيث إنّ أخذ قصد الأمر في متعلّقه مستحيل فرضاً في مقام الثبوت فيتوسّل المولى إلى الأمر بما يحصّل غرضه بهذه الوسيلة وهي الأمر الثاني، فيقول : صلّ ولتكن صلاتك بقصد الأمر.

وهذا الأمر الثاني هو الذي كان يعبّر عنه الميرزا النائيني ﷺ[1] بمتمّم الجعل أو نتيجة التقييد، فإنّه يفيد نتيجة التقييد حيث كان التقييد مستحيلاً. وحينئذٍ فللمولى ـ في مقام التوصّل إلى غرضه ـ أن يأمر بالأمر الثاني، وحيث لا أمر ثانٍ فيستكشف عدم دخل القربة في تحصيل الغرض، وإلّا لبيّن بالأمر الثاني، فيستدلّ بالإطلاق ـ أي إطلاق الأمر الأوّل ـ في عدمه[2] إلّا أنّ بين الإطلاقين فرقاً، فإنّ الإطلاق الأُولى إطلاق لفظي ولكن الإطلاق الثاني إطلاق حالي.

---

(١) انظر أجود التقريرات ١ : ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٢) كذا، والمناسب : على عدمه.

أمّا أنّ الأوّل إطلاق لفظي؛ فلأنّه لم يقيّد فيقول: «صلّ بقصد الأمر» مع إمكانه كما هو المفروض، فلو كان دخيلاً في الغرض لذكره كما ذكرنا.

وأمّا أنّ الإطلاق الثاني حالي؛ فلأنّ المفروض استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه، وذكرنا أنّ ميزان العباديّة حينئذٍ الأمر الثاني، والمفروض عدم الأمر الثاني، فحينئذٍ نقول لو كان دخيلاً في الغرض لذكره بالأمر الثاني، فعدم ذكره كاشف عن أن متعلّق الأمر الأوّل على إطلاقه مسقط للأمر ووافٍ بالغرض.

ثمّ لو قلنا بمقالة الميرزا ﷺ: من أنّ استحالة التقييد تقتضي استحالة الإطلاق فيكون الأمر مهملاً حينئذٍ. أو قلنا بإمكان أخذ قصد الأمر في متعلّقه أو أخذ قصد القربة الذي هو الجامع ـ كما قرّرنا ـ ولكن كان المولى في مقام التشريع لا في مقام البيان، فحينئذٍ تنعدم الأُصول اللفظية وتنتهي المسألة إلى الأُصول العملية. والظاهر هو الرجوع إلى البراءة في جميع شقوق المسألة.

بيان ذلك: أنّا إن قلنا بإمكان أخذ قصد الأمر في متعلّقه ـ كما هو الظاهر ـ ولكن لم يكن إطلاق فجريان البراءة حينئذٍ مبنيّ على مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، وحيث بنينا على جريان البراءة فيها عن الأكثر والتمسّك بالمتيقّن وهو الأقلّ وهذا مصداق من مصاديقها وفرد من تلك الكليّة.

وإن قلنا بعدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّقه وانتهت النوبة إلى الأمر الثاني فأولى بإجراء البراءة. بل ولو قلنا بعدم جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين وأجرينا قاعدة الاشتغال، ففي المقام نُجري البراءة؛ إذ القائلون بالاشتغال في الأقلّ والأكثر إنّما قالوا به من جهة زعمهم عدم الانحلال، بدعوى أنّ الأمر في مقام الثبوت كما يمكن أن يكون مطلقاً بالإضافة إلى تحقّق هذا الجزء وعدم تحقّقه يمكن أن يكون مقيّداً بتحقّقه، ولا إطلاق في مقام الإثبات؛ لأنّ المفروض الإهمال، ومعلوم أنّ هذا إنّما هو حيث يكون الأمر واحداً، وإن دفعنا هذه الشبهة في محلّه حتّى على تقدير الوحدة، إلّا أنّ هذا إنّما يتأتّى حيث يكون الأمر واحداً،

أمّا حيث يكون هناك أمران فلا ترد هذه الشبهة؛ إذ المفروض أنّ الأمر الأوّل حينئذٍ مهمل والتقييد يستند إلى الأمر الثاني المفروض انتفاؤه.

ولو فرضنا استحالة أخذ قصد الأمر أو القربة في متعلّق الأمر الأوّل والثاني أيضاً ـ كما ذهب إليه صاحب الكفاية ﷺ[1] ـ فالمرجع هي البراءة أيضاً، ولا تنتهي النوبة إلى الاشتغال من ناحية الغرض وحكم العقل بتحصيله كما زعمه ﷺ[2]؛ وذلك لأنّ البراءة الشرعيّة وإن لم يمكن جريانها في رفع قصد الأمر؛ إذ لابدّ في المرفوع بها من أن يكون قابلاً للرفع والوضع الشرعيين، إلّا أنّ البراءة العقليّة ـ وهو قبح العقاب بلا بيان ـ جارية؛ إذ لا اختصاص لها بالأجزاء الشرعيّة التي يستطيع المولى من أخذها أجزاء شرعيّة، بل كلّ ما أمكن بيانه شرعاً تجري فيه القاعدة، ولا إشكال في إمكان البيان بالجملة الخبريّة بقوله: «إنّ غرضي لا يسقط بغير قصد الأمر بالعمل» فإنّ المفروض استحالة أخذه في متعلّق الأمر الأوّل والأمر الثاني. وأمّا إخباره ـ كما ذكرنا ـ ممكن، وحينئذٍ فإذا لم يبيّن ولو بهذا النحو فبقاعدة قبح العقاب بلا بيان يتمّ إجراء البراءة العقليّة.

فاتّضح أنّه كلّما شُكّ في واجب أنّه توصّلي أو تعبّدي إن كان لدليله إطلاق يتمسّك به في نفي قصد القربة، وإلّا فالبراءة، فيثبت بالإطلاق أو البراءة عدم المدخليّة لقصد الأمر أو القربة في متعلّق الأمر، فيثبت بما ذكرنا أنّ الأصل في الأوامر هي التوصّليّة.

ثمّ إنّه ربما يُدّعى الخروج عن هذا الأصل بدليل عامّ في جميع الأوامر والنواهي الشرعيّة بأدلّة عامّة، فلا بأس بالتعرّض لها وأنّها تامّة الدلالة في المقصود فينقلب الأصل ويصير الأصل في الأوامر الشرعيّة هو التوصّلية، أم أنّها غير تامّة فلا ينقلب الأصل بل يبقى على حاله، وقد ذُكر لذلك أُمور عديدة:

---

(١) كفاية الأُصول: ٩٥ ـ ٩٧.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ٩٧.

في الأدلّة الخارجيّة الدالّة على أصالة التعبّديّة

أحدها : ـ وهو أقواها ـ الدليل العقلي، وهو أنّ أمر الشارع فعل من أفعاله الاختياريّة، وكلّ فعل اختياري صادر من العاقل يلزم أن يكون له به غرض يتوخّاه منه، فلابدّ أن يكون للشارع من أمره غرض يقصده، ومن المعلوم أيضاً أنّ صدور الفعل خارجاً مقيّداً بعدم الإضافة إلى المولى يستحيل أن يكون غرضاً؛ إذ لو لم يكن الأمر باعثاً إلى فعله بل كان يفعله وإن لم يأمر به المولى فالأمر حينئذٍ لغو، وإن كان باعثاً إلى فعله لزم الخلف؛ إذ المفروض أنّ المأمور به ما لم يكن باعثه أمر المولى، كما يستحيل أن يكون مطلق وجوده خارجاً هو الغرض؛ لاستحالة هذا الشقّ منه بما قرّرنا، فتعيّن أن يكون الغرض منه إيجاده مضافاً إلى المولى. وحينئذٍ فإن قام دليل على كون صِرف صدور الفعل خارجاً كافياً نخرج للدليل وما بقي نحكم فيه بعدم حصول الغرض إلّا بالإتيان به مضافاً إلى الله تعالى.

والجواب عن هذا البرهان المناقشة في الصغرى والكبرى.

أمّا الكبرى : فبأنّا لسنا مأمورين بتحصيل غرض المولى إذا لم يدلّ عليه أمره؛ إذ الغرض لا يكون أعظم من الأمر، فكما أنّ الأمر الغير الواصل لا يلزم امتثاله، كذلك الغرض الغير الواصل لا يلزم تحصيله، ويشهد لذلك النواهي مطلقاً والأوامر التوصّليّة الكثيرة، فإنّه لا إشكال في سقوطها وإن لم يكن حين الفعل أو الترك مسنداً لهما إلى الله، وهل يمكن التخصيص في الحكم العقلي؟

وأمّا الصغرى : فبأنّا نمنع كون الغرض من الأمر هو صدور الفعل خارجاً، كيف؟ والغرض ما يترتّب على الشيء، ومن المعلوم أنّ صدوره خارجاً لا يترتّب عليه؛ لكثرة العصاة والكفرة بناءً على تكليفهم بالفروع كالأُصول كما هو الحقّ، بل الغرض من الأمر ليس إلّا قابليّته لأن يكون داعياً إلى متعلّقه، وهذا متحقّق في جميع الأوامر توصّليّة وتعبّديّة.

وبما ذكرنا يندفع إشكال معروف وإن كان أجنبيّاً عن التعبّدي والتوصّلي، وملخّصه: أنّه إذا كان الغرض من الأوامر الشرعيّة والنواهي هي الداعويّة إلى فعل الواجبات وترك المحرّمات، فمن المعلوم أنّ كثيراً من الواجبات يفعلها الإنسان وإن لم يأمر بها المولى كالإنفاق على الزوجة والأولاد، وكثيراً من المحرّمات يتركها وإن لم ينهَ عنها الشارع كأكل القاذورات، فما فائدة الأمر والنهي هنا؟ وملخّص الجواب: أنّ قابليّة كونه باعثاً وزاجراً هو الفائدة في ذلك.

ثمّ يعود إشكال آخر: أنّ الغرض التوصّل إلى وجود الأوّل خارجاً وترك الثاني، والمفروض تحقّقهما، فما فائدة قابليّة الباعثيّة والزاجريّة؟

وجوابه: أنّ فائدة ذلك هو تكميل النفس، فإنّه إذا علم الإنسان الكامل بوجود أمر أو نهي يضيف عمله إلى مولاه فيحصل له بذلك تكميل نفسه وبلوغها أوج الرفعة الروحيّة، والمقصود الأوّلي من تشريع الأحكام هو ذلك، فإنّ المولى المشرّع ليس محتاجاً إلى شيء وإنّما أراد تكميلنا بلطفه فشرع الأحكام، فافهم وتأمّل فإنّه مبحث دقيق.

ثانيها: ما ذكره بعضهم[1] وهو قوله تعالى: ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾[2] بتقريب: أنّه حصر أمره بما كان عبادة وجعل الغاية من أمره هو العبادة ليس إلّا، فإذا دلّ دليل على عدم كون المأمور به عبادياً نخرج بالتخصيص عن مقتضى هذه الآية، وإذا لم يدلّ الدليل كما في موارد الشك فمقتضى كونه عباده عدم سقوط الأمر بغير قصد التقرّب.

ويرد عليها أوّلاً: لزوم تخصيص الأكثر، فإنّ أكثر الواجبات بل جميع الواجبات المشرّعة لحفظ النظام من كفائية وعينيّة توصّليّة ليس إلّا، وتخصيص الأكثر مستهجن.

وثانياً: أنّ المقصود من هذه الآية بقرينة ما قبلها: أنّ التفرّق الموجود في أهل الكتاب لم يكن إلّا بعد إتمام الحجّة عليهم نتيجة تقليدهم واتّباعهم لعلمائهم وعبادتهم

---

(١) نسبه في أجود التقريرات ١: ١٧١ إلى الكلباسي في الإشارات ١: ٥٦ ـ ٥٧.

(٢) البيّنة: ٥.

لهم، ولم يؤمروا من قبل الله تعالى إلّا بالعبادة مخلصين لله دينهم غير مشركين به أحداً من علمائهم، وحينئذٍ فالآية أجنبيّة عن اعتبار قصد القربة في سقوط الأمر وعدمه.

الثالث: هو قوله عليه السلام: «لا عمل إلّا بنيّة»[1] وقوله عليه السلام: «إنّما الأعمال بالنيّات»[2] فإذا كان العمل الفاقد للنيّة ليس بعمل فبمقتضى الحكومة لزم تحصيل النيّة ليحصل العمل المأمور به.

ويرد عليه أوّلاً: ما ذكرنا من لزوم تخصيص الأكثر.

وثانياً: أنّ المقصود من النيّة هو القصد وهو أجنبيّ عن قصد القربة، ضرورة استحالة خُلوّ العاقل في عمل من الأعمال عن القصد له، فيكون الخبر في مقام بيان أنّ الأعمال السهوية لا أثر لها، أو أنّ المراد أنّ كلّ عمل من الأعمال يمكن أن يكون حسناً وأن يكون قبيحاً بالوجوه والاعتبارات؛ ضرورة أنّ الحسن الذاتي والقبح الذاتي في الأفعال قليل أو معدوم. نعم، هو موجود في العناوين، وحينئذٍ فضرب اليتيم ـ مثلاً ـ للتأديب حسن وظلماً وتشفيّاً قبيح، ورفع الحجر عن وسط الطريق لئلّا يعثر به المارّة حسن، ووضعه وسط الطريق ليأخذه محتاجه حسن أيضاً. وعلى كلّ حال فهي أجنبيّة عن عدم سقوط الأمر إلّا بعد قصد القربة.

وقد فُسّرت هذه الأخبار بجملة من الأخبار بما ذكرنا في باب الجهاد وأنّ الخارج للجهاد لله وتشييد الدين ثوابه على الله، ومن خرج طلباً للغنيمة فليس له إلّا ما طلب، فلكلّ امرئ ما نوى.

هذا تمام الكلام في التعبّدي والتوصّلي. وقد تحصّل: أنّ كلّ مورد لم يقم دليل على التعبّديّة لا نحتاج إلى قصد القربة في إسقاط أمر المولى عملاً بإطلاق الأمر، ومع التنزّل فبعدم أخذ الجامع وهو مطلق القربة، ومع التنزّل فبعدم أخذ العدم، ومع التنزّل فبالأخبار، ومع التنزّل فبالأمر الثاني المتمّم للجعل، فافهم.

---

(١) الوسائل ١: ٣٣، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١ و ٣.

(٢) الوسائل ١: ٣٥، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٠.

في وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمّه

وقد أُطيل الكلام في ذلك كما أشار إليه صاحب الكفاية ﷺ[١].

والذي ينبغي أن يقال: (إنّه بناءً على ما ذكرنا من أنّ الوجوب ليس مستفاداً من لفظ «الأمر» وإنّما هو بحكم العقل، فالعقل لا يحكم في مثل هذا الأمر بالوجوب كلّية. وكذا إن قلنا بظهوره في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً وانصرافه إليه.

فنقول)[٢]: إنّه بعد ظهور الصيغة في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً أنّ هذا الظهور مرتفع حيث يقع الأمر عقيب الحظر أو توهمّه؛ إذ لو لم يكن قرينة على رفع الحظر فلا أقلّ من قابليّته للقرينيّة، فيكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة، فلا ينعقد له ظهور في الوجوب ولا في الإباحة ولا في التبعيّة لما قبل النهي.

نعم، لو كان في المقام قرينة معيّنة لأحد الأُمور المذكورة فهي متّبعة، إلّا أنّ الكلام في الخالي عن القرينة، ولا يثبت به أزيد من عدم كونه محرَّماً دون الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة أو الكراهة.

نعم، الأصل العملي يقتضي البراءة من التكليف حيث يشكّ في الوجوب، فافهم.

وكذا الكلام في النهي الوارد بعد الوجوب أو توهّمه يرتفع ظهوره في التحريم أو انصرافه إليه.

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٩٩ ـ ١٠٠.

(٢) هذا من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

في دلالة الأمر على المرّة أو التكرار وعدمها

وهذا النزاع يأتي، سواء قلنا بأنّ المراد من المرّة الفرد أو الدفعة، ومن التكرار الأفراد أو الدفعات. كما أنّ النزاع غير مبتنٍ أيضاً على ما يأتي: من أنّ الأمر متعلّق بالطبائع أو الأفراد؛ وذلك لأنّ الفرد هناك إنّما هو بمعنى أنّ الخصوصيّة الفرديّة داخلة تحت حيّز الأمر، بخلاف القول بالطبائع فإنّ الخصوصيّات من لوازم الوجود لا دخل لها بالمأمور به. وهذا بخلاف الفرد في المقام، فإنّ المراد به الوجود الصِرف فهو غير مبنيّ عليها كما أفاد صاحب الكفاية ﷺ[1].

وكيف كان، ففي مثل الصلاة والصوم لا يفرق بين القول بالدفعة والفرد أصلاً.

نعم، في مثل الإكرام ـ مثلاً ـ يتحقّق الفرق بين القولين فيما لو أكرمه بإكرامات عديدة دفعة واحدة، فعلى القول بالمرّة لم يتحقّق الامتثال لعدم تحقّقها، بخلافه على القول بالدفعة.

وينبغي أن يَعلم أنّ مثل الأمر الذي ينحلّ بانحلال الأفراد مثل قوله: «إذا دخل الوقت فقد وجب الطهور والصلاة» مثلاً هو خارج عن محلّ النزاع كلّية، إذ هو ليس معناه: أنّ الأمر للتكرار، بل الأمر الكلّي ينحلّ إلى أفراده.

وكيف كان، فلا دلالة للأمر على المرّة، كما لا دلالة لها على التكرار، وإنّما تدلّ على طلب الطبيعة؛ وذلك لأنّ الدلالة المدّعاة إمّا أن تدّعى من مادّة الصيغة أو هيئتها، وكلّ منهما غير تامّ.

أمّا المادّة: فلأنّها مشتركة بين صيغة الأمر وبقيّة المشتقّات، ولو دلّت على وحدة أو تكرار لدلّت عليه في الجميع، مع أنّه لم يدّع ذلك أحد أصلاً.

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ١٠١ ـ ١٠٢.

وأمّا الهيئة : فلأنّه لم يدّعِ أحد وضعها لغير ما مر من المذاهب التي مرّ ذكرها من كونها موضوعة للتحريك أو لإيقاع النسبة أو لإبراز الاعتبار وغير ذلك، ولم يذكر أحد دلالتها على مرّة أو تكرار، فهي لطلب الطبيعة ليس إلّا.

ولو فُرض حصول الشكّ في دلالتها على المرّة أو التكرار فالمرجع في بيان الوظيفة هي الأُصول العمليّة أو اللفظيّة، فحيث يشكّ المكلّف في أنّ المطلوب هو الفرد بشرط الوحدة أو التكرار، فالأصل اللفظي لو كان للدليل إطلاق يقتضي عدم تقيّد المأمور به بالوحدة وعدم تقيده بالأكثر أيضاً، فيجوز له الاقتصار على الفرد، كما يجوز له الزيادة والإتيان بالأفراد المتعدّدة دفعة. ولو لم يكن للدليل إطلاق فالأصل العملي وهو البراءة أيضاً يقتضي ذلك حرفاً بحرف. وإذا كان للواجب أفراد طولية وأتى بفرد جامع لشرائط المأمور به فقد سقط الأمر، فلا أمر حينئذٍ حتّى يكون إتيانه بها ثانياً امتثالاً لذلك الأمر. وإذا أتى به غير جامع للشرائط فالأمر لم يسقط وهو داعٍ إلى متعلّقه، ولكن ليس هذا من التكرار في شيء.

وما ذكره صاحب الكفاية[1] من جواز تبديل الامتثال حيث يكون الفرد الثاني أوفى للغرض لم يُعلم وجهه لنا، إذ الذي تحت حيّز الأمر إنّما هو فعل المكلّف، والغرض المترتّب عليه تمكّن المولى وقد حصل، والغرض ـ وهو رفع العطش ـ ليس المكلّف مكلّفاً بتحصيله حسب الفرض، لأنّه يترتب على فعل الآمر وشربه.

---

(١) كفاية الأُصول : ١٠٣.

مبحث الفور والتراخي في صيغة الأمر

ويقع الكلام في مراحل ثلاثة :

الأُولى : في أنّ الصيغة تدلّ على الفور بنفسها، وعلى تقدير عدم الدلالة لها فهل هناك دليل خارجي يقتضي الفور؟

الثانية : في أنّه على تقدير الدلالة على الفور، فهل يسقط إذا لم يسارع العبد في امتثاله، أم يجب إتيانه ثانياً؟

الثالثة : في أنّه على تقدير وجوب الإتيان به ثانياً، فهل يجب فوراً ففوراً أم لا؟

أمّا الكلام في المرحلة الأُولى : فملخّصه : أنّك قد عرفت أنّ الأمر مشتمل على مادّة وهيئة وأنّ المادّة لا تدلّ إلّا على صِرف الطبيعة وأنّ الهيئة أيضاً لا تدلّ إلّا على الطلب بأحد الأنحاء المذكورة، فالمجموع منهما لا يستفاد منه إلّا طلب الطبيعة، أمّا كونه فوراً فلا، كما لا يستفاد منها كونه متراخياً أيضاً.

وأمّا الدليل الخارجي الذي ادُّعي دلالته على الفور فهو آية ﴿**وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ**﴾[1] وآية ﴿**فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ**﴾[2].

وكلّ منهما لا دلالة فيه على الفوريّة، لا لما ذكره في الكفاية : من أنّهما لو كانا واجبين لكان التحذير عن تركهما أنسب[3] لأنّه إن أراد عموم هذا المطلب لجميع الواجبات لزم تأسيس فقه جديد. وإن أراد خصوص هذا المورد باعتبار أنّ المسارعة إلى المغفرة لو لم يتحقّق لوقع الإنسان في الشرّ والغضب، فمن المعلوم أنّ المسارعة والاستباق لا يلزم من تركهما ترك المغفرة، بل يؤتى بالمغفرة يعني بأسبابها بلا مسارعة، بل إنّما نقول بعدم دلالتهما، لما ذكره ثانياً من شمولهما للمستحبّات[4]

---

(١) آل عمران : ١٣٣.

(٢) البقرة : ١٤٨.

(٣ و ٤) كفاية الأُصول : ١٠٣.

فإنّ الجمع المحلّى باللام مفيد للعموم، ومعلوم أنّ المستحبّات لا تجب فيها الفوريّة، فيلزم كثرة التخصيص أو حملها على مطلق الرجحان، وكلّ منهما محتمل، فلو لم نقل بأنّ حملها على مطلق الرجحان متعيّن فلا أقلّ من كونهما متساويين، فلا يكون لهما ظهور في الوجوب.

وأمّا ما ذكره ثالثاً: من كون الأمر بهما إرشاديّاً لاستقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق إلى أسباب المغفرة لما في التأخير من الآفات[1] فغير تامّ؛ لأنّ الأمر إنّما يحمل على الإرشاد حيث لا يمكن فيه المولويّة كما في أوامر الإطاعة، وأمّا حيث يمكن ـ كما في المقام ـ فلا. ومجرّد استقلال العقل لا يمنع عن كون الأمر مولوياً، وإلّا لزم كون أداء الدين وجوبه إرشادي واستحباب الصدقة إرشادي ولا يقول هو به فضلاً عن غيره. والذي يحتمل قريباً كون الآية في مقام الإعجال إلى التوبة؛ إذ هي سبب المغفرة لجميع الذنوب، أمّا غيرها من أفراد الواجب فلا يكون سبباً للمغفرة كليّاً.

نعم، بعض الواجبات كالحجّ[2] والمستحبّات كزيارة الحسين عليه السلام في أوقات خاصّة ورد فيها المغفرة لجميع الذنوب كلّية[3].

المرحلة الثانية: في أنّه إذا بنينا على الفوريّة فهل يجب الإتيان بالعمل بعد تركه في أوّل الأزمنة عصياناً أو نسياناً، أم لا؟ قولان مبنيّان على وحدة المطلوب فلا يجب أو تعدّده فيجب. أمّا إذا كانت الصيغة بنفسها دالّة فلا ريب في كونها كاشفة عن كون الواجب هو العمل الفوري وهو المطلوب بنحو الوحدة. وأمّا إذا كان دليل الفورية الآيات، فإنّه وإن كان الدليل المنفصل كالمتّصل في التقييد عندنا ـ كما سيأتي في القضاء إن شاء الله تعالى ـ إلّا أنّ في المقام خصوصيّة تقتضي كونه بنحو تعدّد المطلوب، وهي أنّ المغفرة لا تفوت بفوات الاستباق وإنّما تحصل بغير استباق.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٠٤.

(٢) راجع الوسائل ٨: ٦٤، الباب ٣٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه.

(٣) الوسائل ١٠: ٣١٨، الباب ٣٧ من أبواب المزار.

المرحلة الثالثة : في أنّه على تقدير وجوب الإتيان به ثانياً، فهل يجب فوراً ففوراً؟ الظاهر العدم، فإنّ دليل المسارعة إنّما يقتضي الإتيان به في أوّل الأزمنة العرفيّة، أمّا في ثاني الأزمنة العرفيّة فلا؛ إذ لا يقال له عند العرف : مسارعة واستباق، فمن صلّى صلاة الظهر ـ مثلاً ـ أوّل الظهر عرفاً كان مسارعاً ومن أخّرها إلى بعد الظهر فليس بمسارع عرفاً، بل هو مؤخِّر عرفاً، وإن كانت المسارعة إضافية إلّا أنّها يلزم أن تكون بنحو يصدق عرفاً ولا يصدق في المقام.

وبالجملة، فما ذكره صاحب الكفاية من ابتناء الفوريّة في الزمن الثاني على اتّحاد المطلوب وتعدّده[1] غير تامّ أصلاً؛ إذ لا ربط لوحدته أو تعدّده في ذلك.

هذا تمام الكلام في هذا المقام، والحمد لله وهو خير ختام.

---

(١) كفاية الأُصول : ١٠٤.

في مقتضى الأصل في دوران الوجوب بين النفسيّة والتخييريّة والعينيّة وما يقابلها

والكلام في مقتضى الأصل العملي حيث يكون الدليل لبيّاً أو لفظيّاً لا إطلاق فيه كما إذا كان المتكلّم في مقام الإهمال أو الإجمال في ذيل مبحث البراءة والكلام هنا في مقتضى الأصل اللفظي.

ذهب صاحب الكفاية ﷺ إلى التمسّك بالإطلاق حيث تتمّ مقدّماته في إثبات كون الوجوب نفسيّاً تعيينيّاً عينيّاً[1] بدعوى أنّ ما يقابلها يحتاج إلى ذكر قيد، فإنّ الوجوب الغيري يحتاج إلى إضافة «إن وجب الغير» والتخييري محتاج إلى قوله: «إن لم تأت بذاك» والكفائي محتاج إلى قوله: «إن لم يؤدّه غيرك» فبمقتضى الإطلاق تنفى هذه القيود وبه يثبت ما يقابلها.

وقد أشكل عليه بعضهم بأنّ الإطلاق لا يستفاد منه أزيد من الجامع بين الوجوب النفسي والغيري[2]؛ إذ الوجوب النفسي كالغيري محتاج إلى قيد، وليس كما ذكره ﷺ: من كون الوجوب النفسي غير محتاج إلى قيد ليكفي الإطلاق، فإنّ بين الوجوبين مباينة؛ مباينة الماهيّة بشرط شيء والماهيّة لا بشرط، فالوجوب النفسي مثلاً محتاج إلى إضافة قوله: «وإن لم يجب غيره».

ويمكن الجواب عن ذلك بأنّه متين لو أُريد به إثبات الوجوب النفسي، ولكن أصل الوجوب معلوم حسب الفرض، والمقصود إثبات خصوصيّته فقط، فإذا كان اللفظ مطلقاً حسب الفرض فمقتضى إطلاقه أنّ المولى يريد هذا العمل سواء وجب غيره أم لم يجب، ولازم ذلك هو الوجوب النفسي، ولوازم الأُصول اللفظيّة حجّة.

وبهذا الكلام عيناً يتمّ الاستدلال في إثبات الوجوب العيني دون الكفائي، والتعيّني دون التخييري فلا حاجة إلى التكرار.

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ١٣٦.

(٢) لم نقف عليه.

مبحث الإجزاء

والكلام في إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن أمره والمأمور به بالأمر الاضطراري عن أمره والمأمور به بالأمر الواقعي عن أمره ممّا لا ينبغي أن يدوَّن؛ إذ بعد فرض حصول الغرض الباعث على الأمر لا يبقى الأمر كلّية؛ إذ إنّما أمر المولى بهذا العمل للغرض المترتّب عليه، فبعد تحقّق الغرض بوجود المأمور به لو بقي الأمر لبقي المعلول بعد ذهاب علّته وهو محال، فلا نزاع في هذا المقام بحسب الظاهر، وإن وقع النزاع فيه فشاذّ لا يعبأ به بعد فرض قيام البرهان العقلي على الإجزاء.

وتوهّم احتمال كون الغرض مترتّباً على وجوداته المتعدّدة لا الوجود الواحد خروج عن محلّ الكلام الذي هو إتيان المأمور به على وجهه، يعني على ما ينبغي أن يكون عليه من الأجزاء والشرائط، وما ذُكر معناه أنّه لم يؤتَ به على وجهه؛ إذ عليه يكون المأمور به متعدّداً لا واحداً، فإتيان الواحد إتيان به على غير ما ينبغي أن يكون عليه.

فالذي ينبغي أن يقع الكلام فيه إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن الواقعي لو انكشف الخلاف في الوقت عن الإعادة وفي خارجه عن القضاء، وإجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن الواقعي لو ارتفع الاضطرار في الوقت أو خارجه.

وقد ظهر ممّا ذكرنا من تحرير محلّ النزاع أنّ مسألة المرّة والتكرار أجنبيّة عن محلّ النزاع؛ إذ هي في تشخيص أنّ المأمور به ما هو؟ هل هو المرّة أو التكرار؟ وكلامنا

في أنّ المأمور به بأيّ نحو كان يجزئ عن أمره لو كان النزاع في ذلك أو أنّ المأمور به بالأمر الظاهري والاضطراري يجزئ عن الواقعي أم لا يجزئ، فبين المسألتين بون شاسع، إذ الأُولى صغرى لمسألة الإجزاء. نعم، لو كان النزاع في إجزاء المأمور به عن أمره وقلنا بعدم الإجزاء لكانت نتيجته ونتيجة القول بالتكرار واحدة، لكنّه بملاكين لا بملاك واحد كما هو واضح لا يخفى.

كما أنّ الفرق بين مسألتنا ومسألة تبعيّة القضاء للأداء وعدمها أيضاً واضح؛ إذ مسألة تبعيّة القضاء للأداء فرع فوت الواجب في وقته، فنقول: هل إنّ أمره به في الوقت كان من باب وحدة المطلوب؟ فلا يقتضي القضاء، بل لابدّ من أمر جديد يُلزم بالقضاء حتّى يجب القضاء، أم كان من باب تعدّد المطلوب؟ فهو بنفسه يقتضي القضاء. ومقامنا في أنّه لو أتى به في وقته فلا فوت، فهل يجزئ عن أمره أم لا؟ فأيّ جامع بين الفوت وعدمه؟ ولو أنّ نزاعنا في أنّ الأمر الظاهري أو الاضطراري يجزئ عن الواقعي أم لا؟ فالفرق أيضاً واضح، فإنّ معنى عدم الإجزاء عدم الوفاء بالغرض، فإذا كان هناك وفاء فلا فوت أيضاً؛ إذ إنّ الأمر الظاهري إذا كان وافياً بغرض الواقع وكذا الاضطراري فلا فوت أيضاً، فهو أجنبيّ عن مسألة تبعيّة القضاء للأداء.

ثمّ ليعلم أنّ الكلام في أنّ الأمر الظاهري أو الاضطراري يجزئان عن الواقعي أم لا يجزئان؟ مبنيّ على مقدّمتين:

الأُولى: أن يكون لدليل الأمر الواقعي إطلاق لما لو أتى بالمأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري، أمّا إذا لم يكن له إطلاق لهذه الصورة فدليل الحكم الواقعي قاصر الشمول لهذه الصورة، كما هو واضح.

الثانية: أن لا يكون لدليل الأمر الظاهري أو الاضطراري لسان بدليّة عن الواقع، أمّا لو كان له لسان بدلية لم يكن لعدم الإجزاء مجال، فالقول بالإجزاء مبنيّ على عدم

استفادة الإطلاق من دليل الحكم الواقعي وعدم استفادة البدليّة من دليل الحكم الظاهري أو الاضطراري والقول بعدم الإجزاء مبنيّ على إنكار كلا هاتين المقدّمتين.

فالكلام يقع في أدلّة الأحكام الواقعيّة وفي استفادة الإطلاق منها وعدمه، وبعد إحراز إطلاقها يقع الكلام في أدلّة الأحكام الظاهريّة أو الاضطراريّة وفي استفادة بدليّتها عن الواقع وعدمها. هذا كلّه في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري عن الواقعي بعد ارتفاع الاضطرار أو انكشاف الخلاف. وأمّا إجزاؤهما عن أمرهما كإجزاء الواقعي عن أمره فلا يعقل النزاع فيه.

نعم، ذكر صاحب الكفاية ﷺ[1] جواز تبديل الامتثال بالامتثال ومثّل له بما إذا أمر المولى عبده بماءٍ ليشرب فجاءه بالماء، فما لم يتحقّق منه الشرب له تبديله بفرد آخر أحسن منه، وقد ذكرنا في مسألة المرّة والتكرار استحالة تحقّق الامتثال بعد الامتثال، ولا بأس بالتعرّض له هنا أيضاً.

فنقول: إنّ تبديل الامتثال بالامتثال مستحيل؛ إذ بعد فرض الإتيان بالمأمور به بتمام ما يعتبر فيه فإنّ إتيانه الثاني إن كان مع بقاء الأمر الأوّل فواجب لا جائز، وإلّا فليس امتثالاً؛ إذ الامتثال فرع الأمر، فمع سقوطه أيّ معنى للامتثال الثاني.

وما ذكره من المثال العرفي، فأوّلاً: الغرض في الموالي العرفيّة في أفعالهم أنفسهم بعد فعل العبد كأن يشرب الماء مثلاً، وفي المولى الحقيقي الغرض في نفس فعل العبد ليس إلّا، وقد حصل.

وثانياً: أنّا ذكرنا فيما تقدّم أنّ الغرض ليس إلّا تمكّن المولى من الشرب وقد حصل، لا الشرب ليجوز له تبديله.

نعم، ورد في جملة من الموارد الشرعيّة ما يوجب توهّم ذلك، كما ورد في صلاة الآيات من التكرار مادام الآية[2] وكما ورد في من صلّى منفرداً أنّه يكرّر صلاته إذا

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ١٠٣ و ١٠٧.

(٢) انظر الوسائل ٥: ١٥٣، الباب ٨ من أبواب صلاة الكسوف.

طُلبت منه الإمامة لقوم[١] وكما ورد في المنفرد إذا وجد جماعة أنّه يعيدها جماعة[٢].

وقد دلّت على ما ذكرنا الأخبار الكثيرة، وهي محتملة لأمرين على سبيل منع الخلوّ:

الأوّل: أن يكون الأمر الثاني مثبتاً للاستحباب النفسي فيكون تكرارها مستحبّاً نفسيّاً، فيكون الأوّل هو الفرض والثاني مستحبّ نفسي، كما التزموا بذلك في صلاة الآيات[٣] ولم يحتملوا غيره فيها أصلاً.

الثاني: أن يكون فرضاً عمّا في ذمّته من قضاء واجب أو مستحبّ كما في موارد احتمال الفوات.

والأخبار مختلفة، ففي بعضها «فليجعلها الفريضة»*[٤] وهذه مجملة؛ إذ أيّ فريضة يعني؟ وفي بعضها الآخر «يجعلها قضاءً عمّا في ذمّته»[٥] والطائفة الأُولى تحمل على الثانية، فيقال: المراد بالفريضة في الأُولى هي الفائتة.

الطائفة الثالثة من الأخبار تقول: «إنّ الله يختار أحبّهما إليه ويكتب له أتمّهما»[٦] وما أدّى هذا المؤدّى. ولا يخفى أنّها لا تدلّ إلّا على أنّ الله يكتب له في ديوان

---

(١) الوسائل ٥: ٤٥٥، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣ ـ ٥.

(٢) الوسائل ٥: ٤٥٥ ـ ٤٥٧ الباب ٥٤ من أبواب الجماعة، الحديث ١ ـ ٢ و ٨ ـ ١١.

(٣) انظر مفتاح الكرامة ٣: ٢١٢، والجواهر ١١: ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(*) لا يخفى أنّ قوله: «فليجعلها الفريضة» لا يعارض ما دلّ على جواز جعلها قضاءً؛ إذ هما صورتان لذلك. ودعوى إجمال الأُولى ضعيف؛ إذ هو ظاهر في جعلها الفريضة الأُولى؛ إذ اللام فيها عهدية. كما أنّ إنكار ظهور الطائفة الثالثة من الأخبار في كونه امتثالاً بعد امتثال ضعيفة أيضاً، فافهم. (الجواهري).

(٤) الوسائل ٥: ٤٥٥ ـ ٤٥٧، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١ و ١١.

(٥) لم نعثر عليه بعينه، نعم ورد في رواية إسحاق بن عمّار: صلّ واجعلها لما فات. انظر الوسائل ٥: ٤٥٧، الباب ٥٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث الأوّل.

(٦) الوسائل ٥: ٤٥٥ ـ ٤٥٧، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤ و ١٠.

حسناته الثانية، ولا ملازمة بينه وبين كونه امتثالاً بعد امتثال. ولو فُرض ظهوره فلابدّ من تأويله، لما ذكرنا من استحالته.

ثمّ إنّ الكلام يقع في إجزاء الظاهري أو الاضطراري عن الواقعي لو ارتفع الاضطرار أو انكشف الخلاف، والكلام الآن يقع في الاضطراري.

في إجزاء إتيان المأمور به اضطراراً عن الواقع وعدمه

والكلام يقع في مقامين أيضاً:

الأوّل: فيما لو ارتفع الاضطرار في خارج الوقت فهل يجب القضاء أم لا؟

الثاني: فيما لو ارتفع الاضطرار في الوقت فهل يجب الإعادة أم لا؟

أمّا إجزاء إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري عن القضاء خارج الوقت إذا استمرّ العذر فممّا لا إشكال فيه؛ إذ الأمر الواقعي لم يتوجّه إليه في الوقت أصلاً، فليس الواقع منجّزاً عليه فلا فوت، فإن كان القضاء بأمر جديد فهو فرع الفوت ولا فوت أصلاً للمأمور به، وإن كان فوت ملاك المأمور به فمع احتمال استيفاء المصلحة الاضطراري لا يحرز الفوت كي يجب القضاء، مضافاً إلى أنّ الأوامر الاضطراريّة ظاهرة في استيفاء المصلحة المترتّبة على الواقع على متعلّقاتها، بل ظاهر آية التيمّم[1] تنويع التكليف إلى طهارة مائيّة وأُخرى ترابيّة، وإذا كان القضاء بالأمر الأوّل فلا أمر أوّلاً بالواقعي كي يدلّ على القضاء في خارج الوقت، فافهم.

هذا تمام الكلام فيما لو ارتفع العذر في خارج الوقت.

أما لو ارتفع العذر في الوقت [و] الكلام في هذه المسألة مبنيّ على جواز البدار لذوي الأعذار، فيقع حينئذٍ الكلام في أنّ العذر إذا زال في الوقت بعد أن أتى بالوظيفة العذريّة، فهل يجب عليه حينئذٍ الإتيان بالواجب الاختياري أم لا؟

---

(١) الواردة في سورة النساء الآية: ٤٣، وسورة المائدة الآية: ٦.

قد ذكر الآخوند ﷺ[١] أنّه يمكن أن يكون العمل وافياً بتمام الملاك حال الاضطرار وأن لا يكون وافياً، بل يبقى منه مقدار إلزامي أو غيره يمكن تداركه أو لا يمكن، وحينئذٍ فإن وفى أو بقي من الملاك ما لا يلزم تداركه يجزئ، وإن لم يفِ بل كان الباقي إلزامياً يمكن تداركه فلا يجزئ، فلابدّ في مقام الإثبات من مراجعة دليل الأمر الاضطراري وفهم دلالته بعد أن كان مقام الثبوت ممّا يمكن فيه الإجزاء وعدمه.

وقد ادّعى الميرزا النائيني[٢] الملازمة بين وجود الأمر الاضطراري واقعاً والإجزاء بدعوى أنّه لو فُرض أنّه صلّى صلاة المضطرّ التي قد أُمر بها حال الاضطرار، فلو وجب عليه الصلاة الاختيارية بعد رفع الاضطرار يلزم وجوب ما زاد على خمسة صلوات، والأخبار والإجماع بل الضرورة قائمة بعدم وجوب أكثر من خمس صلوات في اليوم والليلة[٣].

ولا يخفى أنّ ما ذكره متين في خصوص الصلاة التي هي مورد الإجماع والضرورة والنصوص. وأمّا في غير الصلاة فلا يتمّ، إلّا أنّ الظاهر تحقيق الملازمة بين تحقّق الأمر الاضطراري واقعاً وبين الإجزاء؛ وذلك لأنّ الفرض الذي ذكره الآخوند ﷺ لصورة عدم الإجزاء غير ممكن ثبوتاً؛ إذ بعد فرض إمكان تحصيل الملاك الملزم آخر الوقت بالعمل الاختياري يكون أمره بالعمل الاضطراري في أوّل الوقت لغواً محضاً؛ إذ الفرض أنّ الأمر بالاختياري محقّق وملزم ولابدّ من الإتيان به، وهو وافٍ بالملاك إذا لم يستوف منه شيء، فأيّ داعٍ حينئذٍ إلى أمره الاضطراري بالعمل الاضطراري الذي لا يغني عن الواجب الاختياري الممكن حصوله فيما بعدُ. وما ذكره الآخوند[٤] من الوجوب التخييري غير تامّ أيضاً؛ لأنّه تخيير بين الأقلّ

---

(١) كفاية الأُصول : ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٣) انظر الوسائل ٣ : ٥، الباب ٢ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها وغيره من الأبواب.

(٤) انظر كفاية الأُصول : ١٠٩.

والأكثر، وهو غير معقول؛ لأنّه تخيير بين فعل وتركه وهو محال. فينبغي تقديم الكلام على البدار وأنّه هل القاعدة تقتضي جوازه إلّا ما خرج بالدليل؟ أم القاعدة تقتضي عدم الجواز إلّا ما خرج بالدليل؟

فنقول ذكر السيّد اليزدي ﷺ في عُروته عدم جواز البدار إلّا في التيمّم[١] للنصوص الدالّة على جواز البدار فيه[٢]. وذكر بعض المحشّين عليها[٣] جواز البدار إلّا في التيمّم للنصوص الدالّة على عدم جواز البدار فيه[٤]. والظاهر هو الأوّل.

بيان ذلك: أنّ دليل الواجب الموقّت الموسّع مثل الصلاة فبمقتضى قوله: «إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة»[٥] ومثل قوله: «ثمّ أنت في وقت»[٦] إلى آخره ـ تخيّر العقل في أفراد الواجب المستوية في وجدان الأجزاء والشرائط وفقدانها، فحيث تكون الأفراد كلّها واجدة للقيام أو للطهارة المائيّة أو كلّها فاقدة، فالعقل يخيّرك حينئذٍ. أمّا لو كان بعضها واجداً وبعضها فاقداً فالعقل يحتّم عليك الواجد دون الفاقد ولا يسيغ لك البدار إلى الفاقد، كما لا يجيز لك ترك الواجد فعلاً وتأخيرك العمل إلى وقتٍ تعلم بأنّك تكون فاقداً فيه، فمقتضى حكم العقل عدم جواز البدار، فجواز البدار محتاج إلى دليل، فإمّا أن يدلّ عليه دليل شرعي تعبّدي،

---

(١) العروة الوثقى ١: ٥٠٠، المسألة ٣.

(٢) انظر الوسائل ٢: ٩٨٣ ـ ٩٨٥، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الأحاديث ٩، ١١، ١٣، ١٧، ١٥ وغيرها في غير الباب.

(٣) انظر العروة الوثقى ١: ٥٠٠، المسألة ٣ وتعليقات المراجع عليها.

(٤) انظر الوسائل ٢: ٩٨٢ ـ ٩٨٣، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ٣ و ٨ و ٩٩٣ ـ ٩٩٤، الباب ٢٢ من الأبواب، الأحاديث ١ و ٣ و ٤.

(٥) الوسائل ١: ٤٨٣، الباب ١٤ من أبواب الجنابة، الحديث ٢ وفيه: إذا دخل الوقت وجب الطهور.

(٦) الوسائل ٣: ٩٢ و ٩٥، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٥ و ٢٢.

وإمّا أن يقطع المكلّف أو يطمئنّ بعدم ارتفاع الاضطرار إلى آخر الوقت ليتحقّق الموضوع للتخيير العقلي، أو يشكّ في ارتفاع العذر وعدمه فيستصحب بقاءه بناءً على ما اخترناه من جريان الاستصحاب في الأُمور المتأخّرة، فيتحقّق موضوع حكم العقل بالتعبّد أيضاً.

فإن أجرى الاستصحاب ثمّ انكشف الخلاف وارتفاع عذره قبل خروج الوقت فحينئذٍ تكون المسألة من صغريات إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي وعدمه، وهي المسألة الآتية.

وإن قطع أو اطمئنّ فصلّى ثمّ انكشف أنّ قطعه كان مخالفاً للواقع فهو من تخيّل الأمر؛ إذ قد انكشف أن لا أمر واقعاً بهذه الصلاة ولا ظاهراً، فلا شيء حتّى يجزئ عن الواقعي أم لا، وإنّما هو من تخيّل الأمر.

وإن كان هناك دليل يدلّ على جواز البدار مثل ما استندوا إليه في قوله عليه السلام: «إذا قوي فليقم»[1] ممّا يستكشف منه أنّ العبرة بحال الصلاة وإرادتها وأنّه غير منوط بالتأخير، ففي مثل الصلاة لا إشكال في الإجزاء وعدم لزوم الإعادة في الوقت، لقيام الإجماع بل الضرورة والأخبار المتواترة على «أنّ الله لم يكلّف العبد في اليوم الواحد بأكثر من خمس صلوات»[2] فيستفاد منه: أنّ الصلاة المأتيّ بها حال الاضطرار متداركة لمصحلة الواقع الفائتة، والمفروض أنّها كانت صحيحة واجدة لتمام الأجزاء والشرائط بالإضافة إلى المضطرّ، فهو من قبيل تبدّل العنوان عند ارتفاع اضطراره فهو واجبان واقعيّان كلٌّ في حالٍ كالسفر والحضر في الصلاة.

أمّا في غير الصلاة اليوميّة مثل ما لو نذر أن يصلّي صلاة جعفر مثلاً فصلّاها بطهارة ترابيّة لعدم المائيّة ثمّ في الوقت قدرَ على المائيّة بعد ذلك، فمقتضى القاعدة

---

(١) الوسائل ٤: ٦٩٩، الباب ٦ من أبواب القيام، الحديث ٣.

(٢) انظر الوسائل ٣: ٥، الباب ٢ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها وغيره من الأبواب.

لزوم الإتيان بها ثانياً، لعدم دليل يدلّ على إجزائها عن المكلّف به الواقعي؛ إذ ليس عندنا إجماع ولا ضرورة ولا أخبار بذلك.

نعم، لو كان لدليل الاضطرار إطلاق يفيد حصر المكلّف به بخصوص الفعل الاضطراري فيستكشف بذلك تنويع الواجب الواقعي وأنّ المأمور به بالأمر الاضطراري حال الاضطرار وافٍ بتمام مصلحة الواجب الواقعي الاختياري بلا نقيصة أصلاً وأنّهما عنوانان كالسفر والحضر بالإضافة إلى قصر الصلاة وإتمامها.

ولا يتوهّم أنّه عليه يجوز التفويت للقدرة على الواجب الاختياري لتحصيل تمام المصلحة بالواجب الاضطراري بعد أن يكون المكلّف من أفراد المضطرّين، لإمكان أن يقال: إنّ الوفاء بالمصلحة من المأمور به بالأمر الاضطراري مختصّ بالمضطرّ بحسب طبعه لا بمن يصير نفسه مضطرّاً بإذهاب قدرته بالاختيار، هذا لو استفيد من إطلاق دليل الواجب الاضطراري انحصار التدارك به.

أمّا لو لم يكن الإطلاق في مقام بيان الحصر، فهي تمام الثبوت يمكن أن يفي المأمور به بالأمر الاضطراري بتمام المصلحة، ويمكن أن لا يفي فلا يجزئ. ولا إطلاق يقتضي الحصر كما لا إجماع ولا أخبار تقتضي الإجزاء، فإن كان لدليل الواجب الاختياري إطلاق تُمسّك به في لزوم الإتيان به وإن لم يكن له إطلاق أيضاً فيصار حينئذٍ إلى الأُصول العمليّة، فنقول: إنّها تقتضي البراءة؛ لأنّه يشكّ في الوفاء كي لا يجب الإعادة وعدم الوفاء كي تجب الإعادة فهو يشكّ في توجّه التكليف نحوه بالإعادة وعدمه ولا ريب في أنّه شكّ في التكليف فتجري فيه البراءة العقليّة والشرعيّة.

لا يقال: إنّ الأمر الأوّلي يقتضي الإعادة لعدم إحراز استيفاء المصلحة.

لأنّا نقول: إنّ الأمر بالطبيعة الجامعة بين الفرد الاختياري والاضطراري قد امتثل، والأمر بالاختياري من أوّل الأمر يشكّ في شموله لمن أتى بواجبه الاضطراري، فمن المحتمل أن لا يكون أمر حتّى يقيّده ما دلّ على تقييده حال الاختيار بذلك الجزء الذي اضطرّ إلى تركه ثمّ زال اضطراره عنه في الوقت، فافهم.

هذا تمام الكلام في إجزاء الواجب الاضطراري عن الواقعي، فافهم.

في إجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي وعدمه

إذا أتى بالمأمور به الظاهري ثمّ انكشف مخالفته للواقع وأنّ المأمور به الواقعي غيره، فهل القاعدة تقتضي الإجزاء؟ أم تقتضي عدم الإجزاء ولزوم الإعادة في الوقت والقضاء خارجه؟ والكلام يقع في مقامين:

أحدهما: ما لو انكشفت المخالفة للواقعي بالقطع.

الثاني: ما لو انكشفت المخالفة بالتعبّد الشرعي كتبدّل رأي المجتهد مثلاً عن عدم وجوب السورة إلى وجوبها.

أمّا الكلام في المقام الأوّل: وهو ما لو انكشفت المخالفة بالقطع

فيقع في مقامين أيضاً؛ إذ تارةً يكون مستند ذلك الحكم الظاهري الذي قد انكشفت مخالفته للواقع أمارة. وأُخرى يكون أصلاً عمليّاً.

فإن كان أمارة ـ كأن استند في الحكم الشرعي إلى رواية وفي الموضوع الخارجي إلى قول ذي اليد فصلّى بلا سورة من جهة الأمارة الشرعيّة أو صلّى بالجلد عملاً بيد المسلم مثلاً ثمّ قطع بوجوب السورة واقعاً أو بكون الجلد جلد ميتة ـ الظاهر اتّفاق الأصحاب على عدم الإجزاء عن الواقعي وأنّه يلزمه الإعادة لو انكشف في الوقت والقضاء لو انكشف في خارجه؛ لأنّ المأمور به الواقعي لم يؤتَ به، فمصلحته لم تستوفَ والمأتيّ به لم يُعلم إجزاؤه لعدم الدليل على الإجزاء.

وقد ذكر بعضهم ـ كالشهيد ـ ابتناء الإجزاء في المقام على القول بالتصويب الأشعري وكون الحكم دائراً مدار العلم به[1]. والظاهر هو ذلك أيضاً، إلّا أنّه إنّما يتمّ في الأحكام؛ إذ الإجماع إنّما قام على بطلان التصويب في الأحكام وكذا الأخبار أيضاً*.

---

(١) لم نعثر عليه.

(*) قد ذكر في دورته اللاحقة: أنّ التصويب في الموضوعات باطل، ولم يُنسب القول به حتّى إلى المصوّبة أنفسهم.

وأمّا التصويب في الموضوعات وهو عبارة عن أخذ العلم جزء موضوع لترتّب الحكم فلا إجماع على بطلانه، فيمكن أن يكون المانع عن صحّة الصلاة هو الجلد المعلوم عدم تذكيته بنحوٍ يكون العلم جزءاً فتدور المانعيّة مدار العلم بعدم التذكية، فيلتزم بالإجزاء في الموضوعات، إلّا أنّ المانع عن الإجزاء أمران:

أحدهما: ظواهر الأدلّة، فإنّها بإطلاقها يُعلم أنّ الموضوع للحكم بالمانعيّة ـ مثلاً ـ هو غير المذكّى الواقعي عُلم به أم لا، فليس العلم جزءاً للموضوع في لسان الأدلّة كي يلتزم بالإجزاء.

الثاني: عدم القول بالفصل، فإنّ الأمارات إن كانت حجّة من باب الطريقيّة ففي الأحكام والموضوعات، وإن كانت من باب السببيّة المستلزمة للتصويب ففيهما معاً. أمّا أنّها من باب الطريقيّة في الأحكام والسببيّة في الموضوعات فلا قائل به، وبما ذكرنا يتمّ القول بعدم الإجزاء في الموضوعات أيضاً.

وإن كان مستند الحكم الظاهري أصلاً كأصالة الطهارة مثلاً أو استصحابها في وجهٍ قويّ ـ على ما ذكره صاحب الكفاية[1] ـ ثمّ انكشف أنّ ذلك الشيء نجس قطعاً، فقد ذهب صاحب الكفاية ﷺ إلى الإجزاء وقد قرّبه بأنّ الأمارة إنّما تنظر إلى الواقع فيتنجّز بتحقّق ما هو الشرط واقعاً، فإذا انكشف الخلاف انكشف أنّ الشرط الواقعي مفقود. أمّا الأُصول فإنّما تثبت وجود الشرط في الظاهر، فإذا شكّ المكلّف مثلاً في الطهارة فاستند إلى أصالة الطهارة ثمّ انكشف أنّه ليس بطاهر واقعاً فلم يكشف عن عدم وجدان الماء للطهارة الظاهريّة، بل كان واجداً لها مادام الشكّ، نعم من الآن لا يكون واجداً، لارتفاع الشكّ بالقطع، فلا شكّ حتّى يجري الأصل، فالأُصول في الحقيقة تُوسّع الطهارة المعتبرة في ذلك الماء شرطاً إلى الطهارة الظاهريّة والواقعيّة، فما دامت الطهارة الظاهريّة موجودة العمل واجد لشرطه. نعم الآن

---

(١) كفاية الأُصول: ١١٠.

باعتبار القطع بنجاسته الواقعية ارتفع موضوع الطهارة الظاهرية، فهو من قبيل الأوامر الاضطراريّة والعناوين في كونه من تبدّل العنوان في الحقيقة ومن باب انقلاب الموضوع، وقد أشار بقوله: «بل واستصحابها في وجه قويّ» إلى ما اختاره من كون المجعول في الاستصحاب الحكم المماثل للحكم السابق كأصالة الطهارة وغيرها كأصالة الحليّة.

أقول: قد ذكر الميرزا النائيني ﷺ[1] عدّة إيرادات على ما ذكر صاحب الكفاية، إلّا أنّ أكثرها غير وارد عليه، ونحن لا نتعرّضها اقتصاراً.

نعم، يرد على ما ذكره إيرادان: أحدهما نقضي، والآخر حلّي.

فالأوّل: هو أنّه إذا كانت أصالة الطهارة كما ذكرت تحكم على أدلّة الشرائط وتوسّعها إلى الظاهريّة والواقعيّة، فينبغي أن يترتّب على مجراها جميع آثار الطهارة ولا يختصّ بخصوص الصلاة بالإضافة إلى الطهارة الحدثيّة، فكان ينبغي أنّه إذا غسل بالماء المستصحب طهارته ثوب أن يحكم بطهارته حتّى بعد انكشاف الخلاف في الماء؛ إذ انكشاف الخلاف كأنّه هو الذي نجّسه وإلّا فهو طاهر قبل انكشاف الخلاف وعند تنجّسه بانكشاف الخلاف لم يلاقِ الثوب كي يحكم بنجاسته، ومن المعلوم: أنّ الثوب لا يحكم أحد بطهارته أصلاً، بل كان ينبغي الحكم بصحّة الصلاة فيما لو صلّى بطهارة بماء محكوم بالطهارة ثمّ انكشف خلافه، ولا قائل من الفقهاء بالصحّة فيها أصلاً.

الثاني: الحلّ، وهو أنّ الحكومة في المقام وإن كانت مسلّمة، إلّا أنّها لا توجب توسعة في الشرط واقعاً، بل أقصى إفادتها ترتيب آثار الطهارة على المشكوك مادام الشكّ، فإذا انكشف خلافه يرتفع أثره ويكشف عن عدمه من أوّل الأمر.

نعم، بعض موارد الحكومة توجب التوسعة في الموضوع الواقعي مثل قوله: «كلّ مسكر خمر» بعد قوله: «الخمر حرام نجس» وبعض موارد الحكومة توجب التضييق في الحكم الواقعي مثل قوله: «لا حكم لشكّ الإمام إذا حفظ عليه

---

(١) راجع أجود التقريرات ١: ٢٨٧ ـ ٢٨٩.

من خلفه»[١] فإنّها توجب تضييق أحكام الشكّ، ولكنّ المقام لا يدلّ دليله على أكثر من الحكومة الظاهريّة، وأنّ هذا الحكم الظاهري مادام الشكّ، فمقتضى ما ذكرنا هو أنّه إذ انكشفت مخالفته للحكم الواقعي أن لا يلتزم بالإجزاء.

وأمّا مسألة من صلّى جاهلاً بنجاسة بدنه أو ثوبه ثمّ انكشف بعد الفراغ من الصلاة له ذلك، ففتوى العلماء بالإجزاء فيها إنّما هو لقيام أدلّة خاصّة تدلّ على ذلك؛ ولذا لا يفرق فيها بين القطع بالطهارة أو قيام البيّنة أو قول ذي اليد، بل ظاهر الأدلّة أنّ المانع إنّما هو العلم بالنجاسة، فمع الغفلة أيضاً لو صلّى لكانت صلاته صحيحة وإن لم يحرز فيها طهارة الثوب والبدن، فافهم.

[المقام الثاني]: فيما لو انكشفت مخالفة الحكم الظاهري بالتعبّد

وهو على قسمين أيضاً، إذ تارةً يكون مستند الحكم الظاهري قطع المكلّف، وأُخرى يكون مستنده أمارة.

فالكلام في القسم الأوّل مثل أن يقطع مثلاً بأنّ لفظ «الصعيد» اسم لمطلق وجه الأرض ثمّ ينكشف بواسطة أمارة شرعية أنّه اسم لخصوص التراب، كما يتّفق أن يقطع المجتهد ثمّ يظهر له بواسطة أمارة مخالفة قطعه لرواية تعبّدية أو لدليل تعبّدي آخر. والظاهر اتّفاق الأصحاب على عدم الإجزاء حيث تكون الشبهة موضوعيّة والخلاف في الحكميّة.

ويرد عليهم ـ كما عن الميرزا النائيني ﷺ[٢] ـ أنّه ما وجه التفرقة بين الشبهة الموضوعيّة والحكميّة ليتّفقوا على عدم الإجزاء في الأوّل ويختلفوا في الثانية مع اتّحاد المأخذ؟ والظاهر عدم الإجزاء وكون المقام خارجاً عن محلّ الكلام؛ إذ ليس في المقام حكم ظاهري ليدخل تحت محلّ الكلام.

---

(١) الوسائل ٥ : ٣٤٠، الباب ٢٤ من أبواب الخلل، الحديث ٨ ولفظه هكذا : ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه.

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٩٠ ـ ٢٩١.

ووجه لزوم الإعادة أو القضاء هو عدم الإتيان بالواقع وبدله وكون المكلّف غير محرز لذلك. وأيضاً فإنّ عدم الإتيان بالمأمور به كما يقتضي حدوث التكليف كذلك يقتضي بقاءه، فإذا انكشف له مخالفة الحكم الظاهري للواقعي فالحكم الواقعي يدعو إلى متعلّقه بقاء فيقتضي الإتيان بالمأمور به.

أمّا الكلام في القسم الثاني ـ وهو ما إذا اجتهد بموجب الأمارة الشرعيّة فحكم بعموم لعدم وجدانه لمخصّصه بعد الفحص ثمّ انكشف له أنّ الحكم الظاهري في بعض الأفراد كان مخصّصاً واقعاً ولم يكن هو مطّلعاً على ذلك المخصّص ـ فبما أنّ الحكم بحجيّة العموم ما لم يجد المخصّص فهو حجّة منوطة بعدم المخصّص واقعاً، فالحكم الظاهري ثابت عليه واقعاً، وعند انكشاف الخلاف ارتفعت حجّيّة ذلك العموم، فعند انكشاف الخلاف أيضاً الحكم الواقعي يدعو إلى متعلّقه بقاءً كما يدعو إليه حدوثاً ـ كما أسلفنا ـ فهو يقتضي لزوم الإتيان بمتعلّقه وأن لا إجزاء، فيلزمه الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه، لعدم الإتيان بالواجب الواقعي ولا ببدله. أمّا عدم الإتيان به فواضح. وأمّا عدم الإتيان ببدله فلأنّ لا دليل على بدليّة ما أتى به عن الواقع، فيلزمه الإتيان به في الوقت إعادةً وفي خارجه قضاءً؛ لأنّ فوت الواقع محرز بانكشاف المخالفة وأنّ الواجب بمقتضى المخصّص لذلك العموم لم يأت به، فافهم.

وهذا بخلاف ما لو اطلع على معارض لذلك الدليل الأوّلي كما إذا بنى على أنّ من سافر إلى أربعة فراسخ فحكمه التمام وإن لم ينوِ العود لرواية مصرّحة بذلك، ثمّ اطّلع على رواية تقتضي لزوم القصر في هذا الفرض، فيفرق بين الوقت فيجب الإتيان به لقاعدة الاشتغال، وخارج الوقت فلا يجب القضاء، لعدم إحراز الفوت بعد إتيان الإتمام ولابدّ من إحراز الفوت حتّى يتحقّق موضوع القضاء. والفرق بينه وبين سابقه واضح؛ إذ بعد فرض أنّه في الأُولى قد تبدّل رأيه برأي آخر فهو بحكم رأيه الثاني لم يأتِ بالمأمور به. بخلاف الثانية، فإنّ رأيه السابق ارتفع ولم يتبدّل إلى رأي آخر، فهو يحتمل تحصيل الواقع، ويحتمل عدمه، ففي الوقت

قاعدة الاشتغال تحتّم عليه الإعادة، ولكن موضوع القضاء تحقّق الفوت ولم يُحرز، لاحتمال إتيان الواقع فتجري قاعدة البراءة؛ لأنّه من الشكّ في التكليف.

وليعلم أنّ محلّ الكلام فيما لو ارتفع اجتهاد المجتهد السابق بحيث لا يفتي الآن بالحكم السابق الذي كان يراه. أمّا لو تبدّل مستند الحكم السابق مع بقاء رأيه كما إذا استند إلى رواية تدلّ على عدم وجوب السورة في الصلاة التي هي قوله عليه السلام: «يجزئك فاتحة الكتاب في صلاتك كلّها»[1] ثمّ بعد مدّة اطّلع على روايات تعارض هذه الرواية وتدلّ على وجوب قراءة سورة بعد الحمد ثمّ استند أيضاً في عدم وجوب السورة إلى أصالة البراءة فهنا الاجتهاد لم يتبدّل وإنّما تبدّل المستند. هذا كلّه بناءً على الطريقيّة. وأمّا بناءً على السببيّة.

في الإجزاء بناءً على السببيّة وعدمه

فنقول قبل الخوض في ذلك: إنّ السببيّة على أقسامٍ على ما ذكرها الشيخ الأنصاري رحمه الله[2]:

القسم الأوّل: السببيّة الأشعرية، وهي المنسوبة إلى الأشاعرة وإن لم نجدها في كتبهم، وهي أنّ الله تعالى بحسب اطّلاعه وإحاطته جعل الأحكام على طبق ما يرتئيه المجتهد ويؤدّي إليه نظره، فيجعل وجوب الجمعة يوم الجمعة في حقّ هذا المجتهد ومقلّديه، ويجعل عدم الوجوب في حقّ الثاني ومقلّديه أيضاً. وهذا القسم مع إجماع الإماميّة على فساده وتواتر أخبارهم به[3] ادّعى العلّامة الحلّي رحمه الله استحالته[4]؛

---

(١) انظر الوسائل ٤: ٧٣٤، الباب ٢ من أبواب القراءة، الحديث ٣. وفيه: أنّ فاتحة الكتاب تجزئ وحدها في الفريضة.

(٢) انظر مطارح الأنظار ١: ١٣٥ ـ ١٣٧، وفرائد الأُصول ١: ١١٢ ـ ١١٦.

(٣) انظر الكافي ١: ٢١٦، الحديث الأوّل، و ٥٩: الحديث ٢.

(٤) انظر نهاية الوصول (مخطوط): ٤٣٩.

لأنّه إذا لم يكن ثمّة واقع، فعن أيّ شيء يبحث المجتهد؟ ويؤدّي رأيه إلى أيّ شيء؟

القسم الثاني: السببيّة المعتزليّة، وهي أنّ الله تعالى له أحكام واقعيّة مثبتة في اللوح المحفوظ، إلّا أنّ قيام الأمارة الشرعيّة توجب انقلاب الحكم الواقعي من حاله السابق إلى ما يطابق هذه الأمارة الواصلة إلى هذا المجتهد، فهي من العناوين الثانوية الموجبة لقلب الحكم عن عنوانه الأوّلي، نظير أمر المولى الموجب لقلب المباح واجباً، ونظير الشرط في ضمن العقد الموجب لوجوب ذلك الشرط المباح بحسب حكمه السابق مثلاً.

وهذه السببيّة وإن لم يرد عليها إيراد العلّامة، ضرورة اعترافها بثبوت حكم واقعي يبحث عنه المجتهد؛ ولذا استدلّوا عليها بما رووا من «كون المصيب ذا أجرين والمخطئ ذا أجر واحد»[1] إلّا أنّ السببيّة بهذا المعنى خلاف الإجماع من الإماميّة والمتواتر من أخبارهم باشتراك الأحكام الواقعيّة بين العالم بها والجاهل والملتفت والغافل[2]، فافهم.

ثمّ إنّ السببيّة بهذين المعنيين يستلزمان الإجزاء، ضرورة عدم الحكم الواقعي ثبوتاً أصلاً أو بعد قيام الأمارة وكون الحكم الواقعي هو ما أدّت إليه الأمارة، فقد امتثل الحكم الواقعي، ولا ظاهري أصلاً كي يقع الكلام في إجزائه وعدمه؛ ولذا ذكر الشهيد ﷺ أنّ القول بالإجزاء في الأحكام الظاهرية يلازم القول بالتصويب المجمع على بطلانه[3] وهو كما ذكره ﷺ.

---

(١) مسند أحمد ٤ : ١٩٨.

(٢) راجع الكافي ١ : ٤٠، باب سؤال العالم وتذاكره، والصفحة ٥٨، الحديث ١٩، والصفحة : ٥٩، الحديث ٢، والصفحة ١٩٩، الحديث الأوّل.

(٣) الظاهر أنّ المراد ما قاله الشهيد الثاني في تمهيد القواعد : ٣٢٢ ـ ٣٢٣، كما نقله الشيخ في فرائد الأُصول ١ : ١١٩.

وأمّا القسم الثالث من أقسام السببيّة : وهي السببيّة على مذهب الإماميّة المعبّر عنها بلسان جماعة بالمصلحة السلوكيّة، فالكلام يقع :

أوّلاً في تصويرها.

وثانياً في إجزائها وعدمه.

وثالثاً في إمكانها واستحالتها.

ورابعاً في وقوعها.

أمّا الكلام في الأوّل : فقد صار جماعة إلى القول بها فراراً عمّا ذكره ابن قبة من استلزام جعل الخبر الواحد حجّة ـ بل مطلق الظنّ في فرض انفتاح باب العلم ـ تحريم الحلال وتحليل الحرام، فالتزموا بأنّ ما يفوت من مصلحة الواقع يتدارك بسلوك الأمارة، بمعنى أنّه لو قامت الأمارة عنده على وجوب القصر مثلاً فيما لو سافر أربعة فراسخ فصلّى قصراً ثمّ انكشف له في آخر الوقت وجوب التمام ومخالفة الأمارة للواقع، فالمتدارك بسلوك هذه الأمارة إنّما هو فضيلة الوقت؛ لأنّها الفائتة دون مصلحة الوقت لعدم الفوات، ولو استمرّت الأمارة غير منكشفة الخلاف حتّى مضى الوقت فلابدّ من كون سلوكها إلى خارج الوقت وافياً بمصلحة الوقت كلّه. ولو لم ينكشف حتّى مات فسلوكها وافٍ بمصلحة فضيلة الوقت ونفس الوقت ونفس صلاة التمام؛ لأنّ الأمارة حجّة ما لم ينكشف خلافها، فعدم الإتمام في كلّ من هذه المراتب الثلاث مستند إلى حجّة شرعية لم ينكشف خلافها فهي واجبة الاتّباع شرعاً.

أمّا المقام الثاني : وهو أنّها لو انكشف خلافها فالظاهر أنّها لا تجزئ حينئذٍ؛ لعدم إدراك مصلحة الواقع ولا بدله، وما استوفي من مصلحة الواقع فهو ما لا يمكن تداركه. وأمّا ما يمكن كمصلحة الوقت لو انكشف الخلاف فيه فلم يفُت وكمصلحة أصل الصلاة لو انكشف الخلاف خارجه فلم تفت أيضاً، فلا إجزاء أصلاً، لا في الوقت ولا في خارجه*.

(*) قد ذكر في دورته اللاحقة التفصيل بين انكشاف الخلاف في الوقت فلا يجزئ لما ذكر ←

أمّا المقام الثالث : فقد ذهب الشيخ الأنصاري ﷺ إلى إمكانها وعدم محذور مترتّب عليها[١] وتبعه على ذلك الميرزا النائيني ﷺ[٢].

والظاهر استحالتها؛ لأدائها إلى تغيير الواقع أيضاً، بيان ذلك : أنّ مصلحة الواقع إذا كانت مترتّبة على أمرين بحيث تترتّب على كلّ واحد منهما فلابدّ من تعلّق أمر المولى بأحدهما على البدل، فيكون الوجوب تخييرياً. ولا يجوز أن يتوجّه الأمر إلى أحدهما بخصوصه إلّا حيث يكون هو المستوفي للمصلحة دون الآخر، وحينئذٍ فإذا فرضنا أنّ مصلحة الواقع في فرض الجهل مترتّبة إمّا على التمام أو القصر المستند إلى الأمارة التي لا ينكشف خلافها حتّى يموت فمعناه أنّ المجعول الواقعي في حقّه هو الوجوب التخييري، وقد فرضنا أنّه التمام بالوجوب التعييني، فلزم من القول بالمصلحة السلوكيّة تغيير الواقع عمّا كان عليه، وحينئذ فهو محال، لما ذكر.

أمّا المقام الرابع : فلو لم يلزم محذور من القول بهذه السببيّة أو بغيرها من السببيتين المتقدّمتين أو لزم التصويب ولم يكن التصويب محذوراً يقتضي المنع، فهل تفي الأدلة بإثباته؟ الظاهر العدم، فإنّ الظاهر أنّ الشارع المقدّس عهد إلى جملة من الطرق العقلائيّة التي جعلها العقلاء طريقاً كالقطع يرتّبون عليها نظامهم، ضرورة أنّه لو لم يرتّبوا إلّا على خصوص القطع لزم اختلال النظام، والشارع إنّما أمضى ما بنى عليه العقلاء، ومن المعلوم أنّ العقلاء لا يجعلون حكماً على طبق هذه الأمارة وإنّما كانوا يجعلونها طريقاً يسلكونها لتسهيل أغراضهم ولا يذمّون لو سلكوها

← في المتن، وبين انكشافه خارج الوقت فيجزئ؛ لأنّ الأمر بالصلاة في الوقت واحد وقد فاتت الصلاة في الوقت، فالسلوك يقتضي استدراكها؛ إذ القضاء بأمر جديد معلّق على الفوت ولا فوت بحسب الفرض للمصلحة، فافهم.

(١) فرائد الأُصول ١ : ١١٤ ـ ١١٥.

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

فظهر الخلاف، والشارع إنّما أمضى ذلك، فلا أساس للسببيّة أصلاً بجميع معانيها. نعم، لو أنّ الشارع جعلها جعلاً ابتدائياً لاحتمل فيها ذلك لكنّه إنّما أمضى العقلاء على عملهم، ومعلوم أنّ العقلاء لم يجعلوا حكماً وليس من شأنهم ذلك كما تقدّم، فافهم.

وينبغي التنبيه على أُمور :

[الأمر] الأوّل :

أنّه فرّق صاحب الكفاية ﷺ على القول بالسببيّة بين تعلّق الأمارة بمتعلّق التكليف وبين تعلّقه بنفس التكليف[1]، فحكم بالإجزاء وسقوط الأمر الواقعي لو كان مؤدّى الأمارة متعلّق التكليف، وبعدم الإجزاء وعدم سقوط الواقع حيث تتعلّق الأمارة بنفس التكليف، وذلك لاستيفاء المصلحة في المتعلّق حسب الفرض، فلا مجال للواقع. وأمّا نفس التكليف فاستيفاء مصلحة الظهر مثلاً لا ينافي أن يستوفي المكلّف مصلحة الجمعة أيضاً؛ لأنّها مشتملة على مصلحة ملزمة ولا مضادّة بين المصلحتين.

وللنظر فيما أفاده مجال واسع، فإنّ الأمارة سواء تعلّقت بالواجب أو بالحكم إن كانت ناظرة إلى الواقع وأنّ ذلك المتعلّق المعلوم إجمالاً أو الحكم المعلوم إجمالاً هو هذا، فلابدّ من الالتزام بالإجزاء على السببيّة من غير فرق بين الحكم والمتعلّق. وإن لم تكن ناظرة إلى أنّ المتعلّق أو الحكم المعلوم إجمالاً هو هذا، بل إنّها تذكر متعلّقاً أو حكماً بلا نظر إلى الواقع فاستيفاء مصلحته لا تنافي بقاء مصلحة الواقع على إلزامها غير مستوفاة، فإنّ استيفاء مصلحة بعض الأحكام أو المتعلّقات لا يتدارك مصلحة الأحكام والمتعلّقات الأُخر*.

---

(١) كفاية الأُصول : ١١٢.

(*) لا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ على السببيّة الإماميّة لو قلنا فيها بالإجزاء، وعلى السببيّة المعتزليّة أيضاً تتمّ؛ لأنّ وجود مصلحة على طبق مودّى الأمارة لا يرفع مصلحة الواقع؛ إذ لا طريقية، فافهم.

الأمر الثاني :

لو قلنا بالسببيّة الملازمة للإجزاء وإمكانها ودار حجّيّة الأمارات بين هذه السببيّة الممكنة وبين الطريقيّة، فقد ذكر الآخوند ﷺ أنّ مقتضى القاعدة لزوم الإعادة في الوقت؛ لأنّه يشكّ في استيفاء مصلحة الواقع، فقاعدة الاشتغال تقتضي لزوم الإعادة في الوقت؛ لعدم إحراز الإتيان بالواقع ولا ببدله. ولا يجب القضاء خارج الوقت؛ لعدم إحراز موضوعه وهو الفوت، فإنّه يشكّ في الفوت؛ إذ على تقدير السببيّة فلا فوت. ومجرّد احتمال عدم الفوت يوجب الشكّ في لزوم القضاء[1].

(وللنظر فيما أفاده من لزوم الإعادة في الوقت مجال واسع؛ إذ على السببيّة الأشعرية لا واقع غير ما قامت عليه الأمارة وأدّى إليه نظر المجتهد، فأيّ واقع يشكّ في استيفاء مصلحته؟ وكذا على السببيّة المعتزليّة؛ إذ المفروض أنّ قيام الأمارة يوجب محو الواقع، فأيّ مصلحة فائتة؟

فالظاهر أنّ القول بالسببيّة بالمعنيين المذكورين ملازم للإجزاء. نعم، السببيّة بالمعنى الثالث كالطريقيّة في عدم الإجزاء، فإذا دار الأمر بين السببيّة والطريقيّة يكون المكلّف شاكّاً في توجّه التكليف نحوه فيتمسّك بالبراءة)[2].

الأمر الثالث :

في أدلّة القول بالإجزاء :

فمنها : لزوم الهرج والمرج لو قلنا بعدم الإجزاء ولزوم العسر والحرج في ذلك، فإنّ من صلّى عشرين عاماً ـ مثلاً ـ باجتهاده ثمّ تبدّل اجتهاده إلى وجوب السورة التي كان بانياً في اجتهاده السابق على عدم وجوبها وعمله عليه، فمثل هذا لو كلّف بالإعادة لزم العسر والحرج.

وفيه : أنّ العسر والحرج لا يصلحان حجّة للقول بالإجزاء، إذ هما يتبعان

---

(١) كفاية الأُصول : ١١١ ـ ١١٢.

(٢) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

موضوعهما في بقيّة الأحكام أيضاً، مضافاً إلى أنّ القول بعدم الإجزاء ليس ملازماً للعسر والحرج، إذ لو اجتهد المجتهد فأفتى بعدم وجوب السورة وصلّى صلاة واحدة ثمّ تبدّل رأيه فأيّ عسر وحرج حتّى يصار من أجله إلى القول بالإجزاء؟ ولو صلح العسر والحرج إلى رفع الحكم لقيل بعدم الوجوب في القضاء للفوائت المعلومة حيث تكون فرائض خمسين سنة مثلاً، فهل يلتزم من أجله بعدم وجوب القضاء كليّة؟

نعم، موارد العسر والحرج ترتفع بمقدار يلزم منه العسر والحرج المختلفين بحسب الأزمنة والأمكنة والأشخاص، فقد يكون الحكم حرجيّاً في حقّ شخص وليس حرجيّاً في حقّ آخر، وحرجيّاً في الصيف وليس حرجيّاً في الشتاء، وحرجيّاً في بلد وغير حرجي في بلد آخر... وهكذا.

وبالجملة، فمتى تحقّق الحرج في حقّ الشخص سقط الحكم عنه في جميع التكاليف الحرجيّة. وليس العبرة بالحرج النوعي، فإنّه ـ مضافاً إلى أنّه ليس له في الأخبار ذكر وأثر ـ لا معنى لإناطة الحكم به؛ إذ إنّه لو فرضنا أنّ برودة الهواء موجبة لحرجيّة الوضوء بالنسبة إلى نوع الناس، فليس هذا موجباً لجواز تيمّم من عنده ماء سخن للحرجيّة النوعية.

نعم، ربّما تكون الحرجيّة النوعيّة موجبة لعدم جعل الشارع الحكم من أوّل الأمر، كما ورد «لولا أن أشقّ على أُمتي لأمرتهم بالسواك»[1] و«لولا المشقّة لأخّرت العشاء إلى نصف الليل»[2] وأشباهها إلّا أنّ هذا شأن الشارع التي بيده الجعل وعدمه، لا شأن الفقيه، فافهم.

الثاني من الأدلّة التي ذُكرت للقول بالإجزاء: ما ذكره بعضهم: من أنّ الاجتهاد الثاني كالاجتهاد الأوّل، فلِمَ تعاد الأعمال الجارية على طبق الاجتهاد الأوّل؟ وأيّ مرجّح للاجتهاد الثاني على الأوّل.

---

(١) الوسائل ١: ٣٥٤، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٣: ١٤٦، الباب ٢١ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

والجواب : أنّ مقتضى ما ذكرت عدم وجوب ترتيب آثار اجتهاده الثاني حتّى في أعماله اللاحقة أيضاً، ولا يلتزم به أحد من الفقهاء.

وثانياً : أنّ اجتهاده الأوّل إن كان رافعه الاطّلاع على معارض للخبر الذي استند إليه في الاجتهاد السابق فقد سقط المستند بالمعارضة، ففي الاجتهاد الثاني استند إلى أصل عملي هو حجّة عليه، فما معنى قولكم : إنّه كالأوّل ؟

وإن كان رافع الاجتهاد هو الاطّلاع على دليل يتقدّم على الدليل الأوّل ـ كمخصّص أو حاكم أو وارد ـ فالاجتهاد السابق وإن كان في ظرفه حجّة؛ لعدم وصول المخصّص إليه أو الحاكم، إلّا أنّ حجّيّته بمعنى عدم العقاب له على مخالفة الواقع، لا بمعنى سقوط الواقع عنه ولم يؤت به ولا ببدله.

الثالث من أدلّة القول بالإجزاء : ما ذكره صاحب الفصول ﷺ في مبحث الاجتهاد والتقليد، وهو قوله : إنّ الواقعة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين[1].

وهذه العبارة المجملة لم يعلم ماذا أراد ﷺ منها وأنّها لا تتحمّل اجتهادين ولو من شخصين أو ولو من شخص واحد في زمانين؟ أو أنّ المراد لا تتحمّل اجتهادين من شخص واحد في زمان واحد؟ وهذا مسلّم لكن لا ربط له بما نحن فيه. وبالجملة، لم يعلم معنى محصّل لما ذكره هذا المحقّق.

الرابع : ما ذكره بعضهم من أنّ تبدّل الرأي نسخ في الأحكام الظاهريّة كالنسخ في الأحكام الواقعيّة، فكما أنّ انتهاء أمد الحكم في الأحكام الواقعيّة لا يوجب بطلان العمل السابق، فكذا هذا.

والجواب : أنّ ما ذكره إن كان بالإضافة إلى الحجيّة فمتين، ولكنّه لا ملازمة بين الحجيّة والإجزاء، فإنّ مدار الإجزاء هو الإتيان بالواقع أو ببدله، والمفروض عدم الإتيان بالواقع ولا ببدله؛ لأنّ البناء على الطريقيّة لا السببيّة، فافهم.

---

(١) الفصول : ٤٠٩.

الخامس : دعوى الإجماع على الإجزاء؛ إذ لولا الإجزاء لذكر الفقهاء لزوم الإعادة والقضاء في موارد تبدّل رأي المجتهد، ولم يذكروا ذلك أصلاً، فيستفاد حكمهم بالإجزاء، وإلّا لذكروا ذلك.

وقد أجاب الميرزا النائيني ﷺ بتقسيم الموارد التي يتبدّل فيها رأي المجتهد إلى أقسام ثلاثة :

الأوّل : العبادات إعادةً وقضاءً.

الثاني : الأحكام الوضعيّة التي لم يبقَ موضوعها ولكن لها أثر، كما إذا اشترى بالمعاطاة خبزاً فأكله ثمّ ذهب إلى عدم إفادة المعاطاة الملك أو الإباحة، فهنا الموضوع تالف ولكن له أثر، وهو الضمان لصاحب المال التالف.

الثالث : الأحكام الوضعيّة التي موضوعها باقٍ كما إذا بقي الخبز في المثال.

وزعم أنّ الإجماع القائم على الإجزاء متيقّنة تناول القسم الأوّل وهو العبادات أداءً وقضاءً، كما أنّ القسم الثالث خارج قطعاً عن الإجماع، والقسم الثاني مشكوك الشمول.

وحيث إنّ الإجماع لابدّ من إحرازه حتّى يكون حجّة ولا إحراز في القسم الثاني، فيبقى على مقتضى القاعدة الأوّليّة من عدم الإجزاء[1].

أقول : ما ذكره ﷺ من قطعيّة شمول الإجماع العبادات لم نتحقّقه، فإنّ الإجماع إنّما يتمّ التمسّك به وجعله دليلاً حيث يتحقّق اتّفاق من قسم معتدّ به من العلماء بحيث يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام. ولابدّ أن لا يكون مدركهم دليلاً معلوم الفساد عند المتأخّرين أو غير معلوم الصحّة، وكلا هذين الأمرين مفقود في المقام.

أمّا الأوّل : فلعدم تعرّضٍ من قدماء الفقهاء لهذه المسألة نفياً ولا إثباتاً.

وأمّا الثاني : فمن الجائز أن يكون مدركهم دليل حجّيّة الحكم الظاهري، وحينئذٍ فلا يكون إجماعهم مدركاً يمكن التعويل عليه أو يمنع من الفتيا بالخلاف؛

---

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

ولهذا أجمع المتأخّرون ـ إلّا من شذّ[١] ـ على عدم نجاسة البئر بوقوع النجاسة فيها بعد إجماع المتقدّمين على تنجّسها بذلك، وما ذاك إلّا لاطّلاع المتأخّرين على فساد مدرك القدماء في ذلك.

وبالجملة، فالإجماع غير محقّق وعلى تقدير تحقّقه فمعلوم فساد مدركه.

نعم، في خصوص الصلاة نلتزم بالإجزاء في غير الركوع والسجود والطهارة والوقت والقبلة وتكبير من فرضه القيام جالساً وبالعكس، لحديث «لا تعاد»[٢] بناءً على ما هو الحقّ من شمولها للقاصر. وفي غير الصلاة من العبادات فضلاً عن غيرها لا نلتزم بالإجزاء بل نبقى على مقتضى القاعدة من عدم الإجزاء.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من الإجزاء وعدمه لا يفرق فيه بين المجتهد والمقلّد، فكما لا يجزئ للمجتهد لا يجزئ للمقلّد أيضاً؛ لعدم إدراك الواقع ولا بدله.

ودعوى كون فتوى المفتي من قبيل السببيّة بالإضافة إلى المقلّد ـ ولذا يعتمد عليه وإن ذهب المشهور إلى خلافه مع أنّ ذهاب المشهور يوجب الظنّ بخطاه؛ لأنّه أقرب من خطاهم جميعاً ـ مردودة [أوّلاً] بما ذكرنا: من أنّ التقليد ليس أمراً مستقلاً بالجعل الشرعي، بل رجوع الجاهل إلى العالم أمر عقلائي ارتكازي والشارع أمضى ذلك، ومعلوم أن ليس جعل العقلاء إلّا من باب الطريقيّة لا السببيّة.

وثانياً: أنّه لا معنى للسببيّة، لأدائها إلى التصويب كما تقدّم أيضاً. وما ذكره دليلاً من وجوب العمل به وإن وجد الظنّ بخلافه فهذا لا يلازم السببيّة؛ إذ جميع المجعولات الشرعيّة من الطرق والأمارات لم يعتبر فيها عدم الظنّ بالخلاف كما في حجّيّة الظواهر والبيّنة والخبر الواحد وغيرها، فليكن المقام من قبيلها.

الأمر الرابع:

لا يخفى أنّ ما ذكرنا من الإجزاء وعدمه حيث يكون حكم شرعي ظاهري،

---

(١) مثل الشهيدين في اللمعة وشرحها، انظر الروضة البهيّة ١: ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٢) الوسائل ١: ٢٦٠، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

أمّا إذا لم يكن حكم شرعي، بل كان حكم عقلي كما في موارد قطع المجتهد بالحكم فإنّ اتّباع القطع ليس حكماً شرعيّاً بل حكم عقلي، فلو تبدّل رأي المجتهد بعد ذلك فمقتضى القاعدة لزوم الإعادة؛ لعدم إتيان الواقع ولا بدله. وكذا إذا تخيّل المجتهد أنّ راوي الرواية أبو بصير الثقة ثمّ انكشف أنّه الضعيف، أو توهّم كون لفظ «الصعيد» ظاهراً في مطلق وجه الأرض فتيمّم به ثمّ انكشف له أنّه هو التراب الخالص... وهكذا؛ لأنّه من موارد تخيّل الأمر كما تقدّم. وكما إذا اعتقد أنّ هذا المورد من صغريات الترتّب فانكشف له الخلاف بعد أن عمل على طبق ما يقتضيه رأيه في الترتّب من الصحّة، أو زعم أنّ المورد من صغريات باب اجتماع الأمر والنهي ثمّ انكشف له الخلاف. وجميع موارد الاشتباه في التطبيق من هذا القبيل، فإنّه لا إجزاء؛ لعدم الحكم الشرعي في جميع ذلك، فافهم.

الأمر الخامس:

فيما لو اختلف المجتهدان أو مقلّداهما في حكم، فهل يجزئ الحكم الظاهري الذي يراه أحدهما في حقّ الآخر أم لا؟ مثلاً إذا رأى أحدهما صحّة بيع المعاطاة فاشترى خُبزاً بالمعاطاة فهل يجوز للمجتهد الذي يرى عدم تأثير المعاطاة شيئاً حتّى الإباحة أن يأكل من هذا الخبز لو دعاه المجتهد الأوّل أم لا يجوز؟

ويقع الكلام في ذلك في موارد ثلاثة:

الأوّل: في النكاح.

الثاني: في الطهارة.

الثالث: في بقية الأُمور من عبادات ومعاملات.

أمّا الكلام في الأوّل: فنقول: لا ريب في لزوم ترتيب آثار الصحّة ممّن لا يرى الصحّة، فلو تزوّج رجل امرأة بالعقد الفارسي ـ لأداء رأيه إلى تأثير الفارسي كالعربي ـ لا يجوز للمجتهد الآخر الذي يرى فساد العقد الفارسي أن يرتّب آثار الفساد، فلا يجوز له أن يتزوّجها لكونها خليّة عن زوج بحسب رأيه.

وهذا مسلّم لقوله ﷺ: «إنّ لكلّ قوم نكاحاً»[١] إذ لا معنى له إلّا ترتيب آثار النكاح الصحيح عليه، فافهم.

وأمّا الكلام في الثاني: وهي الطهارة، فالظاهر أنّه لا كلام في عدم جواز ترتيب آثار الطهارة لمن لا يراها، فمن يكتفي بغسل يده من البول مرّة واحدة إذا باشر ـ بعد الغسل مرّة ـ ثياب من يرى التعدّد برطوبة لا يجوز لمن يرى التعدّد الصلاة بتلك الثياب، كما لا يجوز للثاني الأكل من طعام الأوّل الذي باشره برطوبة، لتحريم أكل النجس وبطلان الصلاة فيه، وهذا نجس برأيه ولا يتوقّف أحد في عدم جواز ترتيب آثار الطهارة لمن لا يراها.

نعم، لو غاب بعد الغسل مرّة من البول فهل يحكم بطهارته، لإطلاق أدلّة مطهّرية الغيبة وورودها في أبناء العامّة الذين يرون طهارة جملة ممّا نراه نجساً كالخمر والمنيّ عند بعضهم، أو أنّ الأدلّة لا إطلاق فيها لذلك. وهذا بحث فقهي لا ربط له بالمسألة.

وأمّا القسم الثالث: كمثال بيع المعاطاة الذي مرّ ذكره، وكبيع العقد الفارسي ـ مثلاً ـ فمقتضى القاعدة وإطلاق تحريم التصرّف في مال الغير تحريم التصرّف فيه. ولا دليل يدلّ على جواز ترتيب آثار الطهارة كما ورد في النكاح فيبقى على عدم الإجزاء كسابقه، غير أنّ السابق ـ وهي مسألة الطهارة ـ عدم الإجزاء فيها اتّفاقي، وهذه وهي مسألة بقيّة المعاملات الحكم فيها يكاد أن يكون اتّفاقيّاً. ومن فروعه: مسألة اقتداء أحد الشخصين بصلاة الآخر التي يرى بطلانها برأيه ويرى المصلّي نفسه صحّتها، فافهم.

هذا تمام الكلام في الإجزاء وشراشره.

والحمد لله وحده والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين.

تمّ على يد محرّره العبد الآثم محمّد تقي آل صاحب الجواهر في ليلة السادس والعشرين من شوّال المكرّم من سنة السبعين بعد الألف والثلاثمئة هجرية.

---

(١) الوسائل ١١ : ٣٣١، الباب ٧٣ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

في مقدّمة الواجب

وهذه المسألة من المسائل الأُصولية المهمّة وليست مسألة فقهيّة كما يظهر من عنوان صاحب المعالم ﷺ للمسألة بقوله: «الأكثرون على إيجاب ما لا يتمّ الواجب إلّا به»[1] المشعر بكون محلّ الكلام هو الوجوب. وليس كذلك، لا لما ذكره الميرزا النائيني ﷺ: من أنّ ليس كلّ ما كان يبحث فيه عن الوجوب مسألة فقهيّة، بل لابدّ أن يكون معنوناً بعنوان خاصّ كالصلاة والصوم والزكاة والحجّ... إلى آخرها، وليس المقام منها، فإنّ مقدّمة الواجب عنوان كلّي منطبق على الأُمور المتباينة، فلا يكون البحث عن وجوبها مقتضياً لكونها مسألة فقهيّة[2]، لفساد ما ذكره ﷺ فإنّ الوجوب الشرعي المقتضي لكون المسألة فقهية ليس خصوص المعنون بعناوين خاصّة، بل مثل وجوب الوفاء بالشرط الذي في ضمن العقد وجوب شرعي ومسألة فقهيّة مع كونه عنواناً عامّاً شاملاً للأُمور المتبائنة، وكوجوب الوفاء بالنذر والعهد واليمين، ووجوب إطاعة الزوجة لزوجها والولد لوالده والعبد لسيّده، وحرمة هتك المؤمن، كلّها من هذا القبيل عناوين كلّيّه، مع أنّها من الأحكام الشرعيّة، بل الوجه في كونها مسألة أُصوليّة أنّ البحث فيها عن الملازمة بين حكم

---

(١) معالم الدين: ٦٠.

(٢) أجود التقريرات ١: ٣١٠.

الشيء وحكم مقدّمته وجوبيّاً كان أم استحبابيّاً، واختصاص الوجوب في كلام الأصحاب للاهتمام به، وهذه الكبرى لو ضُمّت إليها الصغرى لانتجت حكماً شرعيّاً، فنتيجتها واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي الفرعي. وهذا هو الميزان في عدّها مسألة أُصوليّة.

وهذه المسألة ليست من العقليّات المستقلّة؛ لأنّها محتاجة إلى مقدّمة أُخرى في استنباط الحكم الشرعي منها، فإنّ قولنا: «لو كان هذا واجباً لوجبت مقدّمته لكنّه واجب فمقدّمته واجبة» محتاج إلى إثبات الوجوب الشرعي.

كما أنّ الوجوب المبحوث عنه في المقام ليس هو الوجوب العقلي بمعنى اللابدّيّة، ضرورة عدم النزاع في اللابدّيّة ومسألة المقدّمة ممّا قام النزاع فيها على قدم وساق.

وليس أيضاً الوجوب الشرعي المتوجّه إلى ذيها، فإنّه ينسب إلى المقدّمة بالعرض والمجاز أم لا ليقع الكلام في ذلك؛ لأنّ الكلام لو كان في هذا لناسَبَ الكلام فيه أن يقع في مبحث المعاني والبيان لا الأُصول.

وليس أيضاً المراد بالوجوب حينئذٍ الوجوب الاستقلالي المترشّح من وجوب ذي المقدّمة كما زعمه صاحب القوانين[1] واختار عدم الوجوب، لدعواه كثرة الأمر من الموالي العرفيّة مع عدم الالتفات إلى أنّ له مقدّمة أم لا بل ومع عدم العلم، فكيف يقال بالوجوب مع كونه من أفعاله الاختيارية التي يستحيل صدورها من غير قصد؟

بل المراد بالوجوب الوجوب الشرعي الترشّحي التبعي، فلا ينقض بعدم الالتفات، فإنّ الالتفات لابدّ منه في الاستقلالي لا التبعي كما هو واضح. والثمرة في هذا الوجوب التبعي الذي لا يورث قرباً ولا بُعداً يأتي الكلام عليها في آخر بحث المقدّمة تبعاً لصاحب الكفاية ﷺ وإن ناسب ذكرها هنا.

---

(١) القوانين ١ : ١٠١.

ثمّ إنّ الكلام يقع الآن في تقسيمات المقدّمة وتقسيمات الواجب.

أمّا تقسيمات المقدّمة، فمنها تقسيمها إلى:

المقدّمة الداخليّة والخارجيّة

والمراد بالمقدّمة الخارجيّة: ما كان وجودها منحازاً عن وجود ذي المقدّمة، فيشمل الشرط أيضاً. وبالداخليّة: ما كان وجودهما واحداً. لا ريب في دخول المقدّمة الخارجيّة في محلّ النزاع. وأمّا الداخليّة: فهي محلّ الكلام بين الأعلام.

وتحقيق الكلام فيها أنّها تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

أوّلها: المركّبات الاعتباريّة.

ثانيها: المركّبات الحقيقيّة، كالجواهر.

ثالثها: المركّبات الحقيقيّة التي هي بسائط بحسب الوجود، إلّا أنّ العقل يحلّلها إلى أُمور كالأعراض.

أمّا الأخير: فلا ريب في خروجه عن محلّ النزاع كالبياض مثلاً، فإنّه وجود واحد بسيط ولكنّ العقل يحلّله إلى ما به الاشتراك وما به الامتياز، فيقول: إنّه لون مفرّق للبصر مثلاً، ولكنّه وجود واحد بسيط يوجد بوجود واحد وينعدم بانعدام واحد، وليس مركّباً إلّا أن العقل يحلّله في مقام التحديد كما مرّ، فليس فيه جزء كي يقع الكلام في أنّه مقدّمة أم لا؟ واجبة أم لا؟

وأمّا القسم الثاني: وهو المركّب الحقيقي، فلا ينبغي الشكّ في خروجه أيضاً عن محلّ النزاع؛ لأنّه مختصّ بالجواهر كما تقدّم، ومعلوم أنّ الجواهر لا يتعلّق بها حكم أصلاً؛ إذ الحكم إنّما يتعلّق بأفعال المكلّفين ولا يتوجّه إلى الجواهر أصلاً، مضافاً إلى أنّه وإن كان مركّباً في الواقع وحقيقة إلّا أنّ وجوده إنّما يكون بوجود واحد،

ضرورة أنّ الجنس والفصل لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، فكلّ ما به الاشتراك ـ يعني المادّة ـ لا يتحقّق في الخارج إلّا في صورة وهي ما به الامتياز، فلا يمكن أن يكونا وجودين انضماميّين كي يقع الكلام في أنّ أحد الوجودين مقدّمة للآخر أم لا؟

وأمّا القسم الثالث: وهو المركّبات الاعتباريّة، يعني المركّبات التي لا ربط بين أجزائها إلّا باعتبار المعتبر لها شيئاً واحداً، أو باعتبار اجتماعها تحت أمر واحد، أو باعتبار وفائها بغرض واحد كما في أجزاء الصلاة، فإنّ النيّة ـ مثلاً ـ أجنبيّ عن تكبيرة الإحرام، وهما أجنبيّان عن القراءة ـ مثلاً ـ وهكذا.

وقد وقع الكلام فيما بين الأعلام في ذلك، فذهب بعضهم إلى أنّها ليست مقدّمة، وآخرون إلى أنّها مقدّمة ولكن ليست بواجبة ولا داخلة في محلّ النزاع، وآخرون إلى كونها مقدّمة وداخلة في محلّ النزاع.

أمّا الكلام في كونها مقدّمة أم لا؟ فالظاهر أنّ النزاع فيه لفظي؛ لأنّه إن أُريد بالمقدّمة «ما يتوقّف وجود ذي المقدّمة على وجوده» فمعلوم انتفاؤها في محلّ الكلام؛ إذ ليس في المقام وجودان كي يتوقّف أحدهما على الآخر. وإن أُريد بالمقدّمة ما يكون له تقدّم بالطبع، وهو ما يتوقّف عليه المركّب ولا يتوقّف هو على المركّب كالواحد والاثنين، فإنّ الواحد لا يتوقّف وجوده على وجود الاثنين ولكنّ الاثنين يتوقّف وجودهما[1] على وجود الواحد فإن أُريد بالمقدّمة هذا المعنى فلا ريب في كون الجزء مقدّمة.

أمّا الكلام في كونه داخلاً في محلّ النزاع أم لا؟ فظاهر قولهم: إنّ المشتاق إلى شيء مشتاق إلى ما يتوقّف عليه في الوجود بحيث يتوقّف وجود الواجب على وجوده كون النزاع مختصّاً بالمقدّمة بالمعنى الأوّل، فيخترّ بالمقدّمة الخارجيّة وتخرج المقدّمة الداخليّة عن محلّ النزاع.

---

(١) كذا، والمناسب: وجوده.

(وقد ذكر صاحب الكفاية خروجها عن محلّ النزاع[١] لوجود المانع، وهو اجتماع المثلين: الوجوب النفسي والغيري، وهو محال، فهي خارجة عن محلّ النزاع لذلك وإن كان ملاك الوجوب الغيري فيها موجوداً. وذكر في هامش الكفاية انتفاء الملاك أيضاً، بدعوى أنّ حكم العقل بالوجوب إنّما هو في صورة توقّف وجود على وجود آخر يغايره ويباينه، ومعلوم فقدانه في المقام.

وما ذكره في الهامش هو الصحيح. وأمّا ما ذكره من لزوم اجتماع المثلين، فليس محذوراً بعد إمكان التأكّد فيلتزم على تقدير وجوبها الغيري بالتأكّد كما في نظائره، فافهم)[٢].

بقي الكلام في أنّه هل هناك ثمرة فقهيّة تترتّب على دخول المقدّمة الداخلية في النزاع وخروجها، أم أنّ النزاع علمي بحت؟

ذكر بعض الأساطين[٣] ـ قدس الله أسرارهم ـ ترتّب ثمرة مهمّة على القول بدخول الأجزاء في محل النزاع وعدمه، وهي القول بالبراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين على القول بعدم دخول الأجزاء في محلّ النزاع، والقول بالاشتغال على القول بدخولها؛ وذلك لأنّه إن كانت الأجزاء داخلة في محلّ النزاع فالعلم الإجمالي بثبوت التكليف المردّد بين الأقل والأكثر ليس بمنحلّ إلى أقلٍّ معلوم وجوبه نفسيّاً وأكثرٍ مشكوك وجوبه النفسي ليُرجَع إلى البراءة بالإضافة إلى الأكثر، بل يكون الأقلّ معلوماً جنس وجوبه ولا يُدرى أنّه نفسي أو غيري، وكلّي الوجوب الجامع بين النفسي والغيري لا يوجب انحلال الوجوب النفسي المعلوم. وهذا بخلاف ما إذا لم تكن الأجزاء داخلة في محلّ النزاع؛ إذ وجوبها الغيري معلوم

---

(١) كفاية الأُصول: ١١٥ ـ ١١٦.

(٢) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٣) وهو المحقّق العراقي في نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٢٦٩.

الانتفاء ووجوبها النفسي معلوم التحقّق، فينحلّ العلم الإجمالي بجريان البراءة في الأكثر لمجانسة المعلوم الإجمالي والمعلوم التفصيلي، فإنّه نوع واحد فينحلّ بخلاف الوجوب الكلّي.

ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره إنّما يتمّ على تقدير أن يكون اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري مانعاً عن اتّصافه بالوجوب النفسي وبالعكس؛ إذ حينئذٍ يدور الأمر بينهما وتتمّ الثمرة المذكورة، ولكن ليس الأمر كذلك، فإنّ القائل بالوجوب الغيري لا ينكر الوجوب النفسي المنبسط على جميع الأجزاء بل يضيف إليه وجوباً غيريّاً آخر مضافاً إلى وجوبه النفسي. وحينئذٍ فتحقّق الوجوب النفسي كافٍ في الانحلال؛ إذ انضمام الغيري له لا يوجب انعدامه حسب الفرض.

وبالجملة، فكما في صورة انعدام الأمر الغيري يكون تعلّق الوجوب النفسي في الأقلّ موجباً لانحلال العلم الإجمالي إلى أقلٍّ متيقّن وأكثرٍ مشكوك تجري فيه البراءة، فكذا عند انضمام الوجوب الغيري إليه، فإنّ الوجوب النفسي حينئذٍ منبسط على الأجزاء، فبالإضافة إلى الأقلّ معلوم وبالإضافة إلى الأكثر منفيّ بالأصل، فافهم. فظهر أن لا ثمرة مترتّبة على ذلك.

في دخول الشرائط في النزاع وعدمه

قد تطلق المقدّمة الداخليّة على الشرط المعتبر في المأمور به ولكن تكون مقدّمة داخليّة بالمعنى الأعمّ؛ إذ الداخليّة المحضة مختصّة بالأجزاء وبما أنّ ذات الشرط خارجة عن المأمور به وتقيّد المأمور به بها جزء فهي داخليّة بالمعنى الأعمّ؛ إذ ليست داخليّة محضة باعتبار خروجها عن المأمور به.

إنّما الكلام في أنّ المقدّمة الداخليّة بالمعنى الأعمّ داخلة في محلّ النزاع في ثبوت الملازمة فتكون كالخارجيّة المحضة، أم أنّها خارجة فتكون كالداخليّة المحضة؟ كما عرفت.

وتحقيق الحال: أنّ الشرط خارج عن المأمور به حقيقة، إلّا أنّ تقيّد المأمور به جزء من أجزاء المأمور به، وهذا الشرط الذي قُيّد به الواجب على قسمين؛ إذ تارةً يكون من الأُمور الغير المقدورة كالقبلة والوقت، وأُخرى يكون من الأُمور المقدورة كالطهارة، فإنّها مقدورة بالقدرة على ما به تحصل من غسلات ومسحات. وما ذكره الميرزا: من أنّه لابدّ من كون الشرط مقدوراً حتّى يقيّد به المأمور به[1] سيأتي ما فيه، فإنّ المناط في التقيّد القدرة على التقيّد وليس المناط فيه القدرة على القيد نفسه.

فما كان خارجاً عن القدرة ـ كما في الوقت والقبلة ـ فلا ريب في خروجه عن محلّ النزاع، لعدم جواز التكليف بغير المقدور. وما كان من المقدورات ـ كما في الطهارة من الحدث أو الخبث المقيّد بها الصلاة مثلاً ـ فهل هي داخلة في محلّ النزاع في ثبوت الملازمة أم خارجة؟ الظاهر الأوّل، فإنّ وجودها غير وجود المأمور به وليسا وجوداً واحداً كما في الأجزاء ليخرجا عن الكلام في الملازمة؛ إذ ظاهرها الملازمة بين الوجودين؛ إذ المقام من الوجودين أيضاً، فإذا أمر بتقيّد المأمور به بالطهارة مثلاً وكان التقيّد موقوفاً على الوضوء مثلاً، فلابدّ من كون المشتاق إلى التقيّد مشتاقاً إلى مقدّماته الوجوديّة التي منها الوضوء كما ذكر في المقدّمة الخارجيّة حرفاً بحرف.

وبالجملة، فالمقدّمة الخارجيّة داخلة في محلّ النزاع في ثبوت الملازمة وعدمه، وهي المقدّمة العقليّة التي يتوقّف عليها وجود الواجب مع قطع النظر عن أخذ الشارع لها، كما في نصب السُلّم مثلاً للصعود على السطح، وكما في اكتراء الدابّة في السفر إلى الحجّ. وهذه هي المقدّمة الخارجيّة المحضة، وتقابلها الداخليّة المحضة، وهي خارجة عن محلّ الكلام، وبينهما ما كان تقيّد الواجب بها داخليّاً وذات المقيّد به خارجيّاً، وقد عرفت أنّ الظاهر دخوله في محلّ النزاع، لما ذكرنا.

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٩٦ ـ ١٩٧ و ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

ثمّ إنّه بهذا التقسيم ظهر أن لا حاجة إلى تقسيم المقدّمة إلى عقليّة وشرعيّة وعاديّة؛ إذ العقليّة هي المقدّمة الخارجيّة، والشرعيّة هي الداخليّة بالمعنى الأعمّ، والعاديّة إن أُريد بها ما تفعل عادةً من دون توقّف كما في الدرج التي يكون ارتفاعها شبراً مثلاً المتوسّطة بين درجين مثلها فمعلوم أنّها خارجة لعدم التوقّف، وإن أُريد ما يتوقّف عليها الواجب، لكن من جهة استحالة أمر آخر عادةً كما في الصعود إلى السطح بالسُلّم لغير الطائر من جهة استحالة الجناح للإنسان عادةً، فيؤول إلى العقليّة أيضاً.

كما ظهر أنّ تقسيمها إلى مقدّمة وجود ومقدّمة صحّة ومقدّمة علم ومقدّمة وجوب أيضاً لا مقتضى له؛ إذ مقدّمة الوجود هي المقدّمة العقليّة، ومقدّمة الصحّة هي الشرط، ومقدّمة الوجوب خارجة عن محلّ الكلام؛ إذ قبل وجودها لا وجوب وبعده يحصل الوجوب لذي المقدّمة، ولكنّها لا معنى لوجوبها حينئذٍ لتحصيل الحاصل، ومقدّمة العلم أيضاً خارجة لكونها مقدّمة للعلم بتفريغ الذمّة الواجب عقلاً، لا أنّها مقدّمة للواجب الشرعي حقيقة، بل مقدّمة للعلم بحصول الواجب.

وبالجملة، هذان التقسيمان لا وجه لهما، لخروج بعض أقسامها عن محلّ الكلام، والباقي هو المقدّمة الخارجيّة والداخليّة بالمعنى الأعمّ وإن غيّرت ألفاظهما بألفاظ أُخر، فافهم.

في ذكر المقدّمة المقارنة والمتقدّمة والمتأخّرة

ذكر صاحب الكفاية ﷺ تقسيم المقدّمة إلى المقارنة والمتقدّمة والمتأخّرة، ثمّ ذكر الإشكال في المقدّمة المتأخّرة المعبّر عنها بالشرط المتأخّر، بدعوى أنّ الشرط من أجزاء العلّة وبما أنّه يجب تقدّم العلّة بجميع أجزائها على المعلول فكيف يتأخّر الشرط ويتحقّق معلوله قبله؟ ثمّ سرّى الإشكال في المقدّمة المتقدّمة، بدعوى لزوم

مقارنة العلّة للمعلول بتمام أجزائها فلا تتقدّم عليه، لوجود ملاك الاستحالة في كلا المقامين من الشرط والمقتضي المتقدّمين والشرط المتأخّر[1].

ولا يخفى عليك ما في كلامه من المسامحة أوّلاً، فإنّ قوله أوّلاً: ويجب تقدّم العلّة بتمام أجزائها على المعلول، إن أراد به التقدّم الرتبي فمتين، إلّا أنّه كيف يفرّع عليه استحالة الشرط المتأخّر زماناً؟ وإن أراد به التقدّم الزماني، فلماذا استشكل في المقدّمة المتقدّمة زماناً؟ حتّى سرّى الإشكال إلى العقد الواحد بالإضافة إلى غالب أجزائه لتصرّمها حين حصول الأثر الذي هو الملكية مثلاً.

وثانياً: أنّ ما ذكره ﷺ من سراية الإشكال في المقدّمة المتقدّمة غير صحيح أصلاً، فإنّ أجزاء العلّة لا يعتبر مقارنتها بتمامها للمعلول، وإليك مثال التكوينيّات، مثلاً إذا كان الصعود على السطح موقوفاً على رقى عشر من الدرجات فرقى الأُولى قطعاً من أجزاء العلّة، ومعلوم أنّه يتحقّق ولا يتحقّق الصعود على السطح إلّا بعد رقيّها بأسرها، فالأخيرة هي الجزء الأخير من أجزاء العلّة وهي التي يستحيل انفكاكها عن المعلول؛ إذ الجزء الأخير هو العلّة التامّة وهو الذي يستحيل فيه انفكاكه عن المعلول.

وبالجملة، فأجزاء العلّة المركّبة لا يمكن مقارنتها للمعلول حتّى يلزم ذلك.

وبالجملة، فقد ظهر أنّ الإشكال إنّما يختصّ بخصوص المقدّمة المتأخّرة المعبَّر عنها بالشرط المتأخّر.

فيقال: إنّه إن وُجد المعلول قبل حصول الشرط المتأخّر فقد وُجد قبل علّته، ويستحيل ذلك؛ إذ الممكن لا يترجّح وجوده وعدمه إلّا بمرجّح؛ لاستحالة الترجّح من دون مرجّح، إذ هو بمعنى وجود المعلول قبل علّته. وإن لم يوجد استحال الشرط المتأخّر، فيقع الكلام في الشرط المتأخّر.

---

(١) كفاية الأُصول: ١١٨.

في إمكان الشرط المتأخّر واستحالته

والشروط المتأخّرة على قسمين؛ إذ تارة تكون شرائط الحكم التكليفي أو الوضعي. وأُخرى تكون شرائط للمأمور به.

وثمرة النزاع في الشرط المتأخّر: أنّه إن بنينا على إمكان الشرط المتأخّر تكون الأخبار الواردة الظاهرة في كون إجازة المالك في عقد الفضولي كاشفة عن صحّة العقد من حينه واردة على طبق القاعدة، وإن منعنا من الشرط المتأخّر فلابدّ من رفع اليد عن ظهورها في الكشف الحقيقي والالتزام بالنقل كما ذهب إليه بعضهم[١] أو الالتزام بالكشف الحكمي كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري ﷺ[٢] فيقع الكلام في شرائط المأمور به أوّلاً لاختصاره بالإضافة إلى شرائط الحكم التكليفي أو الوضعي.

فنقول:

في الشرط المتأخّر للمأمور به

ذكر بعضهم استحالة الشرط المتأخّر[٣] بدعوى أنّ المعلول بما أنّه من الأُمور الممكنة وكلّ ممكن إنّما يترجّح أحد طرفي وجوده وعدمه بعلّته، فإن وُجد قبل حصول الشرط المتأخّر فليس للشرط دخل في حصوله، وإن لم يوجد المشروط حتّى يوجد الشرط فليس الشرط متأخّراً عنه في الوجود، بل مقارن، ولو فُرض وجوده قبل شرطه للزم الترجّح بلا مرجّح، بمعنى وجود المعلول بلا علّة، وهو محال.

---

(١) مثل فخر المحقّقين في الإيضاح ١ : ٤٢٠، والمحقّق الأردبيلي في المجمع ٨ : ١٥٩.

(٢) المكاسب ٣ : ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

(٣) كالمحقّق النائيني في أجود التقريرات ١ : ٣٢٨ ـ ٣٣٠.

وذكر بعضهم إمكان كون الشرط متأخّراً[١] وقد ذُكر في تصوير الإمكان وجوه:

أحدها: ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[٢] وملخّصه: أنّ الحسن والقبح من الصفات التي تعرض الشيء بوجوه واعتبارات، فقد يكون الشيء حسناً بالإضافة إلى شخص وقبيحاً بالإضافة إلى آخر. وليس معنى كون الشيء شرطاً لشيء إلّا كونه طرفاً للإضافة ويكون الطرف الآخر هو نفس المشروط، فقد يكون الشيء حسناً ومحصّلاً للغرض بشرط هذه الإضافة، وبما أنّ الإضافة من الأُمور الخفيفة المؤنة فهي تحصل بوجود طرف منها وإن لم يتحقّق الطرف الآخر. وبعبارة أُخرى: أنّ الشرط بوجوده المتأخّر يكسب المشروط وجهاً وعنواناً به يكون محصّلاً للغرض وحسناً.

ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره متين بالإضافة إلى الحسن والقبح؛ لأنّهما بالوجوه والاعتبارات، وليس لهما واقع إلّا اعتبار المعتبر ليس إلّا، ولكن الأحكام ـ كما عليه العدليّة ـ إنّما تتبع المصالح والأغراض في المأمور بها، فليس المأمور به مأموراً به إلّا لتحصيله الغرض الذي اطّلع عليه الشارع وخفي علينا، وحينئذٍ فبما أنّ المصالح أُمور واقعيّة، فإن حصّلها العمل قبل حصول الشرط المتأخّر لزم إمّا انتفاء شرطيّته أو حصول المعلول قبل علّته، وإن لم يحصّلها العمل قبل حصول الشرط فكيف يسقط أمره ويحصل الامتثال؟

وهذا هو الذي دعا الميرزا النائيني ﷺ إلى أن يلتزم بعدم حصول الامتثال وعدم سقوط الأمر إلّا بعد حصول الشرط، وقال: إنّ الإيراد يرد لو التزمنا بحصول الامتثال وسقوط الأمر عند الإتيان بالمشروط قبل حصول شرطه، ولكنّا لا نلتزم

---

(١) منهم المحقّق العراقي في نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٢٧٨ وما بعدها، وانظر مقالات الأُصول ١: ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

(٢) كفاية الأُصول: ١٢٠.

بذلك، بل نقول: بأنّه لا يسقط الأمر ولا يحصل الامتثال إلّا مقارناً لحصول الشرط، وتسمية الشرط بالمتأخّر في الحقيقة إنّما هو لتأخّره عن الواجب الذي هو العمل، وإلّا فليس بمتأخّر عن حصول الامتثال وسقوط الغرض، ولا فرق بين الجزء والشرط، فكما لا يسقط الأمر بالمركّب قبل تماميّة أجزائه لا يسقط قبل تماميّة شرائطه أيضاً.

وقد أفاد في وجه ذلك: أنّ الأمر بالأُمور الانتزاعيّة إنّما هو في الحقيقة أمر بمنشأ الانتزاع، والشرط بما أنّه يوجب تقيّد المأمور به، فالأمر بالتقيّد أمر بإيجاد القيد خارجاً، فلا يصدق الامتثال إلّا بعد إيجاد المأمور به بتمام قيوده التي منها الشرط المتأخّر[1].

ولا يخفى عليك ما في هذين الأمرين:

أمّا الأوّل ـ وهو كون الأمر بالشيء أمراً بمنشأ انتزاعه ـ فإنّما يتمّ في الأُمور الانتزاعيّة التي لا وجود لها في الخارج وإنّما الوجود لمنشأ انتزاعها وإنّما ينسب الوجود لها بالعرض والمجاز كما في العناوين الاشتقاقيّة، فمثل قائم وعالم مثلاً لا وجود لها وإنّما الموجود الذات والعلم والقيام، والأمر الانتزاعي إنّما ينتزع من هذين الوجودين كما لا يخفى.

وأمّا الأُمور الانتزاعيّة التي لها وجود حقيقي في الخارج ـ كما في العلو والسفل والكبر والصغر ونحوها من المقولات ذوات الإضافة ـ فلها وجود، فالأمر بها في الحقيقة أمر بإيجادها في الخارج، ويكون منشأ انتزاعها مقدّمة، فتبنى على أنّ الأمر بالشيء أمر بمقدّمته أم لا.

وأمّا ما ذكره ثانياً: من أنّ الأمر يشمل الشرط لأنّ التقيّد يكون مشمولاً للأمر كالجزء، فهو مناقض لما ذكره من دخول الأجزاء في الأمر النفسي والشروط في

---

(١) انظر أجود التقريرات ١: ٣٢٢ ـ ٣٢٥.

الأمر الغيري وأنّ الشروط داخلة في نزاع وجوب مقدّمة الواجب وعدمه بخلاف الأجزاء، مضافاً إلى أنّ القيد لا يلزم أن يكون أمراً اختياريّاً كما في الوقت والقبلة، فإنّها غير اختياريّة، ولكن تقيّد الواجب بها مقدور للمكلّف. وحينئذٍ فالأمر النفسي لم يتعلّق بالشرط فلابدّ من سقوط الأمر بالواجب النفسي عند إتيان المأمور به، للإتيان بمتعلّقه، فيحصل الامتثال فيسقط الأمر، فيعود إيراد الشرط المتأخّر بحاله من كونه من أجزاء العلّة فكيف يحصل المعلول قبل حصول علّته؟ فافهم.

والتحقيق أن يقال: إنّ الشرط الشرعي ليس المراد به الشرط الحِكَمي الذي هو من قبيل المؤثّر والعلّة ليقال: إنّه كيف يحصل المعلول قبل تماميّة علّته؟ بل الشرط الشرعي ليس إلّا بمعنى كونه مربوطاً به المأمور به؛ إذ الشرط في اللغة بمعنى الربط، ومنه قيل للرابط الكهربائي «الشريط الكهربائي» باعتبار كونه رابطاً بين الطرفين، ومنه الشرط في ضمن العقد، بمعنى أنّ العقد مربوط به، لا بمعنى أنّه مؤثّر في صحّة العقد. وحينئذٍ فمعنى كون الشيء شرطاً للمأمور به ليس إلّا بمعنى أنّ تقيّد المأمور به مطلوب للشارع، ومعنى ذلك: أنّ خصوص الحصّة المقيّدة به هي المطلوبة للشارع لا المطلق على إطلاقه. وحينئذٍ فالشرط المتأخّر كالمقارن في كون الحصّة المقيّدة به هي المطلوبة للشارع، فكما يكون المأمور به كالصلاة مثلاً المقارنة للتستّر مؤثّرة في المصلحة الواقعيّة دون مطلق الصلاة، فالمؤثّر في حصول المصلحة الواقعيّة ذات هذه الحصّة، فكذلك في المتأخّر أيضاً حرفاً بحرف، فيقال مثلاً: إنّ صوم المستحاضة الملحوق بالغسل ليلاً هو المؤثّر في تحصيل المصلحة الواقعيّة، فوجود الغسل بعد ذلك إنّما هو لتحقّق طرف الإضافة، فيكشف تحقّقه بعد ذلك عن كون الفرد المأتيّ به من خصوص الحصّة المأمور بها دون غيرها، فيكون المأمور به هو المتقدّم، وبحصوله يحصل الغرض ويسقط الأمر. وليس وجود القيد بعد ذلك إلّا كاشفاً عن كون الفرد واقعاً كان من حين وقوعه من أفراد الحصّة المأمور بها بحسب علم الله تعالى،

فيحصل الامتثال وسقوط الأمر بالمأمور به نفسه ولا يتوقّف على حصول الشرط أصلاً، نعم يكون ذلك كاشفاً، فافهم فإنّه دقيق.

وبما أنّ هذه المسألة من عويصات المسائل فلا بأس بزيادة توضيحها، فنقول: إنّ اتّصاف الزمان بالسبق واللحوق أمر واقعي ذاتي له، فالليل مثلاً متأخّر عن النهار واقعاً والنهار متقدّم عليه حقيقة، وليس تقدّم النهار وتأخّر الليل أمراً دائراً مدار الاعتبار، بل هو أمر حقيقي واقعي. وأمّا الزمانيات فالتقدّم والتأخّر فيها أيضاً أمر واقعي، إلّا أنّه ليس أمراً ذاتياً وإنّما تتّصف الزمانيات الغير التدريجيّة بالتقدّم والتأخّر بلحاظ نفس الزمان، فنقول: وجود زيد قبل وجود عمرو، ووجود عمرو بعد وجود زيد، فالبعديّة والقبليّة فيهما أمر واقعي، إلّا أنّه ليس ذاتيّاً لهما، بل من جهة نفس الزمان.

إذا عرفت ذلك، فشرط المأمور به ـ كما عرفت ـ ليس إلّا تقيّد المأمور به في مقام الأمر، ونتيجة ذلك هو كون متعلّق الأمر هو خصوص هذه الحصّة الملحوقة مثلاً بذلك الشيء، وهذه الحصّة الملحوقة بذلك الشيء في الواقع وبحسب علم الله تعالى كانت متّصفة بكونها ملحوقة مثلاً بذلك الشيء المعبّر عنه بالشرط، فبمجرّد إتيانها سقط الأمر لحصول متعلّقه وحصل الغرض المقصود من ذلك، غاية الأمر أنّ المكلّف لا يعلم بذلك، فحصول الشرط بعد ذلك يكون محصّلاً للعلم للمكلّف بذلك، فهو كاشف عن تحقّق الإطاعة في ظرفها وعن سقوط الأمر في وقته. وحينئذٍ فالشرط هو اتّصاف هذا العمل بالملحوقيّة بذلك الزماني وهي أمر حقيقي ـ كما عرفت ـ وواقعي حاصل للمأمور به حين حصوله.

الكلام في شرائط الحكم التكليفي والوضعي

ومعلوم ـ كما تقدّم ـ أنّ الإشكال في تأخّر شرط الحكم إنّما يتمّ لو قلنا بحصول الحكم التكليفي والوضعي قبل حصول الشرط. أمّا لو قلنا بأنّ الحكم لا يترتّب إلّا

بعد حصول الشرط فلا إشكال، مثلاً إذا قلنا بأنّ الملكيّة لا تحصل إلّا بعد حصول الإجازة من المالك في بيع الفضولي فليست الإجازة حينئذٍ شرطاً متأخّراً وإنّما هي شرط مقارن.

نعم، يتوجّه إشكال الشرط المتقدّم، بداهة كون العقد متقدّماً على الإجازة الناقلة. وقد تقدّم أنّ تقدّم أجزاء العلّة التكوينيّة على المعلول لابدّ منه في العلّة المركّبة فضلاً عن التشريعيّة، فلا إشكال في الشرط المتقدّم، بل الإشكال إنّما يختصّ بخصوص الشرط المتأخّر.

وقد أفاد صاحب الكفاية ﷺ: أنّ شرط التكليف وكذا شرط الوضع إنّما هو أمر مقارن له دائماً[1]، وذلك أنّ الحكم التكليفي والوضعي بما أنّه فعل من أفعال المولى فليس يتحقّق إلّا بعد تصوّره بأطرافه، ولا معنى لاشتراط الفعل الاختياري للمولى بأمر غير اختياري له كفعل المكلّف؛ ضرورة خروجه عن كونه اختياريّاً حينئذٍ، فلا شرط في مقام التكليف والوضع إلّا لحاظ المولى لذلك الأمر المتأخّر أو المقارن، واللحاظ أمر مقارن للحكم التكليفي والوضعي، مثلاً إذا كان الإنسان ذا إحسان على شخص فلو أراد ذلك الإنسان المحسن الاستقراض من المحسن إليه فلا ريب أنّ لحاظ إحسانه السابق هو الذي يدعو إلى إقراضه؛ إذ جزاء الإحسان إحسان، فعلمه بإحسانه السابق شرط إقراضه لا نفس الإحسان السابق؛ ولذا لو تخيّله أنّه هو المحسن أيضاً يقرضه وإن لم يصادف أنّه المحسن إليه في السابق، بأن اشتبه هذا المقرض في تطبيقه، ولو غفل عن إحسانه السابق أيضاً لا يقرضه، فالشرط للإقراض في الحقيقة هو علمه بالإحسان لا نفس الإحسان.

وكذا الكلام بالإضافة إلى الأُمور المتأخّرة، مثلاً إذا كان يعلم أنّه لو أكرم زيداً اليوم فزيد يكرمه في التوسّط إلى السلطان في أمر من الأُمور المهمّة، فعلمه بذلك

---

(١) كفاية الأُصول: ١١٨ ـ ١١٩.

الأمر المتأخّر شرط إكرامه له لا نفس الأمر المتأخّر؛ ولذا قد لا يتوسّط له إلى السلطان مع تحقّق الإكرام منه لزيد، وقد يتوسّط وإن لم يكرمه، فنفس علمه هو الشرط لا ذلك الأمر المتأخّر، وحينئذٍ فهو مقارن، فليس متأخّراً ليلزم الإشكال، وتسميته بالشرط المتأخّر باعتبار أنّ المتأخّر طرف إضافته.

أقول: لا يخفى أنّ للحكم مقامين:

أحدهما مقام الجعل، والآخر مقام المجعول.

أمّا مقام الجعل: فهو مقام الإنشاء عند الآخوند ﷺ كأن يقول: «الخمر نجس» ومعلوم أنّ الحكم في هذا المقام مجعول بنحو القضيّة الحقيقيّة، فلا يفتقر إلى خمر في الخارج أصلاً. وهذا الحكم لا يرتفع إلّا بالنسخ.

وأمّا مقام المجعول: وهو مقام المنشأ والفعليّة عند الآخوند، فهو مقام وجود موضوع الحكم في الخارج كأن يتحقّق فرد من أفراد الخمر في الخارج فبتحقّقه يتحقّق الحكم في مرتبة الفعليّة، ولا يرتفع إلّا بارتفاع موضوعه في الخارج، فقد يعبّر عن موضوعه بموضوع الحكم كما في الخمر، وقد يعبّر عنه بشرط الحكم كما في الاستطاعة، وقد يعبّر عنه بسبب الحكم كما في الزوجيّة فإنّها سبب حلّية الوطء مثلاً، ولم نطّلع على السبب الباعث لتغيير هذه الأسماء بالإضافة إلى الموضوع الواحد. هذا كلّه في القضايا الحقيقية.

وأمّا الخارجية: فلا شرط لها إلّا قدرة المكلّف عليها، لفرض وجود موضوعها خارجاً والحكم فيها مفتقر إلى تصوّر المولى وغيره من مقدّمات العمل الاختياري ولا يتوقّف على شيء مربوط بالغير، لخروجه حينئذٍ عن كونه اختيارياً، ولا يعقل فيه الشرط المتأخّر، لكنّه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم.

إذا عرفت ما ذكرنا، فما ذكره الآخوند ﷺ ـ من كون الحكم من الأفعال الاختياريّة للحاكم فلابدّ من تصوّره بأطرافه، ولا يعقل تعليقه واشتراطه بأمر

غير اختياري، لخروجه به عن كونه اختيارياً[١] ـ متين جدّاً، إلّا أنّه إنّما يتمّ في القضايا الخارجيّة، لعدم توقّفها على موضوع، فالحكم فيها إنّما يتوقّف على تصوّر المولى لمصلحته وبقيّة مقدّمات الطلب. ويتمّ كلامه أيضاً في الحقيقيّة في مقام الجعل للحكم فقط، فإنّ المولى في مقام جعل الحكم لابدّ أن يتصوّر أنّ جعل هذا الحكم ذو مصلحة إلزاميّة فيجعله.

إلّا أنّ كلامنا إنّما هو في القضايا الحقيقيّة؛ لأنّه هو محطّ أنظار الفقهاء، والكلام فيها إنّما هو في الحكم في مقام المجعول، ومعلوم أنّ الحكم حينئذٍ دائر مدار تحقّق موضوعه وانعدامه، وتحقّق الموضوع وانعدامه أمران أجنبيّان عن المولى، مثلاً جعل الحكم الذي هو وجوب الحجّ على المستطيع أمر اختياري للمولى، فلابدّ من لحاظه بأطرافه والجزم بما فيه من المصلحة حتّى يجعله، ولكن مقام المجعول الذي هو مقام فعليّة الحكم تدور مدار موضوعها الذي هو المستطيع، فإن تحقّقت الاستطاعة بلغ الحكم مرتبة الفعليّة، فإن انتفت ارتفعت حينئذٍ فعليّته، وهكذا بقيّة الموضوعات.

ونظير ذلك في أفعالنا باب الوصيّة، فإنّ الموصي يلحظ انقسام ثلثه مثلاً إلى الإطعام وبناء المساجد، فيجعله في ذلك، وهذا مقام الجعل. ثمّ مقام الفعليّة دائر مدار تحقّق موضوع الوصيّة وهو الموت، فمرادنا بشرط الحكم إنّما هو موضوعه، وهل يُعقل الحكم بكون الحكم فعليّاً مع عدم فعليّة موضوعه؟ بل كان موضوعه متأخّراً عن حصوله، فمثلاً قوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[٢] فبجعل هذا الحكم لا يكون الإنسان مالكاً لشيء؛ لأنّ صِرف جعل هذا الحكم لا يوجب الملكيّة، بل إنّ الملكيّة التي هي الحكم الوضعي دائر مدار موضوعه وهو التجارة عن تراض، فكما لا يعقل تحقّق الملكيّة قبل تحقّق التجارة عن تراض، لا يعقل تحقّقها

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ١١٩.

(٢) النساء: ٢٩.

بصِرف التجارة بلا تحقّق التراضي كما في الفضولي، فكيف يحكم بتحقّق الملكيّة قبل تحقّق التراضي الذي هو بعض موضوعها؟

ومن هنا التزم الميرزا ﷺ باستحالة الشرط المتأخّر للحكم، وحكم بكون الأخبار الواردة في صحّة بيع الفضولي التي ظاهرها الكشف عن تحقّق الملكيّة من حين العقد إذا تعقّبته الإجازة مفيدة للكشف الحكمي لاستحالة الكشف الحقيقي عنده[١]؛ لأنّه نظير الحكم بتحقّق المعلول قبل تحقّق علّته، فإنّ الحكم بالإضافة إلى موضوعه كذلك، فإنّ الحكم متفرّع على موضوعه تفرّعَ المعلول على علّته.

فيقع الكلام في أنّ قيود الموضوع هي كالموضوع في استحالة تحقّق الحكم قبله، أم أنّ قيود الموضوع يمكن أن يتحقّق الحكم قبلها بمجرّد تحقّق ذات الموضوع؟ وقد أصرّ الميرزا النائيني ﷺ على الأوّل كما ذكرنا، فحكم ﷺ باستحالة الشرط المتأخّر، وحكم بالكشف الحكمي في الفضولي لاستحالة الكشف الحقيقي[٢].

والظاهر إمكان الشرط المتأخّر، بيان ذلك: أنّ القضايا الحقيقيّة تحتاج إلى فرض وجود الموضوع، ولكنّها لا تقتضي وجوده المقارن، بل يجوز أن يُفرض متقدّماً كما في من استطاع وعصى فلم يحجّ، فإنّه لا ريب في وجوب الحجّ عليه، مع أنّ شرط وجوب الحجّ عليه فعلاً استطاعته السابقة المنضمّة إلى عصيانه. وكذا موضوع وجوب قضاء الصوم هو الحائض التي فاتها الصوم، كما يجوز أن يفرض متأخّراً كما وقع في جملة من الموارد بحسب دلالة دليله كما في إرث الحمل، فإنّه يرث مشروطاً بسقوطه حيّاً، فسقوطه حيّاً شرط للإرث من حين موت المورّث؛ ولذا تكون النماءات المتخلّلة له أيضاً. وكما في إرث المسلمين من الورثة مال مورّثهم مشروطاً بعدم إسلام الوارث الكافر قبل القسمة، وإلّا فيختصّ بالإرث أو يشاركهم، ولابدّ

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٢) انظر منية الطالب ٢: ٦٤، والمكاسب والبيع ٢: ٨١ ـ ٨٥.

من أن يكون من قبيل الشرط المتأخّر أمر التدريجيّات، فإنّ وجوب التكبير في الصلاة ـ مثلاً ـ مشروط ببقاء قدرة المصلّي إلى السلام، فالقدرة على السلام شرط متأخّر لوجوب التكبير، لفرض ارتباطيّة الأجزاء وكون وجوبها ضمنيّاً لا استقلاليّاً.

نعم، يبقى الكلام في مسألة إجازة الفضولي وأنّها بمَ تفي أدلّتها؟ فهل تفي بالكشف أم بالنقل؟ ولكنّه كلام في مرحلة الإثبات بعد الفراغ عن الإمكان في مرحلة الثبوت، فيقع الكلام حينئذٍ فيما يستفاد من الأدلّة بخصوص المقام.

فنقول: إنّ ظاهر الآية المباركة وهي قوله تعالى: ﴿**لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾[1] أن يكون الحكم بالملكيّة موقوفاً على أن يتحقّق الموضوع بتمام قيوده كما في الصرف والسلم الموقوف تحقّق الملكيّة فيهما على قبض العوضين أو خصوص الثمن، فينبغي أن يكون تحقّق الرضا بعد ذلك موجباً لتحقّق الملكيّة من حين تحقّق الرضا؛ إذ لا يصير العقد منسوباً إليه إلّا بعد تحقّق الرضا منه، فلابدّ من أن يلتزم بكون الإجازة اللاحقة ناقلة كما في القبض في الصرف والسلم. ولكن بما أنّ الإجازة والرضا المتأخّر من الصفات النفسيّة الحقيقيّة ذوات الإضافة، ضرورة أنّ الرضا لابدّ من أن يتعلّق بشيء مرضيّ به، والشيء المرضيّ به هو الملكيّة السابقة، وحينئذٍ فهذا هو الفارق بين الإجازة في العقد الفضولي حيث تكون الإجازة فيه كاشفة، وبين القبض في الصرف والسلم حيث لم يتوهّم أحد فيهما الكشف أصلاً، فإنّهما لم يتعلّقا بأمر سابق كما في الإجازة، فإذا أمضى الشارع الرضا اللاحق فمقتضى الرضا اللاحق هو ترتّب آثار الملكيّة من حين صدور العقد، ضرورة أنّ الرضا بالعقد صيّر العقد منتسباً إلى المجيز من حين صدوره وتحقّقه. وحينئذٍ فمقتضى ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ ترتّب الآثار عليه من حينه، أي من حين صدور العقد.

---

(١) النساء: ٢٩.

وليس ما ذكرناه كشفاً حكميّاً كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري[١] وتبعه عليه الميرزا النائيني[٢] ـ قدس سرّهما ـ بل هو كشف حقيقي كما قرّرنا.

فتلخّص إمكان الكشف الحقيقي، وعليه تنزل حينئذٍ الروايات بلا توقّف، مثل الرواية الواردة في إجازة أحد الزوجين بعد بلوغ نكاح الزوج الثاني الميّت[٣] فإنّ الإمام عليه السلام حكم باستحلافه وتوريثه، ولا معنى له إلّا أنّه حكم بالزوجيّة حين الحياة. وكذا قوله صلى الله عليه وآله: «بارك الله لك في صفقه يمينك»[٤].

بقي الكلام في أُمور ربّما تورد على الكشف الحقيقي.

فمنها: ما ذكره الشيخ الأنصاري[٥] وأصرّ عليه الميرزا النائيني رحمه الله[٦] وهو أنّ العقد إنّما أفاد الملكيّة الغير المقيّدة في زمان، فالإجازة أيضاً إجازة لذلك العقد، فلا يلزم أن تكون موجبة للنقل من حين صدور العقد، لعدم التقييد.

والجواب بالنقض أوّلاً بالإجازة، فإنّها تقع مقيّدة بالزمان فتحقّق الإجازة بعد ذلك لابدّ من كونها كاشفة. مثلاً إذا وقع عقد الإيجار للدار في أوّل شهر محرّم الحرام وفي شهر صفر تحقّقت الإجازة، فهل يحكم بكون المستأجر مالكاً للمنفعة من حين الإجازة أم من حين صدور العقد؟ وهل يلتزم أحد بكونه حينئذٍ انتقل إليه ملك المنفعة؟ كلّا! لأنّ العقد إنّما وقع بالتمليك من أوّل محرّم والرضا ـ كما تقدّم ـ رضا بما وقع من العقد، فيُنسب العقد بشؤونه إلى المجيز.

---

(١) المكاسب ٣: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

(٢) منية الطالب ٢: ٦٤، والمكاسب والبيع ٢: ٨١ ـ ٨٥.

(٣) الوسائل ١٧: ٥٢٧، الباب ١١ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث الأوّل.

(٤) المستدرك ١٣: ٢٤٥، الباب ٢٨ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث الأوّل.

(٥) المكاسب ٣: ٤٠٣.

(٦) انظر المكاسب والبيع ٢: ٧٧ و ٨٧، ومنية الطالب ٢: ٥٤.

وثانياً: أنّ العقد وإن لم يقيّد الملكيّة بالزمان السابق فهو أيضاً لم يقيّدها بالزمان اللاحق أيضاً، وبما أنّ الإهمال في الواقع مستحيل فهو مطلق بالإضافة إلى الزمان، فالمنشأ بالعقد هو الملكيّة المطلقة الشاملة لحال الإنشاء، فإذا أُجيزت من المالك انتسبت تلك الملكيّة المطلقة الشاملة إليه.

نعم، الإجازة مقارنة لإمضاء الشارع، ولكنّ الممضى هو المنشأ بالعقد، فافهم.

ومنها: أنّ المال قبل الإجازة إن كان ملكاً للمشتري فمعناه: أنّ الإجازة ليست شرطاً، وإن كانت ملكاً للبائع فكيف بالإجازة تنقلب فتكون ملكاً للمشتري؟ وهل يمكن في آنٍ واحد اتّصاف المال الواحد بكونه ملكاً لشخصين؟

والجواب: أنّا نختار الثاني ونقول بأنّها قبل الإجازة ملك البائع وبعدها تكون من حين العقد ملكاً للمشتري، ولا مانع من تعلّق الاعتبار الذي هو الملكيّة لشيء في زمان واحد لشخصين إذا تغاير زمان اعتبار المعتبر، ضرورة أنّه لا مانع من تصوّر وجود زيد يوم الجمعة فيه، ثمّ تصوّر عدم زيد يوم الجمعة في يوم السبت واعتبار الملكيّة كالتصوّر قائم بنفس الاعتبار.

ومنها: أنّه لو جاز ذلك لجاز بيع زيد في هذا اليوم داره قبل سنة ولا قائل بجوازه.

والجواب: أنّه ممكن ولكن لا دليل على وقوعه، بخلاف إجازة الفضولي.

وبالجملة، فإن دلّ الدليل عليه لقلنا به كما قلنا بالفضولي، ولكن لا دليل عليه، فلذا لم يقل أحد به.

ثمّ لا يخفى أن الشرط المتأخّر للحكم قد يكون الحكم فيه موجوداً ولكنّه مربوط بالشرط المتأخّر، كما في مثل الواجبات التدريجيّة، فإنّ وجوب التكبيرة للصلاة موجود فعلاً غير أنّه مشروط ببقاء الحياة والقدرة إلى زمان التسليم، وقد لا يكون الحكم موجوداً وإنّما يوجد في ظرفه عند تحقّق الشرط المتأخّر عنه، كما في مثل إجازة المالك، فإنّ المال قبل إجازة المالك باقٍ على ملكه،

وبتحقّق الإجازة ينقلب هذا المال في ذلك الزمان الذي كان محكوماً بكونه ملك زيد عن كونه ملك زيد المجيز إلى كونه ملك عمرو المشتري من الفضولي. وكون المال الواحد في الزمان الواحد ملكاً لشخصين لا يضرّ إذا تغاير زمان الاعتبار وإن اتّحد زمان المعتبر؛ لأنّه من الاعتباريّات. وهذا جائز في الأُمور الحقيقيّة ذات الإضافة فضلاً عمّا هو من الاعتبارات الصِرفة، فإنّك تكون يوم السبت جاهلاً بقيام زيد يوم الجمعة وفي يوم الأحد تكون عالماً بقيامه يوم الجمعة، ولا محذور في ذلك أصلاً. هذا تمام الكلام في الشرط المتأخّر.

في الوجوب المطلق والمشروط

لا ريب في كون الواجب المطلق والمشروط من الأُمور التي ليس فيها اصطلاح خاصّ للأُصوليّين، وإنّما هما بمعناهما اللغوي استُعملا عندهم، فالواجب المطلق بمعنى: الملزم به الغير المقيّد بشيء، والمشروط يعني: المقيّد بشيء. وحينئذٍ فلا معنى لإطالة الكلام في تعريفهما؛ لأنّ التعاريف إنّما هي لشرح الاسم والاسم معلوم من اللغة. كما أنّ وصف الإطلاق والاشتراط أمر إضافيّ، فيجوز أن يكون المطلق بالإضافة إلى شيء مشروطاً بالإضافة إلى شيء آخر، والمشروط مطلقاً بالإضافة إلى شيء آخر، وإلّا فلو أُريد بالمطلق ما لا يتوقّف على شيءٍ لم يكن له مصداق واحد، إذ كلّ واجب لابدّ أن يتوقّف على وجود موضوعه وعلى حياة المكلّف وقدرته وعقله.

ومعلوم أيضاً: أنّ التعبير في المقام بالواجب المطلق والمشروط مسامحة؛ إذ الوجوب هو الذي يكون مطلقاً أو مشروطاً، فالتعبير بالواجب إنّما هو من قبيل الوصف بلحاظ المتعلّق، أي الواجب الذي يكون وجوبه مطلقاً أو مشروطاً، أو أنّ المراد الواجب بما أنّه متّصف بالوجوب لا ذاته.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الشرط يكون شرطاً للتكليف لا للمكلّف به، ويختصّ الوجوب بالذكر من باب المثال، وإلّا فالاستحباب كذلك، والكراهة والتحريم

كلّ منها قد يكون مطلقاً وقد يكون مشروطاً. والشرط يلزم أن يكون راجعاً إلى نفس الوجوب لا إلى ذات الواجب؛ لأنّه هو ظاهر الجملة الشرطيّة، فإنّ قوله: «إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة»[١] يقتضي توقّف الوجوب على الزوال؛ لأنّ مفادها تعليق الجزاء على الشرط والجزاء هو الوجوب لا الواجب.

وقد نُسب إلى الشيخ الأنصاري ﷺ دعوى لزوم كون الشرط شرطاً للواجب ذاته[٢]. وقد نقل النائيني ﷺ عن السيّد الشيرازي الكبير تكذيب هذه النسبة[٣]. ويؤيّده أنّ الشيخ في المكاسب في تعليق البيع استدلّ على عدم جواز البيع المعلّق بالإجماع على عدم جوازه[٤]. ولو كان بانياً على استحالته لنفاه بالاستحالة. كما يظهر أيضاً أنّه قائل بالشرط لنفس الوجوب من موارد أُخر.

وكيف كان، فيقع الكلام في أصل المطلب ـ وإن لم يقل به الشيخ الأنصاري ﷺ ـ فقد زُعم رجوع القيد إلى المادّة لأمرين: أحدهما استحالة رجوعه إلى الهيئة، الثاني لزوم رجوعه إلى المادّة.

ولا يخفى أنّ رجوعه إلى المادّة ليس بنحوٍ يجب تحصيله بل بنحوٍ لا يجب وإنّما هو على تقدير اتّفاق حصوله، ضرورة أنّ جملة «إن جاءك زيد فأكرمه» لا يحتمل فيها إيجاب مثل هذا الشرط ولو في غير هذا المثال، مثل «إن دخلت السوق فاشتر اللحم» بل استعمال هذه الجملة في طلب ذلك غلط قطعاً.

---

(١) الوسائل ١ : ٤٨٣، الباب ١٤ من الجنابة، الحديث ٢، وفيه: إذا دخل الوقت وجب ....

(٢) انظر كفاية الأُصول: ١٢٢، وأجود التقريرات ١ : ١٩٣.

(٣) أجود التقريرات ١ : ١٩٤.

(٤) المكاسب ٣ : ١٦٣.

أمّا الكلام في استحالة رجوع القيد إلى الهيئة : فقد ذكر أنّ مفاد الهيئة معنى حرفيّ والمعنى الحرفيّ غير قابل للإطلاق والتقييد. وهذه العبارة تحتمل معنيين* :

أحدهما : ما استفاده صاحب الكفاية ﷺ كما يظهر من جوابه ﷺ وملخّصه : أنّ المعنى الحرفي بما أنّ الموضوع له خاصّ فهو جزئي والجزئي غير قابل للإطلاق والتقييد، فلابدّ من الالتزام بإرجاع القيد إلى المادّة[1] فإن كان مراد الشيخ ـ على تقدير صحّة النسبة ـ هو هذا، فالجواب عنه بأُمور :

أحدها : أنّ هذا إنّما يتمّ حيث يكون الوجوب مستفاداً من الهيئة. أمّا لو استفيد من معنى اسمي كما ورد في قوله ﷺ : «إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة» فلا يتمّ، ضرورة كونه حينئذٍ معنى اسميّاً كليّاً قابلاً للإطلاق والتقييد.

ثانيها : أنّ المعنى الحرفي كلّي ـ كما ذكرنا ـ لا جزئي، فهو من حيث الكلّية كالمعنى الاسمي قابل للإطلاق والتقييد.

ثالثها : أنّا لو سلّمنا كونه جزئياً فإنّ الجزئي قابل للإطلاق والتقييد من حيث الحالات وإن لم يكن قابلاً من حيث الأفراد لكونه جزئيّاً حقيقيّاً.

رابعها : أنّه لو سلّمنا عدم قابليّته للتقييد حتّى من حيث الحالات، إلّا أنّ الإطلاق والتقييد الذي هو بمعنى الإرسال والتضييق هو الذي يكون مستحيلاً في الجزئي.

أمّا الإطلاق والتقييد الذي هو بمعنى التعليق والربط لا يستحيل في الجزئي أصلاً، ومقامنا من قبيل الثاني، فإنّ المراد بكونه مطلقاً : كونه غير مربوط بشيء،

(*) لا يخفى أنّ عبارة التقريرات لو كانت بهذا النصّ لاحتمل فيها المعنيان، ولكن عبارتها صريحة فيما استظهره صاحب الكفاية ﷺ فلا مجال حينئذٍ لاحتمال النائيني ﷺ أصلاً فلاحظ. (الجواهري).

(١) كفاية الأُصول : ١٢٢ ـ ١٢٣.

وبكونه مقيّداً: كونه مربوطاً بشيء، والجزئي قابل لذلك، فإنّ زيداً ـ مثلاً ـ قد يكون وجوده مربوطاً بأمر وقد لا يكون وجوده مربوطاً بأمر مثلاً. على أنّ الوجوب الذي هو اعتبار شيء على ذمّة المكلّف ليس من مفاد الهيئة التي هي معنى حرفي بل هو مستفاد من حكم العقل بالمحبوبيّة وعدم الترخيص في الترك، فافهم فتأمل.

المعنى الثاني: لما يحتمله عبارة الشيخ الأنصاري ﷺ ما احتمله الميرزا النائيني ﷺ[1] وملخّصه: أنّ المعنى الحرفي بما أنّه غير ملحوظ استقلالاً وإنّما يلحظ آلة فهو غير قابل للإطلاق والتقييد، لافتقارهما إلى لحاظ استقلالي وهو مفقود في المعاني الحرفيّة. وهذا التقريب لا يفرق فيه بين أن يكون الحروف الموضوع له فيها خاصّاً أو عامّاً، كما هو واضح.

والجواب أوّلاً: أنّ المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي قابل للّحاظ استقلالاً، فإنّ المخبر قد يخبر عن خصوص مؤدّى المعنى الحرفي، كما إذا أخبر زيد عمراً بكون بكر عندهم على السطح مع كون عمرو عالماً بكونه عندهم، إلّا أنّه لا يدري بكونه على السطح، فأراد المخبر إخباره بهذه الخصوصيّة. وقد تقدّم الكلام في ذلك مفصّلاً في المعنى الحرفي، وذكرنا أنّ ما ذكروه من كون المعنى الحرفي غير قابل للّحاظ الاستقلالي غير تامّ، بل هو قابل لذلك كالمعنى الاسمي، وذكرنا الفرق بينهما وأنّه ذاتي لا من جهة اللحاظ، فراجع.

وثانياً: لو سلّمنا كون المعنى الحرفي غير قابل للّحاظ الاستقلالي، فلا يلزم أن لا يكون قابلاً للإطلاق والتقييد؛ إذ حينئذٍ بعد تعلّق اللحاظ به يكون غير قابل، ولكنّه قابل قبل تعلّق اللحاظ به، فإنّ الملحوظ ذاتاً لا يخلو من أن يكون مطلقاً أو مشروطاً في الواقع.

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٩٥.

وثالثاً: أنّه أخصّ من المدّعى؛ إذ هو خاصّ بما إذا أُفيد الوجوب بالهيئة، لا بما إذا أُفيد بمعنى اسمي كما في قوله: «إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة».

وربما ذُكر محذور ثالث لعدم جواز إرجاع القيد إلى الهيئة. وقد ذكره الآخوند ﷺ بلفظ «إن قلت»[1] وملخّصه: أنّ الإيجاب يعني إنشاء الوجوب بالفعل، فإن كان الوجوب المنشأ فعليّاً ثبت المطلوب ولابدّ من إرجاع القيد حينئذٍ إلى المادّة، وإن كان الوجوب بعد تحقّق الشرط ـ كما هو مقتضى إرجاع القيد إلى الهيئة ـ فيلزم تخلّف الوجوب عن الإيجاب، وهو على حدّ تخلّف الوجود عن الإيجاد محال.

وقد أجاب الآخوند عنه بأنّ الإنشاء على تقديرٍ كالإخبار به بمكانٍ من الإمكان، وحينئذٍ فلو تحقّق الوجوب قبل تحقّق الشرط لزم التخلّف؛ لأنّ المفروض أنّ الإيجاب كان على تقديرٍ، فيكون الوجوب أيضاً على تقديرٍ، فيلزم تقدّم الوجود على الإيجاد[2].

ولا يخفى ما فيه، فإنّ الإخبار على تقديرٍ ممكن؛ لأنّه إخبار عن أمر واقع في الخارج فتقول: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» إلّا أنّ الإنشاء بما أنّه إيجادي على مقتضى كلامهم ويوجد معناه به، فلا يعقل حينئذٍ أن يتحقّق الإيجاد ويتأخّر الوجود.

نعم، لو فُرض إمكانه كان تقدّمه على زمان الشرط مستحيلاً كما ذكر، لكنّ الكلام في الإمكان، فافهم.

وحينئذٍ فالجواب عن الإشكال أن يقال: إنّ الإنشاء ليس أمراً إيجاديّاً يوجد به مؤدّاه، بل هو كالإخبار في كونه مبرزاً لأمر نفساني، وهو كونه في مقام قصد الحكاية عمّا في نفسه، ففي الإخبار إنّما تفيد الجملة الخبريّة كونه بصدد الإخبار، ولا تفيد ثبوت النسبة في الخارج كما هو المشهور على الألسنة؛ ولذا لو أخبر بعدم وجود

(١ و ٢) كفاية الأُصول: ١٢٣.

الصانع لا تحقّق تلك النسبة في الخارج وإنّما يستفاد منه كونه في صدد الإخبار بذلك فيحكم بكفره مثلاً، فإذا أنشأ الجملة الإنشائيّة فإنّما يدلّ إنشاؤه على كونه بصدد إخباره عن نفسه أنّه اعتبر الشيء الفلاني على ذمّة المكلّف.

نعم، فرق بين الإخبار والإنشاء، وهو كون الإخبار له متعلّق خارجي يتّصف بالصدق والكذب بلحاظه، أمّا هذا فليس وراء ما في النفس شيء أصلاً، فإذا كان الإنشاء إخباراً عمّا في نفسه وقد قدّمنا، أنّ الوجوب هو اعتبار شيء في ذمّة المكلّف، فإذا أنشأ فقد أبرز ذلك الاعتبار النفساني* ومعلوم أنّ الاعتبار ـ يعني اعتبار كون شيء على ذمّة المكلّف ـ قد يكون مطلقاً على جميع التقادير، وقد يكون معلّقاً على تقدير كالإخبار. وتخلّف الاعتبار عن المعتبر ليس محالاً، بل هو كتخلّف التصوّر عن المتصوّر، وهو أمر ممكن؛ إذ يجوز أن يتصوّر الإنسان الآن ذهابه إلى مكّة بعد شهر مثلاً.

وإذا أردت توضيح ذلك فلننظر لكلّ من الواجب المطلق والمعلّق والمشروط مثالاً اعتباريّاً عقلائيّاً، فإنّ زيداً ـ مثلاً ـ قد يملّك عمراً داره فعلاً بهبته إيّاه، فالملكيّة التي هي أمر اعتباري اعتبرت الآن، فالدالّ على الاعتبار هو الهبة وهي موجودة بالفعل، والمدلول أيضاً وهو الملكيّة أيضاً موجودة، والدلالة وهي اعتبار هذا الواهب أيضاً موجود بالفعل. وقد يملّك زيد عمراً منفعة داره بعد سنة كما لو آجرها إيّاه بعد سنة، فالاعتبار لملكه المنفعة بعد سنة موجود بالفعل، والمعتَبر وهي الملكيّة لها أيضاً موجودة بالفعل؛ ولذا لو مات عمرو انتقلت منفعة الدار إلى وارثه وإن كان زمن الملكيّة متأخّراً.

(*) فإذا قال المولى: «صلّ» مثلاً، فقد أبرز اعتبار الصلاة على ذمّة المكلّف فالإبراز فعلي، والاعتبار فعلي، لكن متعلّق الاعتبار ـ وهو لزوم شيء على ذمّة المكلّف ـ قد يكون مطلقاً كما في المثال، وقد يكون معلّقاً كما في: حجّ إن استطعت.

وقد يتحقّق الاعتبار والمعتبر بعدُ موقوفٌ على شيء آخر كالوصيّة، فإنّ اعتبار ملكيّة الوصيّ للمال الموصى له به متحقّق فعلاً، إلّا أنّ المعتبر وهو الملكيّة لا تحصل إلّا بعد موته الذي يتأخّر عن الوصيّة عشر سنين مثلاً، فالأوّل مثال الواجب المطلق، والثاني مثال المعلّق، والثالث مثال المشروط. وبما أنّ الوجوب عبارة عن الاعتبار ـ كما ذكرنا ـ فجواز هذه الأُمور الاعتباريّة تقتضي جوازه أيضاً، فافهم.

ثمّ إنّه قد ذكر الميرزا النائيني ﷺ وجهاً ثالثاً لرجوع القيد[1] فإنّه بعد أن ذكر أنّ رجوع القيد إلى المادّة خلاف ظاهر الجملة التعليقيّة، ورجوعه إلى الهيئة محال ـ لكونها جزئيّات أو لكونها غير ملحوظة استقلالاً ـ زعم أنّ القيد راجع إلى المادّة المنتسبة، بدعوى أنّ الجملة الشرطيّة إنّما وضعت لتعليق جملة على جملة، فنتيجة الجملة يكون هو المعلّق، فالقيد راجع إلى نتيجة الجملة.

والجواب عمّا ذكره ﷺ: أنّ تعليق مفاد المادّة المنتسبة ليس أمراً آخر غير تعليق الوجوب، فإنّ قولنا: «صلّ» لها عبارتان، فتارة نقول: مفادها وجوب الصلاة، وأُخرى نقول: مفادها اتّصاف الصلاة بالوجوب، فليس ما ذكره إلّا تغييراً للعبارة، ضرورة كون القائل برجوع القيد إلى الوجوب إنّما يقول برجوعه إلى الوجوب المنتسب إلى الصلاة في مثل «إذا زالت الشمس فصلّ» مثلاً، لا إلى الوجوب المنتسب لأمر آخر، فإنّ ذلك لا يعقل أن يصدر من أحد.

وثانياً: أنّ مفاد الجملة إنّما هو مفاد المادّة والهيئة معاً، فإذا لم يجز رجوع القيد إلى الهيئة نفسها فكيف يجوز رجوعه إلى معنى مشتمل على معنى الهيئة. وبالجملة، فظاهر كلامه ﷺ لا محصّل له.

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٩٣ ـ ١٩٤.

الدليل الثاني الذي ذكره الشيخ الأنصاريﷺ[١] للزوم كون القيد قيداً للمادّة لُبّاً: أنّه ذكر أنّ الإنسان إذا تصوّر شيئاً، فإمّا أن يطلبه أو لا يطلبه، لا كلام على الثاني؛ لأنّها حينئذٍ سالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لا طلب كي يقال إنّه مطلق أو مشروط.

وعلى الأوّل فإمّا أن يطلبه على جميع تقاديره أو على تقدير خاصّ، لا كلام على الأوّل؛ إذ يكون وجوبه مطلقاً، فلا قيد كي يتنازع في رجوعه إلى المادّة أو الهيئة.

وعلى الثاني فإمّا أن يكون ذلك التقدير أمراً اختيارياً أو لا.

وعلى الأوّل إمّا أن يكون مورداً للتكليف أم لا. وجميع هذه التقادير في هذا الحصر العقلي القيد فيها راجع إلى المادّة، فأين يكون رجوع القيد إلى الهيئة كما ذكرت؟

وظاهر الآخوندﷺ تسليم ما ذكره في هذا الحصر[٢] إلّا أنّه سلّم في كون الحكم من ناحية المقتضي كما ذكره الشيخ، إلّا أنّه ادّعى أنّه ربما يحصل مانع يمنع تأثير المقتضي للحكم، فزعم أنّ الواجب المشروط كلّه ممّا اقترن مقتضيه بالمانع من الطلب الفعلي، فعلّق الطلب فيه على حصول الشرط.

ثمّ قال: هذا بناءً على تبعيّة الأحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح، وأمّا على تقدير كون المصالح في المأمور به والمنهيّ عنه فيشكل.

ثمّ ذكر أنّ ذلك في المأمور به الواقعي لا الظاهري، ومنع عن فعليّة الواقعي، ونظّر له بعدم فعليّة كثير من الأحكام في أوّل البعثة، بل وفي زماننا هذا إلى ظهور القائم، مع كون حلال محمّد ﷺ حلالاً إلى يوم القيامة... الخ[٣].

---

(١) مطارح الأنظار ١: ٢٦٧.

(٢) كفاية الأُصول: ١٢٢.

(٣) المصدر السابق: ١٢٤.

أقول: لا يخفى أنّ ظاهر كثير من الواجبات المشروطة أنّ المقتضي فيها غير موجود، كما في عدم تكليف الطفل حتّى يبلغ وحتّى يعقل المجنون، فلا مقتضي للتكليف قبل ذلك، لا أنّه مقرون بالمانع، وفي مثل الحائض لا مقتضي للأمر بالصلاة... وهكذا.

فأمّا الأحكام التي ذكرها، فيمكن أن يكون عدم تشريعها لعدم المقتضي. ويمكن أن يكون لوجود المانع ـ والله أعلم ـ إذ لا علم لنا بالمغيّبات، فمن الجائز أن يكون حالنا بالإضافة إلى الكُمّل الذين يوجدون في زمن الحجّة ـ عجّل الله تعالى فرجه الشريف ـ حال الصبيّ بالإضافة إلى البالغ؛ لكون المؤمنين حينئذٍ في أعلى درجات الكمال الديني.

وقد ذكر الميرزا النائيني ﷺ في مقام الجواب عمّا ذكر في التقريرات منسوباً إلى الشيخ الأنصاري: أنّه كما يمكن أن يتصوّر الإنسان الشيء فيشتاقه الآن، كذلك يمكن أن يتصوّره فيشتاقه على تقديرٍ كما يشتاق الإنسان الغير الضمآن الماء على تقدير العطش فيوجبه على تقديرٍ، بمعنى أن يكون الوجوب مشروطاً بوجود ذلك التقدير[1].

ولا يخفى أنّ ما ذكره ﷺ غير تامّ أيضاً؛ إذ الموجودات ليس لها وجودان: أحدهما مطلق، والآخر على تقديرٍ؛ ضرورة أنّه إن وُجدت أسبابه وجد وإن فُقدت أسبابه لم يوجد، أمّا الوجود على تقديرٍ فلا أصل له كليّة. نعم، الوجود الاستعدادي موجود من الموجودات كما في النواة، فإنّ استعدادها لأن تكون شجرة متحقّق بالفعل وليس على تقديرٍ، وحينئذٍ فإن تمّت مقدّمات الشوق تحقّق بالفعل وإن لم تتحقّق لم يتحقّق.

فالتحقيق في الجواب أن يقال إنّ عندنا في مقام الطلب أُموراً ثلاثة: أحدها الشوق، والثاني الإرادة، والثالث الطلب.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

أمّا الشوق : فالحقّ أنّه كما ذكره الشيخ ﷺ من كونه موجوداً بالفعل في جميع الصور ومتعلّقه الفعل أيضاً، إلّا أنّه لا يلزم منه فعليّة الحكم كما قدّمنا ذلك ومثّلنا له بالوصيّة، فإنّ الشوق من الصفات والحكم من الأفعال.

وأمّا الإرادة : والمراد بها إعمال الإنسان قدرتَه في ما يشتاقه؛ لأنّها على ما استفدناه من الأخبار أنّها صفة فعل لا صفة ذات، فلا تتعلّق إلّا بما يكون فعلاً من أفعاله، كأن يمدّ يده فيشرب الماء. ولا يُعقل تعلّقها بفعل الغير كلّية كما لا يُعقل تعلّقها بالفعل المتأخّر ولو لنفسه أيضاً؛ ضرورة أنّه لا معنى للتحريك نحو الأمر المتأخّر.

وأمّا الطلب : الذي هو بمعنى الإيجاب الذي هو عبارة عن اعتبار الفعل على ذمّة المكلّف، فالاعتبار وإن تحقّق بالفعل، إلّا أنّ المعتبر الذي هو الوجوب لا يلزم أن يكون بالفعل؛ ضرورة عدم ملازمة فعليّة مقام الجعل لفعليّة المقام المجعول كما تقدّم في الوصيّة. وبيان عدم الملازمة : أنّ ذلك القيد المذكور المعبّر عنه بالشرط تارةً يكون محقّقاً لملاك ذلك المشروط وموجداً لمصلحته، بحيث إنّ المشروط بدونه لا مصلحة ولا ملاك فيه أصلاً. وأُخرى لا يكون كذلك، بل الفعل متّصف بالملاك والمصلحة، إلّا أنّ استيفاء تلك المصلحة موقوف على تحقّق هذا الشيء، ففي الثاني يكون الاعتبار والمعتبر فعليّاً ومتعلّق الاعتبار متأخّراً وهو الفعل، وفي الثاني[1] يكون الاعتبار فعليّاً، إلّا أنّ المعتبر الذي هو الوجوب يكون موقوفاً على حصول ذلك القيد؛ إذ بدونه لا ملاك حينئذٍ، فيستحيل أن يتحقّق وجوبه قبل حصول الشرط، فإذا كان مقام القيد على هذين النحوين، فالوجوب المشروط حينئذٍ ممكن ويكون القيد راجعاً إلى الهيئة كما قرّرنا. ولا يمكن أن يكون راجعاً إلى المادّة، للزوم فعليّة الوجوب حينئذٍ، والمفروض عدم المقتضي له؛ لعدم المصلحة حينئذٍ.

---

(١) كذا، والظاهر : في الأوّل.

وبالجملة، فقد اتّضح ـ بحمد الله ـ ممّا ذكرنا الفرق بين الوجوب المشروط والوجوب المعلّق وأنّ الأوّل من قبيل الوصيّة والثاني من قبيل الاستيجار لدار بعد سنة، ولا ريب في مغايرة كلّ منهما للثاني، من حيث إنّ الأوّل لا وجوب قبل حصول الشرط، بخلافه في المعلّق، فالوجوب فيه فعليّ وإن تأخّر زمان الوجوب.

وبعبارة أُخرى: الواجب المشروط يكون اتّصاف الفعل فيه بالمصلحة بعد تحقّق الشرط، بخلافه في المعلّق، فإنّ اتّصاف الفعل بالملاك والمصلحة بالفعل، ولكن استيفاء تلك المصلحة منوط بالقيد أو الشرط مثلاً.

ثمّ إنّ النزاع في وجوب المقدّمة وإن ذكر صاحب الكفاية أنّه لا يختصّ بمقدّمات الواجب المطلق، بل يعمّ المشروط بالإضافة إلى غير شرط الوجوب[1]، غير أنّ المقدّمة تتبع ذا المقدّمة في الإطلاق والاشتراط، إلّا أنّه لا ثمرة عمليّة فيه؛ إذ قبل تحقّق شرط الوجوب لا يجب تحصيل بقيّة المقدّمات وبعد حصوله يكون الوجوب مطلقاً، فما ذكره من كونها واجبة وتابعة في الإطلاق والاشتراط لذي المقدّمة صحيح، إلّا أنّه لا يثمر ثمرة كما قرّرنا.

نعم، على مذاق الشيخ من كون القيد راجعاً للمادّة يكون الوجوب فعليّاً فيجب مقدّماته. وأمّا شرط الوجوب فلا يجب على ما اخترناه؛ لعدم وجوب الواجب قبل وجوده، وبعد وجوده يجب الواجب حينئذٍ، ولا معنى لوجوبه حينئذٍ، للزوم تحصيل الحاصل.

وأمّا على مذاق الشيخ ﷺ فلا يجب أيضاً؛ إذ المفروض أنّه جعل الشيء واجباً على تقدير حصوله ومع حصوله كيف يطلب؟ وهل هو إلّا طلب الحاصل؟

---

(١) كفاية الأُصول: ١٢٠.

[المقدّمة المفوّتة]

بقي الكلام في شيء ذكره الميرزا النائيني ﷺ وهو أنّ المقدّمة التي لا يتمكّن منها في زمان الواجب فهل يجب الإتيان بها قبل زمان الواجب أم لا؟ وهل يجب حفظها لو كانت موجودة أم لا[1]؟ وليعلم أنّ الوجوب المبحوث عنه في المقام ليس هو الوجوب المقدّمي؛ ضرورة عدم تحقّقه قبل وجوب ذي المقدّمة، إنّما الكلام في وجوب عقلي آخر وعدمه.

وهذا المطلب لم يتعرّض له الأُصوليّون غير الميرزا، وإنّما تعرّض له الفقهاء في بعض الموارد الخاصّة لا قاعدة كليّة، في ما لو كان عنده ماء قبل الوقت وعلم بعدم الماء بعد الوقت فهل يجب عليه حفظ الماء إلى ما بعد الوقت أم لا؟ وفي من استطاع في غير موسم الحجّ فهل يجب عليه إبقاء استطاعته إلى أيّام الموسم أم لا؟ وفي من عنده عصاً يتوكّأ عليها في الصلاة فهل يجوز له إتلافها قبل وجوب الصلاة عليه؟ وغيرها من الموارد الجزئية.

فنقول: أمّا إذا كان الوجوب فعليّاً والقيد إنّما هو للواجب فكان القيد شرطاً في استيفاء المصلحة لا ثبوتها، فلا ريب في وجوب المقدّمة فعلاً حينئذٍ، ولا ريب في ذلك، لكنّه لابدّ من دلالة الدليل على كون الواجب من قبيل الواجب المعلّق كما دلّ الدليل عليه في الحجّ، فإنّ المستطيع يجب عليه الحجّ بمقتضى الآية، ولكن زمان وقوع الحجّ متأخّر إلى أشهر الحجّ.

وبالجملة، فلابدّ من دلالة الدليل على كون الواجب معلّقاً ليكون الوجوب فعليّاً، فإنّ صِرف إمكان الواجب التعليقي لا يجدي في وقوعه.

ولا يخفى أنّ هذا خارج عن محلّ الكلام؛ إذ الكلام في الواجب المشروط الذي لم يكن وجوبه فعليّاً. وإن كان الوجوب مشروطاً فهو يقع على أنحاء.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢١٧.

وقبل الخوض في بيانها لابدّ من تقديم مقدّمة يتوقّف توضيح المرام عليها.

فنقول: إنّ قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» ذُكرت في كلام الاصحاب في مقامين:

أحدهما: في المباحث الكلاميّة في ردّ الأشاعرة الذاهبين إلى أنّ العبيد مجبورون على أعمالهم. فقد استدلّ الأشاعرة على كون الإنسان مجبوراً على أعماله بأنّ كلّ ما وجد في الخارج فهو واجب لتماميّة علّته، وكلّ ما لم يوجد فعدمه واجب ووجوده ممتنع لعدم علّته، فليس في الخارج ممكن أصلاً؛ إذ جميعها بين واجب الوجود أو ممتنع الوجود، فأين الفعل الممكن؟

وقد أجاب المحقّق الخواجه نصير الدين الطوسي والعلّامة[1] عن هذا الدليل بالقاعدة المزبورة، فإنّهم ذكروا أنّ هذا الوجوب والامتناع بالاختيار؛ ضرورة أنّ من أجزاء علّة الفعل الصادر في الخارج اختيار المكلّف لوجوده أو لعدم وجوده، وحينئذٍ فهذا الوجوب إنّما يتحقّق بالاختيار كما أنّ الامتناع إنّما تحقّق بعدم اختيار المكلّف له فالامتناع أيضاً بالاختيار، وهما لا ينافيان الاختيار، يعني لا ينافيان كون الفعل صادراً باختيار المكلّف وإرادته. والقاعدة في هذا المقام خارجة عن محلّ الكلام.

المورد الثاني من الموردين اللذين ذُكرت فيهما هذه القاعدة: الأُصول في مبحث الضدّ، لمناسبة مّا، فإنّهم ذكروا أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، مثلاً من ألقى نفسه من شاهق فهو في حال هُويّه غير قادر على حفظ نفسه، ولكن بما أنّ مقدّمته كانت مقدّمة اختيارية فامتناع الحفظ عليه حينئذٍ كان بالاختيار وهو لا ينافي الاختيار. وكذا شارب السمّ ورامي السهم قبل إصابته، كما هو واضح. وهذه القاعدة في المقام ثُلاثية الأقوال.

---

(١) انظر شرح التجريد: ٢٨٢ و ٣٠٧ و ٣١٤.

فالمشهور فيها : أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن كان ينافيه خطاباً، لقبح خطابه؛ لأنّه تكليف بغير المقدور، وحَسَن عقابه عقلاً.

وذهب أبو هاشم[١] الجُبّائي إلى أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً[٢]؛ لأنّه زعم أنّ قبح الخطاب بغير المقدور إنّما يتمّ إذا لم يكن المكلّف بنفسه سبباً له، وأمّا إذا كان المكلّف سبباً له فلا قبح فيه، فيجوز أن يقول المولى : «إذا صعدت إلى السطح فاجمع بين النقيضين» ولا يجوز أن يقول : «اجمع بين النقضين».

وذهب جماعة إلى أنّ الامتناع بالاختيار منافٍ للاختيار عقاباً وخطاباً. ولا ريب أنّ التدبّر يقتضي أن يقال بالقول الأوّل وإنّه منافٍ خطاباً لا عقاباً.

إذا عرفت هذه المقدّمة فالواجب المشروط تارةً يكون مشروطاً بشرط ليس له دخل في تحقّق ملاك المأمور به أصلاً، بل المأمور به واجد للملاك كان ذلك الشرط موجوداً أو لم يكن، وليسمّ هذا الشرط بالشرط العقلي.

وأُخرى يكون مشروطاً بشرط له دخل في تحقّق الملاك في المأمور به بحيث لولاه لا ملاك أصلاً.

فالأوّل كما في القدرة، فإنّها شرط عقلي للتكليف. وحينئذٍ فإن كان قادراً على المأمور به أو قيده فلا يجوز له تعجيز نفسه؛ لأنّ الملاك في المقام ليس مشروطاً بالقدرة، وتفويت الملاك الفعلي كتفويت المأمور به الفعلي قبيح عقلاً، فيجب عليه حفظ قدرته إن كانت أو تحصيلها إن لم تكن وإن لم يكن وجوب ذي المقدّمة فعليّاً؛ لعدم التفرقة عقلاً بين قبح ترك التكليف وترك الملاك الملزم الفعلي.

ومن ثَمّ حكم الفقهاء بوجوب تعلّم الصبيّ أُصول دينه عقلاً ليكون في أوّل أزمان بلوغه مؤمناً، بل يجب عليه أن يحفظ قدرته على الصلاة حال بلوغه لو فُرض علمه أنّه إن لم يحفظها من الآن لم يتمكّن عليها في ظرفها.

---

(١) كذا، والصواب : أبو عليّ.

(٢) البرهان في أُصول الفقه ١ : ٢٠٨، والمنخول : ١٢٩.

إنّما الكلام في أنّ هذا الحكم العقلي هل يستكشف به حكم شرعي يُسمّى بمتمّم الجعل ـ كما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1] ـ أم لا يستشكف به حكم شرعي؟ الظاهر هو الثاني؛ لأنّ استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي إنّما يكون حيث يستكشف العقل ملاك الحكم، كما في قبح الظلم حيث استكشف العقل أنّه يؤدّي إلى انعدام العالم بسبب تعدّي القويّ على الضعيف، فهنا يستكشف الحكم الشرعي من الحكم العقلي. أمّا حيث لا يدرك العقل إلّا العقاب وقبح الترك فلا يستكشف حينئذٍ الحكم الشرعي، ولا داعي له؛ لكفاية حكم العقل في ردع العبد عن تفويت الملاك.

ولا يخفى أنّ ما ذكرناه في المقام إنّما هو بعد إحراز كون الفعل ذا ملاك فعلي ملزم، وهذه الكبرى ـ وهي أنّ تفويت الملاك الملزم كتفويت الواجب الفعلي قبيح ـ مسلّمة ومتينة، إلّا أنّ الكلام في تحقّق صغراها؛ إذ ما هو المثبت لكون الصوم في وقته ذا ملاك ملزم حال العجز عنه؛ إذ لعلّ ملاكه موقوف على القدرة عليه في وقته، ولا يجب على العبد أن يصيّره ذا ملاك ملزم في ظرفه بحفظ القدرة عليه.

نعم، لو أحرز الملاك تمّ ما ذكر كما هو كذلك بالإضافة إلى حفظ بيضة الإسلام فلا يجوز للمكلّف أن يعجّز نفسه عن حفظها في الوقت المتأخّر الذي يجب فيه الحفظ. ولكن ثبوت ذلك ـ يعني الملاك في الجميع ـ يحتاج إلى علم الغيب، بل الظاهر من الفقهاء الجزم به حالة القدرة عليه في ظرفه في حصول الملاك، وإلّا لأوجبوا حفظ القدرة مع احتمال وجود الملاك؛ إذ حكم احتمال الملاك كاحتمال الخطاب منجّز لابدّ له من مؤمّن.

نعم، ذكروا في مبحث الضدّ أنّ قول المولى: «إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة» يستفاد منها بالمطابقة وجوب الصلاة وبالالتزام وجود الملاك وبالحكم العقلي وهو «قبح تكليف العاجز» بل والشرعي وهو «رفع ما لا يطيقون»

---

(١) راجع أجود التقريرات ١: ٢٢١ و ٢٢٩.

وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[١] يقيّد التكليف فيبقى الملاك على إطلاقه. وسيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في محلّه تبعيّة الدلالة الالتزاميّة، فإذا قُيّدت المطابقة بالحكم العقلي والشرعي بالقدرة قُيّد الالتزام بهما، فلا يبقى على إطلاقه حينئذٍ. ولزوم القضاء مع اختصاصه بما يُقضى من المؤقّتات إنّما هو لوجود ملاك أصل الفعل بعد انعدام ملاك الوقت.

وأمّا القسم الثاني: وهو ما كانت القدرة قيداً للملاك، فهي على أنحاء ثلاثة:

الأوّل: أن تكون القدرة آناً مّا ولو قبل زمان الواجب قيداً للملاك، وعليه فيجب إبقاء القدرة حينئذٍ أيضاً، لتحقّق الملاك بالقدرة آناً مّا، وتفويت الملاك كتفويت الخطاب في القبح. والجواب أنّه كبرى مسلّم، إلّا أنّ الكلام في الصغرى.

الثاني: أن تكون القدرة دخيلة في الملاك بعد تحقّق بعض المقدّمات، فيجوز تفويت القدرة قبل تحقّق ذلك البعض لا بعدها وقبل زمان الواجب. وقد مثّلوا لذلك بالحجّ، فإنّ القدرة قبل تحقّق الاستطاعة يجوز تفويتها لا بعدها. وهذا المثال يتمّ إذا قلنا باستحالة الواجب المعلّق ـ كما ذهب إليه الميرزا النائيني ﷺ[٢] ـ أمّا بناءً على إمكانه فعدم جواز التفويت لفعليّة الوجوب وإن تأخّر زمان الواجب، وحينئذٍ فهو أجنبيّ عن محلّ الكلام.

الثالث: أن تكون القدرة دخيلة في الملاك في زمان الواجب، فيجوز التفويت قبل ذلك قطعاً؛ ضرورة أنّ المكلّف بتفويته القدرة يُخرج نفسَه عن موضوع التكليف، فلا يكون مكلّفاً ولا مفوّتاً للملاك؛ لعدم تحقّق فعليّة الملاك في حقّه أصلاً.

وبالجملة، فهذه الأقسام وإن أمكنت في مقام الثبوت ويختلف الحكم باختلافها أيضاً، إلّا أنّ إثباتها غير ممكن فيجوز التفويت للقدرة في جميعها، فافهم وتأمّل.

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٠١ و ٢١٨.

ثمّ إنّ الميرزا النائيني ﷺ فرّق بين من كان عنده ماء قبل الوقت فلا يجوز إراقته إذا علم بعدم قدرته على الماء، وبين من كان متوضّئاً فيجوز له أن ينقض وضوءه وإن قطع بعدم الماء بعد ذلك[١].

وقد ذكر الأُستاذ السيّد أبو القاسم الخوئي ـ أيّده الله تعالى ـ أنّه سأله عن الفرق، فأسنده إلى الرواية وأنّ الإشارة إلى الرواية موجود حتّى في العروة[٢]، وبعد المراجعة اعترف ﷺ[٣] بعدم رواية تدلّ على ذلك والظاهر أنّه أشار إلى الرواية الموجودة الصحيحة الواردة في الرجل يجنب بإتيان أهله بعد دخول الوقت وهو يعلم أنّه لا يقدر على الماء بعد ذلك، فأجاز الإمام ذلك[٤] ولكنّه اشتباهاً تخيّل دلالتها في المقام.

بقي الكلام في أنّ التعلّم حكمه حكم بقيّة المقدّمات من عدم لزوم تحصيله قبل الوقت لمن علم بعدم التمكّن بعد الوقت عليه أم أنّ له حكماً خاصّاً؟ فنقول:

الكلام في التعلّم

والكلام في التعلّم يقع في ثلاثة موارد:

إذ قد يكون ترك التعلّم غير موجب لفوت المكلّف به ولا لفوت إحرازه، وقد يكون موجباً لفوت الإحراز فقط، وقد يكون موجباً لفوت المكلّف به.

أمّا الكلام في المورد الأوّل: وهو ما إذا لم يفت بترك التعلّم شيء لا الواقع المكلّف به ولا إحرازه، فالظاهر جواز ترك التعلّم حينئذٍ كما إذا كان الشخص

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٢٥.

(٢) راجع العروة الوثقى ١: ٤٧٥، مسألة ٢١ من أحكام التيمّم.

(٣) راجع أجود التقريرات ١: ٢٢٥، الهامش رقم ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٤: ٧٦، الباب ٥٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

لا يعلم أنّ تكليفه في السفر إلى أربع فراسخ هو القصر أم الإتمام وكان قادراً أن يستعلم حكم المسألة، ولكنّه لم يتعلّم فاحتاط فأتى بفرضين: أحدهما القصر والآخر الإتمام، فأحرز الواقع بذلك؛ لعدم اعتبار نيّة الوجه الجزميّة عنده. ولا قائل بحسب الظاهر بلزوم التعلّم في المقام؛ لأنّ القائل بوجوب التعلّم النفسي يقول بوجوبه النفسي لغيره لا لنفسه ليكون عقاب على تركه لذاته، والمفروض حصول الواقع وإحرازه أيضاً بالاحتياط. ومعنى وجوبه النفسي لغيره: أنّ وجوبه ليس ترشّحيّاً، بل بأمر صادر من المولى، وليس لأجل كون التعلّم كمالاً في نفسه بل لأجل العمل، فهو نظير ما إذا أراد المولى شرب الدواء فأمر عبده بشرائه فأمره حينئذٍ نفسي لغيره لا لنفسه، أي للشرب لا لنفس الشراء، فافهم.

وأمّا الكلام في المورد الثاني: وهو ما إذا كان ترك التعلّم موجباً لفوت الإحراز للامتثال، كما في دوران الأمر بين المحذورين الوجوب والحرمة، فإنّ الإتيان أو الترك مكلّف بهما، إلّا أنّه لو تعلّم حكمه لَعَلِمه، ولكنّه لم يتعلّم. أو تردّد الواجب بين أطراف كثيرة وكان غير قادر على فعل الجميع وقادراً أن يتعلّم حكمه بالسؤال، فالظاهر وجوب السؤال؛ لأنّ الواجب الواقعي لابدّ من إحرازه حيث يمكن وهو في المقام ممكن، فلو ترك التعلّم فاتّفق أنّ الذي أتى به غير الواجب كان للمولى عقابه على ترك الواجب، ولو اتّفق لحسن حظّه أنّه الواجب كان متجرّئاً؛ لأنّه أقدم على ترك الواجب لو كان هو الثاني، فافهم.

وأمّا المورد الثالث: وهو ما إذا كان ترك التعلّم مقتضياً لفوت الواجب، كما في من لا يعرف القراءة في الصلاة، فإذا ترك التعلّم قبل الوقت يفوته الواجب في ظرفه. فإذا قلنا بمقالة المحقّق الأردبيلي[1] ومن تبعه[2] وهو أنّ التعلّم واجب نفسي لغيره، وجب

---

(١) انظر مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٠.

(٢) انظر المدارك ٢: ٣٤٤ ـ ٣٤٥ و ٣: ٢١٩.

على هذا الشخص التعلّم كما هو الظاهر، فإنّ الروايات الدالّة على وجوب التعلّم[١] لا يبعد أن يستظهر منها ذلك. وحينئذٍ فلا إشكال في وجوب التعلّم قبل الوقت.

وإن لم نقل بذلك أشكلت المسألة وبُنيت على ما تقدّم من المقدّمة المفوّتة بتمام شقوقها. وحينئذٍ فمقتضى ما تقدّم منّا جواز التعجيز؛ لأنّه الآن ليس بواجب، وبعد وقته أيضاً لا يتّصف بالوجوب لعدم القدرة، فلم يفوّت هذا الشخص واجباً عليه، بل منع نفسه عن أن يكون مورداً للتكليف فأخرج نفسه عن موضوعه، كما تقدّم.

ولكن قد عرفت قوّة ما ادّعاه الأردبيلي ﷺ من كون التعلّم واجباً نفسيّاً لغيره، فلا عقاب على تركه لنفسه بل لغيره، فافهم.

(وهناك قسم رابع، وهو أن يترتّب على ترك التعلّم فوت الغرض الملزم ولا يترتّب عليه فوت التكليف، كما إذا كان الوجوب للواجب النفسي مشروطاً بالوقت، إلّا أنّ الوقت لا يسع التعلّم والعمل، فالتكليف حينئذٍ بعد الوقت تكليف بما لا يطاق، إلّا أنّ الغرض كالتكليف ـ بل هو روح التكليف ـ فتفويته حرام عقلاً، فلابدّ من التعلّم حينئذٍ.

نعم، لو لم يترتّب على ترك التعلّم فوت الواجب ولا فوت الغرض الملزم ـ لكونهما مشروطين بالقدرة في ظرف الفعل المنفيّة حسب الفرض، والمشروط عدم عند عدم شرطه ـ ففي مثله يحتاج القول بوجوب التعلّم إلى ما التزم به المحقّق الأردبيلي من الوجوب النفسي المتقدّم ذكره، إلّا أنّ الذي يستظهر من النصوص عدم مشروطيّة الملاك الملزم بالقدرة من ناحية التعلّم في ظرف العمل، فافهم)[٢].

هذا كلّه إذا أحرز الابتلاء به، أمّا لو لم يحرز الابتلاء به بل ولم يظنّه بالظنّ الاطمئناني فهل يجب عليه تعلّم حكم تلك الوقائع التي لا يحرز ولا يطمئنّ بالابتلاء

---

(١) راجع الكافي ١ : ٣٠، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه.

(٢) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

بها، أم لا يجب؟ أمّا إذا أحرز عدم الابتلاء بتلك الواقعة، فمثال ذلك ما إذا أحرز عدم الاستطاعة وقطع بذلك، فهل يجب عليه تعلّم أحكام الحجّ؟ وما إذا قطع بأنّه لا يبتلي بمعاملة ربوية، فهل يجب عليه تعلّم أحكام الربا؟ والظاهر عدم وجوب التعلّم في ذلك؛ لأنّ وجوب التعلّم ـ كما استفدناه من الأدلّة ـ وجوب نفسي لغيره وللعمل، فإذا أُحرز عدم الابتلاء فلا وجوب.

وأمّا إذا شكّ في أنّه يبتلي بهذه الواقعة أم لا، فهل يجب عليه تعلّم حكمها أم لا؟ ربّما يقال بعدم وجوب التعلّم، لاستصحاب عدم الابتلاء بها بعد ذلك.

وقد نوقش في جريان الاستصحاب في مثل هذه الموارد من الأُمور المتأخّرة؛ لعدم كونه شاكّاً حينئذٍ، بل هو الآن متيقّن بعدم كونه محلّ ابتلائه ظاهراً فعلاً. نعم، إنّما يجري الاستصحاب في شيء كان على يقين منه ثمّ شكّ فيه فعلاً؛ لكونه متيقّناً سابقاً ومشكوكاً بالفعل.

ولا يخفى عليك ما في هذه المناقشة. وقد ذكرنا في مبحث الاستصحاب أنّ العبرة في الاستصحاب بتقدّم المتيقّن وتأخّر المشكوك وإن كان زمان اليقين والشكّ فعليّاً. وحينئذٍ فلا مانع من إجراء الاستصحاب في الأُمور المتأخّرة؛ ولذا أفتى جملة من الأصحاب بجواز البدار لذوي الأعذار إذا شكّوا في ارتفاع العذر إلى آخر الوقت وعدمه[1] اعتماداً على استصحاب عدم التمكّن. نعم، هذا الحكم ظاهري، فإن صادف التمكّن فلابدّ من الإعادة.

---

(١) في جواز البدار وعدمه لذوي الأعذار خلاف وذكروا في مبحث التيمّم أقوالاً ثلاثة: عدم جواز البدار، وجواز البدار، والتفصيل بين العلم باستمرار العذر فيجوز البدار وعدمه مع العدم، فالقولان الأوّلان منسوب إلى المشهور، والثالث مذهب العلّامة في بعض كتبه ونسبه في جامع المقاصد ١ : ٥٠٠ إلى أكثر المتأخّرين، وراجع لتفصيل الأقوال المسالك ١ : ١١٤، والمهذّب البارع ٢ : ٢٠٠ ـ ٢٠٢، وجواهر الكلام ٥ : ١٥٨ ـ ١٥٩.

وربّما نوقش في استصحاب عدم الابتلاء بمناقشة أُخرى، وهي أنّ الابتلاء المستصحب عدمه ليس حكماً شرعيّاً وليس له أثر شرعي، فلا معنى للتعبّد حينئذٍ. أمّا إنّه ليس حكماً شرعيّاً فمعلوم، وأمّا إنّه ليس بذي أثر شرعي فلأنّ احتمال الابتلاء كافٍ في وجوب التعلّم من جهة لزوم دفع الضرر المحتمل وهذه المناقشة ذكرها الميرزا النائيني قدس سره[1].

والجواب: أنّ هذا متين إذا قلنا بأنّ المجعول في الاستصحاب هو الحكم المماثل. أمّا إذا قلنا بأنّ المجعول هو الطريقيّة وجعل المتيقّن السابق في الزمن اللاحق بمعنى كون المجعول هو طريقيّة اليقين، فباستصحاب عدم الابتلاء يندفع احتمال الضرر، وأثره حينئذٍ هو عدم وجوب التعلّم، وهو كافٍ في الأثر.

نعم، المانع من إجراء الاستصحاب هو إطلاق أدلّة وجوب التعلّم مع كون الغالب عدم إحراز الابتلاء، فأمره عليه السلام بالتعلّم مع كون الغالب عدم إحراز ابتلاءٍ كاشفٌ عن عدم الاعتماد على الاستصحاب، وحينئذٍ فلابدّ أن يتعلّم ما لم يحرز عدم الابتلاء، فافهم.

بل يمكن القول بعدم جريان الاستصحاب مع قطع النظر عن إطلاق الأخبار، بأن يقال: إنّ للمكلف علماً إجماليّاً بالابتلاء بواقعة على الأقلّ من الوقائع، فبمقتضى ذلك العلم الإجمالي يجب التعلّم، كما يجب على المجتهد الفحص عن المعارض في العمل بالخبر وعن الأخبار في إجراء البراءة، للعلم الإجمالي بوجود المعارض في الأخبار، وبوجود الأخبار في موارد البراءة.

وبالجملة، فقد ظهر الفرق بين التعلّم وغيره من المقدّمات، فيجب التعلّم وإن كان الواجب مشروطاً بشرطٍ لم يحصل بعدُ. نعم، لو أُحرز عدم الابتلاء لا يجب التعلّم. وهذا بخلاف بقيّة المقدّمات، فإنّها لا يجب تحصيلها قبل حصول شرط الوجوب

---

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٣١.

لذلك الوجوب المشروط؛ لعدم إحراز كون الملاك مطلقاً، فيحتمل كونه مشروطاً بالقدرة في زمان الوجوب، وحينئذٍ فلم يستقرّ الوجوب عليه قبل الشرط؛ لعدم الشرط، وبعد حصول الشرط للعجز حينئذٍ عنه.

(ثمّ إنّ ما ذكرناه من وجوب التعلّم محافظةً على إحراز الواجب أو عليه نفسه أو على غرض المولى إنّما هو بالإضافة إلى البالغين. أمّا الصبيّ فلا يجب عليه التعلّم قبل بلوغه وإن علم عدم تمكّنه من إحراز التكليف أو من الامتثال له أو من تحصيل غرض المولى بعد البلوغ لو لم يتعلّم؛ وذلك لأنّ السبب في العقاب إنّما هو ترك التعلّم وترك التعلّم في ظرفه مرفوع برفع قلم التكليف عن الصبيّ حتّى يبلغ، وبعد البلوغ يكون التكليف محالاً لقبح التكليف بما لا يطاق، فلا مجال لما ذكره الميرزا ﷺ[1] من لزوم تعلّم الصبيّ الأحكام قبل بلوغه حتّى يتمكّن من امتثال أوامر المولى بعده.

وتوهّم أنّ رفع القلم شرعي فلا يرفع وجوب التعلّم الذي هو حكم عقلي، مدفوع بأنّه يرفع موضوع حكم العقل وهو احتمال الضرر، فيرتفع الحكم العقلي حينئذٍ قهراً)[2].

بقي هنا أمران:

أحدهما: أنّه إذا ترك التعلّم حيث يجب فترتّب عليه ترك الواجب، أو أحرز إطلاق الملاك فترك المقدّمة التي يفوت بها الملاك، فهل يستحقّ العقاب من الآن أم عند ترك الواجب النفسي؟ ظاهر كلام بعضهم الفرق بين التعلّم وغيره، فحكم في ترك التعلّم باستحقاق العقاب عند ترك الواجب النفسي وفي غيره باستحقاق العقاب عند ترك المقدّمة.

---

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٢٧.

(٢) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

وفرّق بينهما بأنّ ترك التعلّم لا يلزم منه ترك الواجب في ظرفه، بل قد يترك وقد لا يترك. بخلاف غيره، فإنّ ترك المقدّمة التي لا يقدر على فعل الواجب بتركها صيّر الواجب غير مقدور، فيكون شروعاً في المعصية من الآن، فيعاقب من الآن؛ لعدم مقدوريّة فعل الواجب في ظرفه.

أقول أوّلاً: قد يكون ترك التعلّم ملازماً لترك الواجب في وقته كبقيّة المقدّمات، كمن لم يتعلّم الصلاة وكان غير عربي، فإنّه لا يمكن أن يتعلّم الصلاة بعد دخول وقتها ويصلّي، فهو محال عادة؛ لاحتياج التعلّم إلى مدّة طويلة.

وثانياً: أنّ صيرورة الفعل غير مقدور لا يحقّق معصية بالفعل، والعقاب إنّما هو على المعصية، فمن ألقى رجلاً من شاهق لا يكون قاتلاً له قبل أن يصل إلى الأرض فيموت؛ ولذا لا يجوز القصاص منه حينئذٍ ولا أخذ الدية أصلاً. فالظاهر أنّ العقاب في ترك التعلّم الموجب لترك الواجب وفي ترك المقدّمة المفوّت للواجب في ظرفه هو عند حصول ترك الواجب النفسي؛ إذ حينئذٍ تتحقّق المعصية وعدم القدرة عليه قبل وقته ليس بنفسه معصية بل الترك في ظرفه معصية، فحينئذ يستحقّ العقاب.

الأمر الثاني: أنّه ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ فسق تارك التعلّم في مسائل الشكّ في الصلاة والسهو اللذين يبتلى بهما المكلّف غالباً[1].

فهو إمّا مبنيّ على كون التعلّم واجباً نفسيّاً لنفسه وأنّ ترك التعلّم حينئذٍ كبيرة من الكبائر. أو مبنيّ على كون التجرّي كبيرة من الكبائر. أو مبنيّ على الفرق بين مسائل الشكّ والسهو ممّا يبتلى بها المكلّف غالباً، فتركها مستلزم لترك الواجب وهو الصلاة. بخلاف غيرها، فإنّ تركها ليس مستلزماً لترك الواجب، لندرة الابتلاء بها.

---

(١) صراط النجاة: ١٧٥، مسألة ٦٨٢.

والأوّل لا يقول هو بـه. وكـذا الثـاني، لتـصريحه[١] بـعدم حـرمة التـجرّي. وكذا الثالث؛ لأنّ تعلّم أجزاء الصلاة وشرائـطها أيـضاً يـوجب فـوت الواجب، فلا وجه للفرق.

ويمكن أن يكون كلامه مبنيّاً على أنّ العـدالة مـلكة إتـيان الواجـبات وتـرك المحرّمات في ظرف العلم، كما صرّح بكون العدالة هي تلك الملكة[٢]. وحينئذٍ فترك التعلّم كاشف عن عدم تلك الملكة؛ لأنّه حينئذٍ عـازم عـلى تـرك الواجب وهـو الصلاة، فلا ملكة حينئذٍ، ويكون ذكره لخصوص مسائل الشكّ والسهو مثالاً لمـا يبتلى به المكلّف غالباً، لا مختصّاً به. وكذا إذا كان التعلّم واجباً نفسيّاً لغيره، فـإنّ تركه بما أنّه يتبع ما يترك بسببه، فترك الصلاة كبيرة، فيكون ترك التعلّم مـوجباً للفسق؛ لأنّه ترك للصلاة، فافهم.

هذا تمام الكلام في التعلّم وشؤونه. ويمكن أن يكون كلامه مبنيّاً عـلى وجـوب التعلّم وجوباً طريقيّاً، فإنّ المعصية يتحقّق بمخالفة الحكـم الظـاهري كـما تـتحقّق بمخالفة الحكم الواقعي أيضاً. وحينئذٍ فيكون هذا الشخص فاسقاً؛ لكونه عـاصياً للحكم الظاهري الطريقي.

---

(١) راجع فرائد الأُصول ١ : ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) انظر رسالة في العدالة (المطبوعة ضمن رسائل فقهيّة) : ١٠ ـ ١٥.

في المعلّق والمنجّز

قسّم صاحب الفصول ﷺ الوجوب إلى مطلق ومشروط، ثمّ قسّم المطلق إلى المعلّق والمنجّز[1] وإنّما قسّم المطلق إلى المعلّق والمنجّز قصداً للتخلّص عن إيراد وجوب بعض مقدّمات الواجب قبل وجوبه كالغسل في ليل شهر رمضان وكحفظ القدرة في المقدّمة المفوّتة بدعوى فعليّة الوجوب في ذلك كلّه؛ ولذا تجب المقدّمة في جميع ذلك وإنّما القيد قيد للواجب لا للوجوب؛ ضرورة أنّ مناط وجوب المقدّمة هو فعليّة وجوب ذيها من غير فرق بين كون الواجب فعليّاً أو استقباليّاً.

ولا يخفى أنّ ما ذكره: من كون الواجب تارةً يكون فعليّاً وأُخرى يكون استقباليّاً والوجوب في الجميع فعلي متين جدّاً، وبه نستغني عمّا ذكروه في ذلك من حكم العقل ومتمّم الجعل، إلّا أنّه غير مصيب في عدّه الوجوب المعلّق من قسم المطلق بل هو من قسم المشروط.

فالأولى أن يقال: إنّ الوجوب مطلق ومشروط، والمشروط تارةً يكون مشروطاً بالشرط المتقدّم والمقارن وأُخرى يكون مشروطاً بالشرط المتأخّر، والمشروط بالشرط المتأخّر قد صوّرناه وأثبتنا إمكانه. وتوضيح كون الوجوب

---

(١) الفصول الغروية: ٧٩.

المعلّق من المشروط : هو أنّه لا يقدر على ذلك الواجب إلّا بعد مجيء وقته أو ذلك الأمر الغير الاختياري المعلّق عليه، فمجيء الوقت من محقّقات القدرة، وكلّ تكليف بالإضافة إلى الشرائط العامّة مشروط؛ إذ التكليف مشروط بالقدرة.

وبالجملة، فالوجوب مشروط في الحقيقة، إلّا أنّ ذلك الشرط لمّا كان معلوم الحصول والتحقّق بحسب العادة صار الوجوب فعليّاً فوجبت المقدّمات، للعلم بحصول الشرط في ظرفه؛ ولذا لو مات ذلك الشخص قبل حلول الوقت كشف عن عدم الوجوب من أوّل الأمر، نظير من استطاع ثمّ مات قبل أيّام الموسم بعد سفره، فإنّه يكشف عن عدم استطاعته من أوّل الأمر وأن لا وجوب للحجّ عليه.

ثمّ إنّه يقع الكلام الآن في إمكان الواجب المعلّق واستحالته، فنقول : ذكر بعضهم استحالته لوجوه :

أحدها : ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ وملخّصه أنّ القدرة من شرائط التكليف فكيف يتحقّق التكليف مع كون المكلّف عاجزاً حينئذٍ[1].

والجواب : أنّ القدرة في ظرف العمل شرط للتكليف لا القدرة حال التكليف، وفي ظرف العمل القدرة حاصلة حسب الفرض.

الثاني : ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[2] وهو أنّ القدرة مفقودة في الجميع؛ ضرورة أنّ الواجب مقيّد بأمر غير اختياري، فإن لم يقيّد الوجوب به لزم التكليف بغير المقدور؛ لأنّ المقيّد بأمر غير مقدور ينبسط التكليف عليه وعلى قيده، وحينئذٍ فهو غير مقدور فالتكليف به محال وإن قُيّد الوجوب به أيضاً لزم أن يكون من قبيل الشرط المتأخّر وهو محال كما مرّ.

---

(١) كفاية الأُصول : ١٢٠.

(٢) انظر أجود التقريرات ١ : ١٩٧ وما بعدها.

والجواب أوّلاً: أنّ الشروط ـ كما قدّمنا ـ لم يتوجّه التكليف نحوها، وإنّما توجّه التكليف نحو تقيّد الواجب بها بأن تكون ظرفاً له، وهذا أمر مقدور للمكلّف، ونفس الشرط هو التقيّد أمّا ذات القيد فهي غير داخلة في حيّز التكليف أصلاً. وحينئذ فلا تكليف بغير المقدور. نعم، ما ذكره من كون القيد راجعاً إلى الوجوب أيضاً متين على ما قرّرناه، إلّا أنّ استحالة الشرط المتأخّر قد عرفت بطلانها وأنّ الشرط المتأخّر ممكن كما مرّ، بل واقع، بل ضروري كما عرفت بالإضافة إلى أجزاء العمل المتلاحقة، فإنّ وجوب الأجزاء الأُول مشروط بالقدرة على الأجزاء المتأخّرة في ظرفها، وهو واضح كما مرّ.

الثالث: من وجوه استحالة الواجب المعلّق عبارة عن مقدّمتين:

الأُولى: أنّ الإرادة التشريعيّة على حدّ الإرادة التكوينيّة إمكاناً واستحالة، فكلّ ما أمكن تعلّق الإرادة التكوينيّة به أمكن تعلّق الإرادة التشريعيّة به، وكلّ ما استحال استحال، ولا فرق بينهما إلّا أنّ الإرادة التكوينيّة تتعلّق بفعل نفس المريد والتشريعيّة تتعلّق بفعل الغير.

الثانية: أنّ تعلّق الإرادة التكوينيّة بأمر متأخّر مستحيل فكذا التشريعيّة.

وقد أجاب عن هذه المقدّمة الثانية في الكفاية بأنّ تعلّق الإرادة التكوينيّة بالأمر المتأخّر لا مجال لإنكاره فكذا التشريعيّة[1] فانقلبت دعوى الاستحالة إلى الإمكان. ومن ثمّ ذكر الميرزا النائيني ﷺ في المقدّمة الثانية عوض ما ذكرنا: أنّ تعلّق الإرادة التكوينيّة بأمر غير مقدور ومقيّد بغير مقدور مستحيل، سواء كان متأخّراً أو متقدّماً أو مقارناً[2].

والجواب عن هذه المقدّمة الثانية بكلا وجهيها أنّه ما المراد من الإرادة؟

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ١٢٨.

(٢) انظر أجود التقريرات ١: ١٩٢ ـ ٢٠١.

فإن كان المراد منها الشوق الذي هو من صفات النفس فتعلّقه بالأمر المتأخّر وبالأمر الغير المقدور ممكن. وكم نشتاق زيارة الحسين عليه السلام في الأيّام المتأخّرة عن زمن الاشتياق! وكم نشتاق إلى فعل الغير! وإن كان المراد منها الاختيار الذي هو من أفعال النفس فتعلّقه بالأمر المتأخّر والغير المقدور مستحيل في الإرادة التكوينيّة، إلّا أنّ المقام ليس متعلّقاً بالقيد كما مرّ وإنّما تعلّق بالتقيّد وهو أمر مقدور. هذا حال الإرادة التكوينيّة وأمّا التشريعيّة: فتعلّقها بفعل الغير بالمعنى الأوّل ممكن، وبالمعنى الثاني لا يمكن؛ إذ لا معنى لاختيار فعل الغير إلّا حمله على الاختيار المنافي للتكليف.

هذا كلّه حال الإرادة، وقد ظهر أن لا وجه لعدوله ـ يعني الميرزا النائيني رحمه الله ـ عن التقرير الأوّل في المقدّمة الثانية إلى التقرير الثاني؛ إذ هما سواء في الإمكان إن أُريد بالإرادة الشوق وبالاستحالة إن أُريد بها الاختيار.

وأمّا الإيجاب فهو أجنبيّ عن الإرادة؛ إذ هو ليس إلّا عبارة عن اعتبار فعل في ذمّة المكلّف، وهو كما يمكن أن يكون اعتبار فعل حالي، كذا يمكن أن يكون اعتبار فعل استقبالي في ذمّة المكلّف من غير فرق بينهما، وقد مثّلنا لذلك في العرف بأن يستأجر زيداً غداً لصوم بعد غد، فيملك عليه من حين إجراء العقد العمل في اليوم المعيّن له. ولا يخفى أنّ الكلام في الإيجاب من أوّل الأمر أولى من جعل الكلام أوّلاً في الإرادة ثمّ بعد تلك المناقشات يرجع الكلام إلى الإيجاب.

وبالجملة، فقد ظهر أنّ تعلّق الإيجاب بالأمر المتأخّر ممكن، وكذا تعلّقه بالمقيّد بقيد غير مقدور إذا كان التقيّد مقدوراً، وإلّا لزم عدم الأمر بجميع المؤقّتات؛ إذ الوقت غير مقدور، وهو كما ترى.

بقي أمران لا بأس بالتنبيه عليهما:

أحدهما: أنّه قيّد صاحب الفصول[1] الواجب المعلّق بما كان معلّقاً على أمر

---

(١) الفصول الغرويّة: ٧٩.

غير اختياري مع عموم ملاكه لما عُلّق على أمر اختياري أخذ مفروض الوجود أولاً كما هو مذكور في الكفاية[١] فلاحظ.

الثاني: أنّه ذكر صاحب الكفاية ﷺ[٢] أنّه لا ينحصر التفصّي عن عويصة وجوب المقدّمة قبل وجوب ذي المقدّمة بالتعلّق بالتعليق أو بما يؤول إليه، بل هناك طريق آخر هو: الالتزام بكونه من الواجب المشروط بالشرط المتأخّر الذي علم وجوده بعد ذلك.

ولا يخفى عليك أنّ شرط الوجوب المتأخّر إن لم يُقيّد به الواجب أيضاً كما قُيّد به الوجوب خرج عن محلّ الفرض في العويصة؛ إذ هي في المقدّمة التي تجب قبل ذيها المقيّد بالزمان. وإن قُيّد به الواجب فقد صار الواجب معلّقاً؛ إذ الواجب المعلّق ـ كما مرّ ـ يؤول إلى الواجب المشروط وقسم منه، غير أنّه مشروط بالشرط المتأخّر، فليس ما ذكره صاحب الكفاية أمراً آخر، بل هو هو، فافهم.

بقي الكلام في أنّه بعد أن كان الواجب المشروط المصطلح والواجب المعلّق ممكنين، فإن كان في لسان دليل الواجب ما يُعيّن كونه معلّقاً فيلتزم بلوازمه، من وجوب المقدّمات وغيرها، كما في آية الحجّ، فإنّ ظاهرها تعلّق الوجوب بمجرّد الاستطاعة المفسّرة بالزاد والراحلة وتخلية السرب، ولكن أداء الواجب في أيّام الحجّ المعلومة، وإن كان لسان الدليل يعيّن أنّه من المشروط، كما في قوله: إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة، فيلتزم بكونه مشروطاً وبلوازمه أيضاً.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٣٠.

(٢) كفاية الأُصول: ١٣١ ـ ١٣٢.

وإذا دار الأمر بين كونه معلّقاً أو مشروطاً فهل هناك مرجّح لأحد الأمرين أم ليس هناك مرجّح؟ فإن كان هناك مرجّح لأحدهما عُمل به، وإلّا فالمرجع هي الأُصول العمليّة*.

وقد ذكرت بعض المرجّحات التي تكون من قبيل القرينة المنفصلة:

الأوّل: ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ[1] وملخّصه أنّه إذا دار الأمر بين تقييد المادّة والهيئة، وقلنا بإمكان تقييد الهيئة فتقييد المادّة أولى من تقييد الهيئة؛ لأنّ إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادّة بدلي، وتقييد الإطلاق البدلي أولى من تقييد الإطلاق الشمولي.

ولابدّ من الكلام في هذا المطلب صغرى وكبرى:

أمّا الصغرى فهي أنّ إطلاق الهيئة شمولي؛ لأنّ الوجوب غير مقيّد بشيء من الأشياء، فالوجوب حال طلوع الشمس متحقّق، وحال غيبوبتها كذلك، وحال نزول المطر وحال انقطاعه كذلك، وعلى هذا جميع الأحوال ولكن إطلاق المادّة بدلي؛ ضرورة أنّه لا يريد إلّا إكراماً واحداً على سبيل البدل.

وأمّا الكبرى وهي أنّ تقييد الإطلاق البدلي أولى فقد ذكر الميرزا النائيني ﷺ[2] له وجوهاً ثلاثة، موجّهاً بها كلام الشيخ الأنصاري ﷺ بعد أن اختاره:

أحدها: أنّ قولنا: أكرم عالماً، مع قولنا: لا تكرم فاسقاً إذا أُطلقا في الكلام فكلّ منهما انعقد له ظهور، الأوّل في لزوم إكرام عالم ما على البدل، والثاني في حرمة إكرام الفاسق. وبما أنّ «لا تكرم فاسقاً» ينحلّ إلى حرمة إكرام كلّ فرد من أفراد الفسّاق

(*) وتظهر الثمرة فيما لو دار أمر الواجب بين كونه معلّقاً على أمر يُعلم حصوله فيما بعد أو مشروطاً بالشرط المقارن لتجب مقدّماته فعلاً على الأوّل دون الثاني، فتأمّل فهو دقيق. (الجواهري).

(١) انظر مطارح الأنظار ١: ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

فهو متعدّد بتعدّد أفراد المتعلّق، فإذا علمنا بلزوم رفع اليد عن أحد الظهورين ـ إذ العالم الفاسق لا يمكن أن يكون محكوماً بكلا الحكمين معاً ـ فرفع اليد عن إطلاق «لا تُكرم فاسقاً» موجب لتخصيص «لا تُكرم فاسقاً» بغير العالم، فيكون مؤدّاها «لا تكرم فاسقاً غير عالم». ولكن «أكرم عالماً» إذا رفعنا اليد عنها فإنّما رفعنا اليد عن كونها شائعة بين أفراد كثيرة إلى كونها شائعة بين أفراد أقلّ من المقدار الذي كانت قبل شائعة فيه؛ إذ إنّ «أكرم عالماً» كان قبل التقييد مشاعاً بين أفراد كلّ عالم وهم مئة، ولكنّه أصبح شائعاً بين خمسين وهم العالم الغير الفاسق مثلاً، ولا ريب في أنّه أخفّ مؤونة وأقلّ كلفة من التخصيص فيقدّم عليه.

أقول: لا يخفى أنّ «أكرم عالماً» ذات حكمين:

أحدهما: المدلول المطابقي، وهو لزوم إكرام عالم، وهذا الحكم له إطاعة واحدة وعصيان واحد؛ لعدم انحلاله له إلى أفراد، كما في «لا تكرم فاسقاً».

الثاني: مدلوله الالتزامي، وهو الترخيص في تطبيق ذلك العالم على كلّ فردٍ فردٍ من أفراد العلماء؛ لعدم تحقّق مقيّد تضيق به دائرة التطبيق، وهذا الحكم حكم شمولي، فرفع اليد عن الإطلاق في البدلي مخالفة لعمومٍ شمولي ورفع يد عنه، غير أنّ هذا الحكم شمولي مستفاد من دلالة التزاميّة لا مطابقيّة، وهذا ليس فرقاً، وحينئذ فلا مرجّح لرفع اليد عن أحد الإطلاقين.

وثانياً: أنا لو سلّمنا أنّ الحكم في المطلق بدليٌ محض ولا يستلزم حكماً شموليّاً، فلماذا يتقدّم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي مع كون كلّ منهما خلاف ظهور اللفظ؟ إذ المطلق الشمولي ظاهر في الشمول، والمطلق البدلي ظاهر في سعة الدائرة، وكلّ من هذين الظهورين إنّما انعقد بالإطلاق ومقدّمات الحكمة. وإنّما يصحّ رفع اليد عن أحد الظهورين حيث يكون أحدهما أقوى، كما إذا كان إطلاق أحدهما وضعيّاً فإنّه حينئذ غير موقوف على مقدّمات الحكمة، فيكون بياناً للثاني فلا يتمّ عدم البيان فيه الذي هو من جملة مقدّمات الإطلاق، فافهم.

الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرها الميرزا النائيني ﷺ هو : أن الإطلاق البدلي حكم واحد على الطبيعة كما تقدّم، وجواز تطبيقه على الأفراد الداخلة تحت تلك الطبيعة إنّما هو بحكم العقل بعد إحراز تساوي أفراد الطبيعة في الوفاء بالغرض، ولكن العموم الشمولي قاضٍ بعدم تساوي الأفراد، فلا يحكم العقل حينئذ بجواز تطبيقه على الأفراد بتلك السعة.

والجواب : أنّ جواز التطبيق على الأفراد من تلك الطبيعة ليس حكماً عقليّاً، وإنّما هو حكم شرعي يقتضيه عدم التقييد وحمل الحكم على المطلق، وحينئذ فجواز التطبيق ليس حكماً عقليّاً حتّى يتوقّف على إحراز المساواة، ليكون الشمولي مانعاً، بل هو حكم شرعي منشؤه الإطلاق اللفظي كما تقدّم.

الوجه الثالث ممّا ذكره الميرزا النائيني ﷺ هو : أنّ جواز تطبيق المطلق البدلي على جميع أفراد الطبيعة التي تعلق بها الأمر موقوف على عدم المانع، والإطلاق الشمولي مانع؛ إذ لا ترفع مانعيّته من قبل نفسه، ولا يمكن رفعها بإطلاقه للزوم الدور.

والجواب : أنّ ما ذكر متين إلّا أنّ المطلق الشمولي كذلك أيضاً موقوف إطلاقه على عدم المانع، والمطلق البدلي يصلح مانعاً، فرفع مانعيّته من قبل نفسه مستحيلة، وبالإطلاق مستلزمة للدور، وحينئذ فكلّ من الإطلاقين يمكن أن يكون مانعاً عن الآخر ولا مرجّح لأحدهما بخصوصه على التقدّم. هذا كلّه حيث يتعارض الإطلاقان الشمولي والبدلي.

أمّا لو تعارض الإطلاق الشمولي أو البدلي مع العموم فظاهر كلامهم الاتّفاق على تقديم العموم الشمولي على الإطلاق شموليّاً كان أم بدليّاً، وهذا لا يتمّ بناءً على ما صرّح به صاحب الكفاية[1] وتبعه عليه بعض من تأخّر عنه كالميرزا النائيني[2]

---

(١) كفاية الأُصول : ٢٥٤ ـ ٢٥٥ و ٢٩٢.

(٢) انظر أجود التقريرات ١ : ٢٣٦ ـ ٢٣٨ و ٢ : ٢٩١ و ٤١٥ ـ ٤١٦.

في مبحث العموم والخصوص من أنّ مدخول أداة العموم لا يكون عامّاً إلّا بإجراء مقدّمات الحكمة، وأنّ أداة العموم إنّما هي لعموم ما أُريد من المدخول، وأمّا كون المراد هو جميع أفراد الطبيعة أو بعضها فلا يدلّ عليه.

فبناءً على ذلك يشكل تقديم العموم الأُصولي على الإطلاق بدليّاً كان أم شموليّاً؛ لأنّه يؤول إلى تقديم أحد الإطلاقين على الآخر؛ ضرورة كون مدخول أداة العموم لابدّ من إثبات إطلاقه بمقدّمات الحكمة، وحينئذ فكما يمكن أن يكون عمومه بياناً لعدم إرادة الإطلاق في المطلق يمكن أن يكون إطلاق المطلق قرينة على المراد من مدخول أداة العموم، مثلاً «أكرم كلّ عالم» مع «لا تكرم فاسقاً» فكما يمكن أن يكون «أكرم كلّ عالم» بياناً لكون المراد من الفاسق المحرّم الإكرام الفاسق الغير العالم، كذا يمكن أن يكون «لا تكرم فاسقاً» قرينة على كون المراد من عالم المدخول لكلّ هو خصوص العادل، ولا مرجّح لأحدهما على الآخر؛ لأنّ كلّاً منهما إنّما ثبت إطلاقه بمقدّمات الحكمة، فوجه الدلالة فيهما واحد.

نعم، على ما اخترناه في مبحث العموم والخصوص من أنّ أداة العموم بنفسها تقتضي عموم المدخول من غير حاجة إلى إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول، وأنّ أداة العموم بمنزلة قوله: «أكرم كلّ عالم سواء كان عادلاً أم فاسقاً طويلاً أم قصيراً هاشميّاً أم غيره» يتّجه تقديم العموم الأُصولي على الإطلاق شموليّاً كان أم بدليّاً؛ لأنّ عموم العامّ يصلح بياناً للمطلق فيرتفع إطلاقه دون العكس؛ لتحقّق العموم بلا حاجة إلى مقدّمات الحكمة التي منها عدم البيان. ولعلّ هذا هو مراد الشيخ الأنصاري ﷺ بقوله: إنّ دلالة العامّ تنجيزيّة ودلالة المطلق تعليقيّة[1]. يعني أنّ دلالة العام غير موقوفة على عدم البيان ودلالة المطلق معلّقة عليه.

---

(١) فرائد الأُصول ٤: ٩٨.

هذا كلّه إنّما هو في الكبرى الكلّية من أنّه إذا تردّد الأمر بين تقييد المطلق الشمولي أو البدلي فأيّهما يقدّم إطلاقه فيقيّد الثاني، وقد ذكرنا أنّه لا موجب لترجيح أحدهما على الآخر.

ثمّ لو سلّمنا ترجيح المطلق الشمولي فيقيّد المطلق البدلي فهو في غير ما نحن فيه من الصغرى؛ لأنّ هذا الكلام إنّما هو حيث يتنافى الإطلاقان بحسب المدلول كما في «أكرم عالماً» و«لا تكرم فاسقاً» فإطلاق الطبيعة في كليهما في نفسه محال؛ للزوم كون العالم الفاسق واجب الإكرام ومحرّم الإكرام في آن واحد وهو محال، فلابدّ من رفع اليد عن أحدهما بجعل الأظهر منهما قرينة على المراد من الظاهر حيث يكون متّصلاً وعلى عدم حجّيته حيث يكون منفصلاً.

وهذا بخلاف مثل «صلِّ» المطلق بحسب المادّة والهيئة، ولا تنافي بين الإطلاقين بحسب مدلولهما، إلّا أنّ لنا علماً إجماليّاً بتقييد أحدهما، فإنّ التنافي إنّما نشأ من العلم الإجمالي، ومعلوم أنّ نسبة العلم الإجمالي إلى جميع أطرافه نسبة واحدة لا ترجيح فيها لبعض الأطراف على بعض، فيكون مورد الدوران بين كون القيد راجعاً إلى المادّة أو الهيئة من الموارد المجملة من حيث الدليل اللفظي، فلابدّ حينئذ من الرجوع إلى الأُصول العمليّة في ذلك المقام والعمل بما يقتضيه الأصل العملي من براءة أو اشتغال أو استصحاب، فافهم.

وأيضاً هذا الكلام الذي ذكرناه من تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي لو سلّمناه فهو غير منطبق على ما نحن فيه من جهة أُخرى؛ إذ محلّ الكلام هو دوران الأمر بين رجوع القيد إلى المادّة أو إلى الهيئة، وحيث يدور الأمر بين المعلّق والمشروط الذي هو محلّ الكلام لا دوران؛ ضرورة أنّا قد ذكرنا أنّ المعلّق قسم من أقسام الواجب المشروط، وهو المشروط بالشرط المتأخّر، وحينئذ فالهيئة مقيّدة قطعاً، إنّما الكلام في أنّها مقيّدة بقيد متأخّر إذا فُرض كون الوجوب فعليّاً، أو بقيد مقارن إذا فُرض أنّ الوجوب عند حصول القيد.

وبالجملة، فعند دوران الأمر بين المعلّق والمشروط لا دوران بين تقييد المادّة والهيئة. وكلام الشيخ ﷺ مبنيّ على كون المعلّق قسماً من أقسام المطلق وهو غير تامّ كما تقدّم.

نعم، لو دار الأمر بين المطلق والمشروط كان لهذا الكلام مجال مع قطع النظر عمّا ذكرنا من عدم انطباقه من الجهة الأُولى، وهي أنّ هذا الكلام إنّما هو في التنافي في الدلالة لا التنافي من ناحية العلم الإجمالي، فافهم.

هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل لتقديم تقييد المادّة على تقييد الهيئة.

الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ الأنصاري على ما في تقريراته[1] مرجّحاً لتقييد المادّة ـ لو سلّم إمكانه ـ أنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ الإطلاق من المادّة؛ ضرورة أنّه إذا كان القيد شرطاً للوجوب فلابدّ من إيقاع العمل الواجب بعد تحقّقه، وحينئذ فلا إطلاق في المادّة حينئذ. وهذا بخلاف تقييد المادّة فإنّه معه يبقى إطلاق الهيئة بحاله، فيدور الأمر بين تقييد الهيئة فيثمر نتيجة تقييدين وبين تقييد المادّة فقط، ولا ريب في أنّ نتيجة التقييدين مخالفة للظاهر أكثر من تقييد المادّة وحدها فيتقدّم الأقلّ ظهوراً.

وذكر الميرزا النائيني تقريباً لهذا الكلام[2] [وهو] أنّ تقييد المادّة معلوم إجمالاً، وتقييد الهيئة غير معلوم، فينحلّ العلم الإجمالي بتقييد أحدهما إلى تقييد معلوم على كلا التقديرين وهو تقييد المادّة، وآخر مشكوك وهو تقييد الهيئة، فيُرجع فيه إلى أصالة الإطلاق.

وقد أورد الآخوند ﷺ[3] وجملة ممّن تأخّر عنه منهم الميرزا[4] على ما ذكره الشيخ

---

(١) مطارح الأنظار ١ : ٢٥١ ـ ٢٥٣.

(٢) انظر أجود التقريرات ١ : ١٩٣ وما بعدها من الصفحات و ٢٤٢.

(٣) كفاية الأُصول : ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٤) انظر أجود التقريرات ١ : ٢٣٤ ـ ٢٣٦.

بأنّ مخالفة الظاهر إنّما هي حيث ينعقد لكليهما إطلاق فيخالف برجوع القيد إلى الهيئة، أمّا إذا كان تقييد الهيئة يوجب عدم إطلاق في المادّة أصلاً فليس فيه مخالفة لظاهرين بل مخالفة ظاهر واحد، وهو إمّا رفع إطلاق المادّة أو رفع إطلاق الهيئة، ورفع نتيجة الإطلاق إذا لم يكن فيه مخالفة للظاهر فليس به بأس.

نعم، إذا كان التقييد بمنفصل فقد انعقد لكلّ من الإطلاقين ظهور في الإطلاق فحينئذ يتمّ ما ذكره الشيخ ﷺ، ففصّل الآخوند فوافق الشيخ في المخصّص المنفصل دون المتّصل ثمّ أمر بالتأمّل في آخر كلامه.

والظاهر عدم تماميّة أصل الترجيح وعدم تماميّة الإيراد أيضاً. وبيان ذلك يتوقّف على بيان معنى رجوع القيد إلى المادّة ورجوع القيد إلى الهيئة:

فنقول: إنّ معنى رجوع القيد إلى الهيئة أخذ القيد مفروض الوجود عند توجّه الوجوب، ومعنى رجوع القيد إلى المادّة أنّ التقيّد ـ أي تقيّد المأمور به بالقيد ـ داخل تحت الأمر لا نفس القيد كما زعمه الميرزا النائيني ﷺ؛ ضرورة لزوم التهافت في فرض كون القيد قيداً لهما؛ ضرورة أنّه إذا كان مفروض الوجود فكيف يدخل التقيّد تحت الأمر؟ إذ يكون طلباً للحاصل. وحينئذ فمعنى كون القيد قيداً للهيئة أنّه أُخذ مفروض الوجود، ومعنى كونه قيداً للمادّة أنّ التقيّد داخل تحت الأمر، فهما معنيان متباينان، فقد يجتمعان كما في: إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة، فهنا أُخذ الزوال مفروض الوجود بالإضافة إلى الوجوب، وتقيّد الصلاة في الوقت أخذ في المأمور به، فصار المأمور به حصّة خاصّة.

وقد يكون القيّد مفروض الوجود ولكن ليس التقيّد داخلاً في المأمور به، كما في الوجوب المشروط بالشرط المتأخّر، فإنّ الشرط المتأخّر أُخذ مفروض الوجود ولكنّ الواجب لم يقيّد به، وكما في صلاة الزلزلة فإنّ الزلزلة أُخذت مفروضة الوجود ولكنّ الصلاة لم تقيّد بوقتها. وقد يكون التقيّد تحت الأمر ولكنّ القيد ليس مفروض الوجود، كما في: صلِّ قائماً؛ فإنّ القيام ليس شرطاً للوجوب ولكنّ الصلاة مقيّدة به،

فتقيّد الصلاة به تحت الأمر. وحينئذ فلا ملازمة بين تقييد الهيئة وتقييد المادّة، فقوله: تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادّة، قلنا: ليس كذلك، بل لا ملازمة كما مثّلنا في صلاة الزلزلة. وحينئذ فقد سقط أصل الاستدلال، وكذلك الجواب بتسليم الملازمة، فإنّه ساقط أيضاً.

وأيضاً هناك فرق آخر وهو: أنّ جعل القيد راجعاً للهيئة معناه جعله موضوعاً للوجوب، وجعله راجعاً للمادّة معناه جعله ـ أي جعل التقيّد به ـ متعلّقاً للوجوب، فهو في الأُولى سابق على الوجوب ويكون الوجوب من العوارض عليه، وفي الثانية يكون التقيّد به متأخّر الوجود عن الوجوب؛ ضرورة توجّه الأمر نحوه. ومن هنا ظهر أنّ ما ذكره الميرزا من تيقّن تقييد المادّة على كلّ تقدير غير تامّ؛ لعدم التيقّن. وحينئذ فكلّما دار أمر القيد بين كونه راجعاً للهيئة أو للمادّة ولم يكن في المقام قرينة على أحدهما فالمرجع هي الأُصول العملية، ونتيجتها نتيجة رجوع القيد إلى الهيئة؛ للشكّ في الوجوب الفعلي والأصل عدمه.

هذا تمام الكلام في الواجب المعلّق والمشروط ودوران الأمر بينهما.

في الوجوب النفسي والغيري

وثمرة الكلام في ذلك إنّما تظهر في مقام الشكّ في الواجب أنّه نفسي أو غيري، فعلى تقدير كونه واجباً غيريّاً لا يجب لسقوط ما وجب له بأحد موجبات السقوط، بخلاف ما لو كان واجباً نفسيّاً، فإنّ سقوط أحد الواجبين النفسيين للعجز عنه لا يقتضي سقوط الواجب الآخر، وهذا ظاهر. والكلام في الدوران يقع في ثلاثة مواضع:

الأوّل: في تقسيم الواجب إليهما وتعريفهما.

الثاني: فيما يقتضيه الأصل اللفظي من النفسيّة أو الغيريّة.

الثالث: ما يقتضيه الأصل العملي.

أمّا الكلام في المقام الأوّل فقد عُرّف الواجب الغيري ـ كما في الكفاية[1] ـ بأنّه ما كان الداعي فيه التوصّل إلى واجب آخر لا يمكن التوصّل بدونه إليه، ويقابله النفسي. ثمّ أشكل صاحب الكفاية عليه بأنّه يقتضي كون جُلّ الواجبات ـ لولا الكلّ ـ غيريّة؛ لأنّها واجبة على مذهب العدليّة للمصالح الإلزاميّة المترتّبة عليها المقدورة بالواسطة، أي بواسطة القدرة على سببها. نعم، خصوص المعرفة بالله واجبة لحسنها الذاتي، أمّا غيرها فالجميع بمقتضى هذا التعريف غيريّة. وبهذا عدل

---

(١) كفاية الأُصول: ١٣٥ ـ ١٣٦.

عن هذا التعريف ومال إلى تعريف بعضهم للنفسي بما وجب لنفسه والغيري بما وجب لغيره، بدعوى أنّ السبب الباعث للمولى على إيجابه إن كان حسنه الذاتي فهو نفسي وإن ترتّب عليه مصلحة إلزاميّة، وإن كان السبب الباعث هو ما يترتب عليه فهو غيري وإن كان فيه حسن ذاتي.

ولا يخفى أنّ هذا الذي ذكره لا يمكن الالتزام به؛ فإنّ الحسن الذاتي الباعث على الوجوب إن كان من جهة ما يترتّب عليه من المصلحة عاد الإشكال بذاته؛ ضرورة أنّ هذا الحسن الذاتي ناشئ من تلك المصلحة المترتّبة عليه، وإن كان فيه حسن ذاتي مع قطع النظر عن تلك المصلحة ففيه:

أوّلاً: أنّه دون إثباته خرط القتاد، إذ كيف يمكن إثبات ذلك وأيّ دليل يدلّ عليه؟

وثانياً: أنّه يقتضي أن يكون الإيجاب ناشئاً من كلّ من جنبتي النفسيّة والغيريّة؛ إذ تخصيص الوجوب النفسي به وكون هذا الإيجاب من جهة الحسن الذاتي ترجيح من غير مرجّح وقول بغير دليل، مع صلاحيّته لكلّ منهما بحسب ذاته؛ لوجود كلتا الجنبتين فيه حسب الفرض.

وقد أجاب الميرزا النائيني ﷺ[1] عن الإشكال على تعريف المشهور بأنّ المصالح الواقعيّة ليست بواجبة على المكلّف؛ لعدم قدرته عليها. وما قيل من أنّ المقدور مع الواسطة مقدور بالقدرة على الواسطة فإنّما هو فيما كانت الواسطة من قبيل العلّة والسبب التامّ، وليس المقام من ذلك؛ فإنّ مثل النهي عن الفحشاء والمنكر في الصلاة والوقاية من النار في الصوم ليس معلولاً للصلاة والصوم، وإنّما هذه الأفعال الخارجيّة من تكبير وركوع وسجود وإمساك بالنسبة إليها من قبيل العلل الإعداديّة، نظير الزرع وإلقاء البذر؛ فإنّه علّة إعداديّة بالنسبة إلى خروج السنبل

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

واستيفاء الحاصل، وهناك مقدّمات أُخر غير نثر البذر ليست باختيار المكلّف ولا تحت قدرته، وإنّما هي في اليد الغيبيّة، وكذا المصالح المرتّبة على هذه الأفعال الخارجيّة.

ويدلّ على كون المصالح غير داخلة تحت قدرة المكلّف العلم الوجداني بعدم القدرة عليها وظواهر الأدلّة؛ إذ لو كانت مقدورة لأمر الشارع بها رأساً كما أمر بالعتق والطلاق والتزويج، فإنّها غير مقدورة إلّا بأسبابها مع أنّه أمر بها لكونها مقدورة، فلو كانت هذه مقدورة أيضاً لأمر بها أيضاً. وحينئذ فالمصالح لخروجها عن اختيار المكلّف غير واجبة. فلا يرد على تعريف المشهور للواجب النفسي بما وجب لا لواجبٍ آخر، وللغيري بما وجب لواجب آخر هذا الإشكال المشهور.

نعم، ذكر بعد هذا كلّه أنّه يرد على هذا التعريف أنّه يدخل في الواجبات الغيريّة بعض الواجبات النفسيّة مثل الغسل في ليل شهر رمضان، فإنّه واجب لواجب آخر مع كونه من الواجبات النفسيّة؛ فلذا عدل عن هذا التعريف وعرّفه بما ترشّح وجوبه من واجب آخر، كما عرّف النفسي بما لم يترشّح وجوبه من واجب آخر.

والظاهر عدم تماميّة ما ذكره دفعاً وحلّاً للإشكال كما لا وجه لنقضه أيضاً.

أمّا عدم تماميّة ما ذكره حلّاً للإشكال فلأنّ ما ذكره من كون الصلاة والصوم من قبيل المُعدّات للنهي عن الفحشاء والمنكر والوقاية من النار فهو متين إلّا أنّه لا يُجديه؛ وذلك لأنّ الغرض الأقصى منها هو ما ذكره كالغرض من نثر البذر، إلّا أنّ هناك غرضاً آخر يترتّب على هذه الأُمور بنفسها ترتّب المعلول على علّته التامّة، بحيث يستحيل انفكاكه عنها، وهو أنّه يكوّن في النفس أهليّة للفيوضات الإلهيّة واستعداداً لقبول ألطافه الغير المتناهية، وهذه هي المصالح المُلزمة، وأمّا النهي عن الفحشاء والمنكر فهو الغرض الأقصى. فهذه الكمالات النفسيّة هي المصالح المُلزمة وهي واجبة ومقدورة، نظير نثر الحبّ في الأرض ليس مكوّناً إلّا استعداداً وقابليّة لأن يخرج سنبلاً في كلّ سنبلة مئة حبّة، وهذا هو الغرض الملزم، وهو واجب ومقدور قطعاً فعاد الإشكال وهو أنّه لا واجب نفسيّاً غير المعرفة.

وأمّا ما ذكره ﷺ من دخول مثل الغسل في ليل شهر رمضان في الغيري مع خروجه عنه وكونه نفسيّاً ففيه :

أوّلاً : أنّ ظاهر كلامهم في قولهم في تعريف الغيري بما وجب لغيره كون غيره واجباً حين وجوب هذا الواجب الغيري، وهذا مفقود في مثل الغسل؛ فإنّه واجب ولا وجوب للصوم حينئذ؛ لعدم مجيء وقته.

وثانياً : أنّ كلامنا ليس في الاصطلاح وأنّ النفسيّ والغيريّ موضوعان بحسب الاصطلاح لماذا، وإنّما المقصود هو الثمرة التي أسلفنا ذكرها من الرجوع إلى الأُصول اللفظيّة أو العمليّة حيث يُشكّ في سنخ الوجوب، وكونه نفسيّاً أو غيريّاً، وهذا يرد حتّى في مثل الغسل في ليل شهر رمضان، فلا مانع من دخوله في تعريف القوم.

وأمّا أصل الإشكال وهو أنّه على تعريف المشهور لا يبقى واجب نفسي غير المعرفة فيدفعه أنّه إذا بنينا على أنّ الأمر المتوجّه إلى السبب هو بنفسه متوجّه إلى المسبّب ـ كما يؤيّده الميرزا النائيني ﷺ في كثير من كلامه[1] ـ فالجواب واضح؛ إذ الأمر بنفسه متوجّه إلى كلّ منهما، وليس متوجّهاً إلى خصوص الأفعال الخارجيّة ليرد الإشكال. وأمّا إذا لم نَبنِ على هذا المبنى فنقول : إنّ مثل هذه المصالح كالاستعداد للفيوضات الإلهيّة والكمالات النفسيّة فليست بواجبة؛ لأنّها غير معلومة للناس، والواجب لابدّ أن يكون أمراً يفهمه عامّة الناس كالتكبير والقراءة والركوع والسجود والاستقبال والضرب وأشباهها، فإذا كانت هذه المصالح المترتّبة الغير المنفكّة غير معلومة للمكلّفين فلا يوجبها عليهم، بخلاف مثل الوضوء والطلب للماء فإنّها مفهومة لكلّ واحد من أهل العرف.

وحينئذ فتعريف المشهور متين لا يرد عليه شيء أصلاً، وعلى تقدير أن يرد عليه إيراد فحيث إنّ الغرض من هذا البحث إنّما هو تعيين وظيفة المكلّف في مقام الدوران

---

(١) انظر أجود التقريرات ١ : ٢٥٣.

بين الوجوب النفسي والغيري فلا بأس بأن يُعرّف النفسي بما وجب لغرض فيه نفسه، والغيري بما وجب لغرض في غيره، وهذا التعريف لا يرد عليه شيء ممّا تقدّم.

(ثمّ إنّ هناك نوعاً آخر من الواجبات يشكّل عدداً من الواجبات الغيرية. وهي المقدّمة التي يكون تركها مفوّتاً لملاك مُلزِم، كالغسل في ليل شهر رمضان بناء على أنّ وجوب الصوم إنّما هو عند الليل، فبترك الغسل ليلاً لا يتمكّن من الصوم فجراً، إلّا أنّ الصوم ليس بواجب ليلاً حسب الفرض، وإنّما يحدث وجوبه عند الفجر، فليس الغسل ليلاً مقدّمة للواجب، وإذا لم يغتسل لم يأمره الشارع بالصوم المشروط بالغسل؛ لأنّه تكليف بما لا يطاق. نعم، ترك الغُسل مفوِّت للملاك الملزم، فإن قلنا ـ كما هو المعروف ـ من أنّ الوجوب الغيري ما يترشّح من الوجوب النفسي فليس هذا بواجب غيري، وإن قلنا ـ كما هو الصحيح ـ من أنّ الواجب الغيري ما يترشّح من ملاك الواجب النفسي، فيكون كلّ من الواجب النفسي والغيري معلولاً للملاك الملزم فلا بأس بتسميته بالواجب الغيري لذلك)[1].

وأمّا المقام الثاني وهو ما إذا شُكّ في واجب أنّه نفسي أم غيري فما هو مقتضى الأصل اللفظي؟

فنقول: إنّه إذا كان ثمّة إطلاق لفظي يتمسّك به في إثبات النفسية؛ لأنّ الوجوب الغيري محتاج إلى التقييد بوجوب الغير، فإذا كان هناك إطلاق فيتمسّك به في نفي الغيريّة، كما يتمسّك به في نفي العِدل حيث يحتمل التخييريّة، وكما يتمسّك به في نفي الوجوب عن الإنسان بفعل غيره حيث يحتمل الكفائيّة في الوجوب.

وقد أورد الشيخ الأنصاري ﷺ على ما نسب إليه[2] أنّه لا يمكن التمسّك بالإطلاق، إمّا لأنّ المعاني الحرفيّة جزئيّة فهي غير مطلقة حتّى تصلح للتقييد كما هو

---

(١) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) نسبه في أجود التقريرات ١: ٢٤٥ وانظر مطارح الأنظار ١: ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

المعروف المنسوب إليه، وإمّا لأن المعاني الحرفيّة ملحوظة باللحاظ الآلي فهي غير قابلة للتقييد؛ لاحتياجه إلى لحاظ استقلالي، كما احتمله الميرزا النائيني ﷺ[1]. فلا مجال للتمسّك بالإطلاق.

أقول: قد تقدّم نظير هذا الكلام في الوجوب المشروط والمطلق وذكرنا بُعْد إنكار الشيخ الأنصاري للوجوب المشروط، وكان الكلام فيه على تقدير صحّة النسبة. ولكن في المقام لا يُعقل إنكار الشيخ الأنصاري للوجوب الغيري كليّة، ولازم هذا الكلام إنكاره بنحو القضيّة الكليّة، وهذا أمر لا يُعقل أن يذهب إليه الشيخ.

وحينئذ فنرجع إلى بيان الفرق بين الوجوب النفسي والغيري فنقول: هما ثبوتاً نوعان متباينان من الوجوب قد أُخذ في كلّ منهما خصوصيّة لم تؤخذ في الآخر بل أُخذ عدمها فيه.

وأمّا في مقام الإثبات فالوجوب الغيري بحسب لسان الدليل يتصوّر بنحوين:

أحدهما: أن يُذكر قيداً لواجبٍ نفسي، كأن يقول المولى: صلّ قائماً أو متطهّراً، فيستفاد منه أنّ القيام أو الطهارة قيد للصلاة، بحيث لابدّ من أن تشتمل عليهما بحيث تكون قيداً للواجب لا للوجوب.

الثاني: أن يكون قيداً لمفاد الهيئة على مسلكنا وقيداً للهيئة المنتسبة على ما اختاره الميرزا النائيني ﷺ[2] أو قيداً للمادّة على ما نسب إلى الشيخ الأنصاري ﷺ[3] كأن يقول المولى: تطهّر إن وجبت الصلاة، وحينئذ فكلّ على مسلكه، فمن لا يرى إمكان تقييد الوجوب للطهارة يقيّد الواجب، وهو نفس الطهارة بالأمر الغير الاختياري، وهو وجوب الصلاة على تقدير تحقّقه في الخارج. وحينئذ فالوجوب

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٢) انظر أجود التقريرات ١: ١٩٤ و ٢٤٦.

(٣) نسبه في الكفاية: ١٢٢، وانظر مطارح الأنظار ١: ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

الغيري إثباتاً لابدّ فيه من تقييد الوجوب أو الواجب. فمثل الشيخ لابدّ أن يلتزم بتقييد الواجب به؛ لأنّه لابدّ من أن يُقيّد الوجوب أو الواجب في الغيري، ومع تحقّق هذا التقييد في بعض أدلّة الواجب الغيري يُحمل المطلق عليه حيث لا يحتمل فيه وجوباً نفسيّاً وغيريّاً معاً، بل كان هناك وجوب واحد ليس إلّا، فوجود المقيّد كاشف عن تقييد المطلق ومثبت له ومثبت الأصل اللفظي حجّة قطعاً.

(ويمكن تصوير التمسّك بالإطلاق على مذهب الشيخ بصورتين:

إحداهما: أن يكون الوجوب المشكوك قد أُنشئ بالمعنى الاسمي القابل لأن يُقيّد، فإذا لم يُقيّد يتمسّك حينئذ بالإطلاق في إثبات كون الوجوب نفسيّاً.

الثانية: أن يتمسّك بإطلاق ما يكون ذلك الوجوب الغيري على تقديره مقدّمة له؛ إذ لابدّ أن يقيّد وجوبه بالتقيّد بالثاني، فإذا لم يقيّد وأوجب مطلقاً دلّ على أنّ وجوبه غير منوط بتحقّق ذلك التقيّد، ومثبت الأصل اللفظي حجّة قطعاً)[1].

إنّما الكلام حيث يتردّد الأمر وليس إطلاق لفظي إمّا لكون الدليل لبّياً وإمّا لكون الكلام مهملاً أو مجملاً، فحينئذ يرجع إلى ما تقتضيه الأُصول العمليّة.

وقد ذكر الآخوند ﷺ[2] أنّ مقتضى الأصل العملي حيث يشكّ في كون الواجب نفسيّاً أو غيريّاً هو البراءة، حيث يكون ما هو مقدّمة له على تقدير الغيريّة غير واجب.

وقد أشكل الميرزا النائيني ﷺ[3] عليه بأنّ المقام نظير دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فإنّ الأقلّ لا يكون مجرى للبراءة؛ للعلم بوجوبه قطعاً إمّا ضمنيّاً وإمّا استقلاليّاً، فالمقام من هذا القبيل أيضاً، فإنّ المشكوك واجب قطعاً وإن تردّد بين

---

(١) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) كفاية الأُصول: ١٣٨.

(٣) أجود التقريرات ١: ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

كونه واجباً نفسيّاً أو غيريّاً إلّا أنّ الإلزام به معلوم، إمّا لكونه واجباً نفسيّاً وإمّا لكون تركه سبباً لترك الواجب النفسي، فإنّ تركه يستوجب ترك الواجب النفسي حسب الفرض.

والإنصاف أنّ كلام كلّ منهما تامّ فيما هو فيه، ولا يرد ما أورده الميرزا على الآخوند أصلاً وإن كان كلام الميرزا أيضاً متيناً في محلّه.

بيان ذلك أنّه:

تارة: يُحرز عدم وجوب ذلك الواجب النفسي من غير جهة المقدّمة، مثلاً الحائض إذا شكّت في كون الوضوء واجباً نفسيّاً لها ليجب، أو غيريّاً للصلاة ليرتفع وجوبه حينئذ تبعاً لوجوب الصلاة، وفي هذا المقام يتمّ كلام صاحب الكفاية ﷺ وإليه نظره؛ لأنّ البراءة حينئذ محكّمة؛ للشكّ في الوجوب الفعلي، فإنّ الوجوب على تقدير الغيريّة ليس فعليّاً، نعم على تقدير النفسيّة هو فعلي، لكنّه مشكوك الوجوب النفسي فيجرى في ذلك المشكوك البراءة.

وأُخرى: يكون ذلك الشيء الذي يُحتمل كون هذا مقدّمة له مشكوك الوجوب، كما إذا أمر المولى بالذهاب إلى السوق وتردّد الذهاب بين كونه واجباً نفسيّاً أو مقدّميّاً إلى شراء اللحم الذي يشكّ في وجوبه، وفي هذه الصورة لابدّ من الحكم بالاشتغال بالنسبة إلى الذهاب إلى السوق وإن جرت البراءة بالإضافة إلى شراء اللحم؛ للعلم بوجوب الذهاب على كلّ تقدير، فإنّه على تقدير كونه واجباً غيريّاً فتركه يوجب ترك الواجب النفسي الواصل بهذا المقدار، فإنّ التنجّز لا يكون دائراً مدار تنجّز ذي المقدّمة، نعم الملازمة بينهما في الوجوب الواقعي لا الفعلي، وأمّا الفعلي فقد تجب المقدّمة بالوجوب الفعلي المنجّز ولا يجب ذوها بالوجوب الفعلي المنجّز، والسرّ في ذلك أنّ التروك تنحلّ، فالترك من جهة قد يُوجب العقاب ومن جهة أُخرى لا يُوجب العقاب. وهذا هو ما ذكرناه في الأقلّ والأكثر وقد سمّيناه هناك بالتوسّط في التنجيز.

وحينئذ ففي المقام لو ترك الذهاب إلى السوق المنجّز عليه، إمّا لكونه واجباً نفسيّاً وإمّا لكونه مقدّمة لواجب نفسي واصل بمقدّمته بِمَ يعتذر عند المولى في مقام عقابه؟ وهذا بخلاف الشقّ الأوّل فإنّه يعتذر بأنّه على تقدير الغيريّة غير واجب قطعاً؛ لكونه غير واجب من غير جهة ترك المقدّمة فهو متروك من غير جهتها ولكن في المقام على تقدير الوجوب الغيري فمن جهة المقدّمة يكون ذلك الواجب واصلاً، فيجب سدّ باب العدم من هذه الجهة.

توضيح ما ذكرنا هو: أنّ العلم الإجمالي بوجوب نفسي أو غيري للذهاب إلى السوق منجّز، فأصالة عدم النفسيّة معارضة بأصالة عدم الغيريّة، فإن جرى الأصلان وتساقطا فاللازم الاحتياط، وإن لم تجرِ حينئذ لوجود قدر متيقّن، وهو أنّ ترك الذهاب إلى السوق محرّم إمّا لنفسه أو لتفويت الواجب الثاني الواصل بهذا المقدار، فلابدّ من الإتيان به؛ لأنّه متيقّن كما يأتي نظيره في الأقلّ والأكثر. وإلى هذه الصورة ينظر الميرزا النائيني ﷺ وكلامه متين فيها.

وثالثة: يُحرز وجوبهما معاً ويشكّ في كون أحدهما مقدّمة للآخر. أم لا، كما إذا علمنا بواجبين ودار أمرهما بين كونهما نفسيّين أو أحدهما غيريّ والآخر نفسيّ، وهذا على صورتين أيضاً.

فإنّهما تارة: يكونان مطلقين أو مشروطين بشيء معاً على كلا التقديرين، كما إذا قال المولى: إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة، ودار الأمر بين كونهما واجبين نفسيّين أو أن تكون الطهارة مقدّمة للصلاة مع اشتراطها معاً بدخول الوقت، وفي مثل هذا ذهب الميرزا النائيني ﷺ[1] إلى البراءة من التقيّد أي تقيّد الصلاة بالطهارة، فحكم بصحّة الصلاة وإن ترك الطهارة وعوقب عليها خاصّة؛ لأصالة عدم الشرطيّة.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

ولا يخفى أنّه لا يمكن المساعدة على ما ذكره ﷺ؛ لأنّ كلاًّ من الوجوب النفسي والتقيّد وإن كان لو خُلّي ونفسه مجرىً للبراءة مستقلاًّ إلّا أنّ المقام من مقامات الاشتغال العقلي؛ للعلم الإجمالي بالوجوب النفسي أو تقييد الصلاة به، فبمقتضى هذا العلم الإجمالي وتنجزّه ـ بتعارض الأُصول وتساقطها ـ أن لا يُحكم بصحّة الصلاة حيث تفقد الطهارة المحتمل تقيّدها بها؛ للعلم الإجمالي بالتقيّد أو الوجوب النفسي فيرتّب أثرهما معاً، فيجب الإتيان بالطهارة قبل الصلاة ليحرز كلا محتملَي العلم الإجمالي به حينئذ.

وأُخرى: يكون أحدهما مشروطاً بما بعد الوقت كالصلاة في المثال، والثاني مشروطاً قبل الوقت كالطهارة على تقدير كونها واجبة نفسيّاً، وعلى تقدير الغيريّة فهي مقيّدة بما بعد الوقت لكنّها متردّدة بين كون وجوبها نفسيّاً أو غيريّاً، وفي مثله لا ريب في كون مقتضى القاعدة الاشتغال؛ للعلم الإجمالي بوجوب الطهارة لنفسها أو تقيّد الصلاة بها كالسابق، فيتنجّز العلم الإجمالي؛ لتعارض الأُصول وتساقطها بناءً على ما اخترناه من تنجّز العلم الإجمالي في التدريجيّات. وحينئذ يكون احتمال التكليف في كلّ منهما منجّزاً فيجب الإتيان بالطهارة قبل الوقت وبعده وحفظها إلى ما بعد الوقت للصلاة، ولا وجه لما ذكره الميرزا النائيني من إجراء البراءة من التقييد.

نعم، لو كان وجوب الصلاة مقيّداً بما بعد الوقت وكذا الطهارة على تقدير كون وجوبها غيريّاً، أمّا على تقدير النفسيّة فهو مطلق فلا يجب الوضوء قبل الوقت، لكنّه بعد الوقت واجب؛ للعلم الإجمالي بوجوبه حينئذ المردّد بين النفسيّة والغيريّة المنجّزة فيجب.

نعم، لو كان توضّأ قبل دخول الوقت لا يجب التكرار بعده؛ لعدم العلم الإجمالي بوجوبه حينئذ؛ لاحتمال كون وجوبه نفسيّاً مطلقاً وقد أتى به، وعلى تقدير الغيريّة فالوجوب الغيري بعده، أمّا الجواز فلا، وحينئذ فيكون من المقدّمات الحاصلة فلا يجب تحصيلها.

في ترتّب الثواب على الواجب الغيري وعدمه :

لا ريب في استحقاق الثواب بالمعنى الآتي على امتثال الأمر النفسي، كما لا ريب في استحقاق العقاب على مخالفته، ولكن بين استحقاق العقاب واستحقاق الثواب فرقاً وهو : أنّ استحقاق العقاب بمعناه المعلوم «فإن عفا فبفضله وإن عذّب فبعدله» إلّا أنّ استحقاق الثواب ليس بمعنى أنّ للعبد مطالبته، كلّا، فإنّ إطاعته من مقتضيات عبوديّته وليس أجيراً للمولى كي يستحقّ أُجرته، بل معنى استحقاقه الثواب هو حسن إثابة المولى له، بمعنى كون إثابة المولى له كانت إثابة لأهلها لا كإثابة العاصي فإنّها إثابة في غير محلّها.

ومن هذا القبيل ورد : مَن تاب كان كمَن لا ذنب له[1]، فإنّ التوبة رجوع العبد إلى مولاه، والعبد الآبق رجوعه إلى مولاه من وظائف عبوديّته فليس له استحقاق المطالبة، ولكن غفران ذنوبه تفضّل من المولى. فجميع موارد الإثابة كلّها من باب التفضّل، والتعبير بالاستحقاق بمعنى كون المحلّ أهلاً لذلك، لا بمعنى حسن المطالبة كالأجير. نعم للعبد مطالبة المولى بوعده؛ فإنّه وعد المحسنين أن يعفو عنهم ويتجاوز عن سيّئاتهم ويدخلهم الجنّة التي عرّفها لهم وغير ذلك، إلّا أنّ هذه المطالبة من جهة لطف الله وكماله وأنّ المؤمن لا يخلف وعده فكيف بالله عزّ وجلّ، وليس المطالبة لإطاعة العبد، كلّا ثمّ كلّا*. هذا كلّه في الواجبات النفسيّة.

وأمّا الواجبات الغيريّة فقد ذكر صاحب الكفاية[2] أنّها لا ثواب في موافقتها ولا عقاب في مخالفتها، وإنّما يترتّب الثواب والعقاب على موافقة النفسي ومخالفته.

---

(١) الوسائل ١١ : ٣٥٩ ـ ٣٦٠، الباب ٨٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٨ و ١٤.

(*) ولعلّ ما ورد من قولهم : خِفِ الله خوفاً لو أتيته بحسنات الثقلين لعذّبك وارجه رجاء لو أتيته بذنوب الثقلين لغفر لك، ـ الوسائل ١١ : ١٦٩ ـ ١٧٠، الباب ١٣ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١ و ٦ ـ إشارة إلى ذلك. (الجواهري).

(٢) كفاية الأُصول : ١٣٨.

والظاهر أنّ مخالفته لا توجب عقاباً بنفسها كما ذكر؛ إذ لا فرق مع ترك الواجب النفسي بين الإتيان بمقدّماته وعدم الإتيان بها إلّا أنّ موافقة الواجب الغيري إذا أُسندت إلى الله فتقرّب بها إلى الله تعالى وأتى بها بما أنّها مقدّمات ذلك الواجب النفسي يثاب العبد عليها قطعاً؛ إذ مناط الثواب النفسي بعينه موجود فيه وهو القرب. فما ذكره الآخوند من عدم الثواب عليها لا وجه له. نعم ليس نفس الأمر الغيري مسبّباً له بل القربة هي المسبّبة لذلك، وعلى ذلك يُحمل ما ورد من الثواب على المقدّمات كالمشي لزيارة الحسين عليه السلام والحج والجهاد وغيرها[1].

الإشكال في الطهارات الثلاث :

وبناءً على ترتّب الثواب على امتثال الأمر الغيري فإشكال ترتّب الثواب على الطهارات لا وقْع له؛ إذ هي كغيرها من الواجبات الغيريّة يثاب العبد عليها إذا تقرّب بها، إلّا أنّ هنا إشكالٌ آخر. ملخّصه أنّ الأمر الغيري توصّلي يُكتفى بإتيان ذات العمل في سقوطه فلِمَ يعتبر قصد القربة في سقوط أمره؟

وقد أُجيب عنه بوجوه :

أحدها ما في الكفاية[2] من أنّ بها أمراً نفسيّاً صيّرها عبادة، والأمر الغيري توجّه إلى ما هو عبادة، فالإتيان بها بغير قربة ليس إتياناً بمتعلّق الأمر الغيري، نظير ما لو أمر الوالد ولده أو المولى عبده بصلاة الليل، فإنّ أمرهم مع كونه توصّليّاً لا يسقط إلّا بإتيان متعلّقه، وهو الصلاة المتقرّب بها. أمّا غير المتقرّب بها فلا يأمر المولى بها ولا يدعو الأمر إليها؛ إذ الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه، فافهم.

---

(١) انظر كامل الزيارات : ١٣٢ ـ ١٣٥، الباب ٤٩ وص ١٤٤، الباب ٥٧، والكافي ٤ : ٢٦١ ـ ٢٦٢، الحديث ٣٧.

(٢) كفاية الأُصول : ١٣٩ ـ ١٤٠.

وقد ردّ الميرزا ﷺ[١] هذا الجواب بأُمور:

الأوّل: أنّ هذا إنّما يتمّ في الوضوء والغسل؛ لوجود الأمر بهما ذاتاً، وأمّا في التيمّم فلا يتمّ؛ إذ ليس التيمّم مستحبّاً نفسيّاً.

وفيه: أنّا نلتزم باستحبابه النفسي؛ ضرورة أنّه قد ورد في الروايات: أنّ التراب أحد الطهورين[٢] كما ورد: أنّ التيمّم أحد الطهورين[٣] فهو طهور بموجب هذه الأخبار، وقد قال الله في كتابه: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[٤] فثبت محبوبيّته النفسية بالدليل وبقوله: الطهور على الطهور نور على نور[٥]، كما هو واضح لا يخفى.

الثاني: أنّ الأمر الاستحبابي ينعدم عند عروض الوجوب؛ لاستحالة اجتماع الضدّين والأحكام متضادّة.

وفيه: أنّا لو قطعنا النظر عمّا نذكره غير بعيد من التوجيه لذلك، ففيه: أنّ الطلب لا يرتفع وإنّما ترتفع رتبته الضعيفة، فتتبدّل إلى رتبة أكيدة، وحينئذ فيصحّ الإتيان بها بداعي ذات الطلب الموجود في مرتبة الاستحباب.

الثالث: أنّ الطهارات يصحّ الإتيان بها بقصد أمرها الغيري ولو لم يقصد المكلّف أمرها النفسي المتعلّق بها.

ودعوى أنّه لا يدعو إلّا إلى متعلّقه فلا حاجة إلى قصده، غير مسموعة فيما لو كان ملاك العباديّة متقوّماً بأمرٍ نفسي؛ ولذا لا يصحّ الإتيان بصلاة الظهر بقصد الأمر

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٥٤.

(٢) الوسائل ٢: ٩٩٤ ـ ٩٩٥، الباب ٢٣ من أبواب التيمّم، الحديث ١ و ٦.

(٣) الوسائل ٢: ٩٩١ ـ ٩٩٢، الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث الأوّل.

(٤) البقرة: ٢٢٢.

(٥) الوسائل ١: ٢٦٥، الباب ٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٨، وفيه: الوضوء على الوضوء نور على نور.

الغيري المتوجّه إليها من صلاة العصر؛ لأنّ شرطها تقدّم الظهر عليها، ولو أتى بها كذلك كانت فاسدة، بل لابدّ من قصد أمرها الذي يكون مقوّماً لملاك العباديّة وحينئذ فلابدّ أن يكون ملاك عباديّة الطهارات هو الأمر الغيري؛ ولذا تسقط لو قصده، قال الأُستاذ الخوئي أيّده الله: هذا الإشكال وارد وصحيح، فتأمّل.

الجواب الثاني عن اعتبار قصد القربة في الطهارات ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1] وملخّصه: أنّ اعتبار قصد القربة فيها إنّما نشأ من اشتراط الصلاة التي هي عبادة به، فإنّ الأمر النفسي متوجّه إلى الصلاة بأجزائها وشرائطها، فالأمر النفسي بالغاية هو منشأ عباديّتها.

وفيه: أنّه مبنيّ على مبناه من كون الشرائط داخلة تحت الأمر، وقد ذكرنا أنّ ذات الشرط غير داخلة وإنّما الداخل تحت الأمر النفسي هو التقيّد، وكيف يدخل الشرط تحت الأمر مع كونه ليس تحت الاختيار كالوقت والقبلة مثلاً؟ ولو فُرض اتّصافها بالوجوب النفسي كالأجزاء لاستحال اتّصافها بالوجوب الغيري كالأجزاء أيضاً.

فالصحيح في الجواب أن يقال: إنّ الطهارات الثلاث بما هي عبادة مقدّمة فليست ذاتها هي المقدّمة بخصوصها، بل هي جزء المقدّمة والجزء الثاني هو التقرّب بها إلى الله تعالى. والوجه في عباديّتها أمران على سبيل منع الخلو: إمّا أمرها النفسي المتعلّق بها وإمّا عنوان مقدّميّتها فإن أتى المكلّف بها بداعي أمرها النفسي الاستحبابي أو بداعي التوصّل بها إلى الأمر النفسي بذيها كان متقرّباً بها، فإنّها حينئذ منسوبة إليه. وهذا لا يفرق فيه بين القول بوجوب المقدّمة والقول بعدم الوجوب كما هو الحقّ، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى. وحينئذ فلا يرد إيراد

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٥٥.

الميرزا ﷺ[1] من أنّ من أتى بها بداعي الغير من دون التفات إلى الأمر النفسي المتعلّق بها يلزم أن لا يجوز له الدخول في الصلاة، ووجه عدم الورود أنّ عنوان المقدّميّة إضافته إلى الله؛ إذ المقصود به التوصّل إلى مطلوبه النفسي.

بقي هنا فرعان :

أحدهما : أنّه يجوز الوضوء قبل دخول وقت الصلاة بداعي أمره النفسي المتعلّق به، بل وكذا يجوز بداعي التوصّل به إلى إحدى الغايات التي يعتبر الوضوء فيها شرط صحّة أو كمال، فإن بقي الوضوء إلى ما بعد دخول الوقت فلا خلاف في جواز الدخول في الصلاة بذلك الوضوء.

الثاني : أنّه يجوز الوضوء بعد دخول الوقت لواجب نفسي مشروط به بقصد التوصّل به إلى ذلك الواجب النفسي قطعاً، وهل يجوز الوضوء بقصد أمره النفسي المتعلّق به نفسه؟ ربّما يقال بعدم الجواز؛ لكون الوقت وقت وجوبه لا استحبابه، فلو أعرض عن الصلاة فعلاً بل قصد الوضوء لمحبوبيّته النفسيّة فليس له أن يصلّي بذلك الوضوء.

وفيه : أنّ طلب الاستحباب لم ينعدم وإنّما انعدم الترخيص في الترك وتبدّل بعدم الترخيص فيه، وحينئذ فالطلب الاستحبابي موجود قطعاً فلا مانع من صحّة الوضوء باستحبابه النفسي حينئذ والدخول به في الصلاة.

وما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[2] من الاندكاك مبنيّ على اشتراك الوجوب والاستحباب في جامع الطلب، وليس كذلك، بل الظاهر اختلافهما في الملاك وأنّ الوجوب مغاير للاستحباب بحسب الملاك، وحينئذ فلا مجال للاندكاك، نعم يرتفع الترخيص في الترك ويحلّ محلّه المنع من الترك.

---

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٥٨.

وينبغي التعرّض لفرع ثالث وهو أنّه لو توضّأ أو اغتسل أو تيمّم بقصد غاية من الغايات كالصلاة مثلاً ثمّ بدا له في تركها فهل يجوز له الدخول في مشروطٍ بتلك الطهارة غير ما تطهّر له أم لا؟

ربّما يقال بعدم الجواز بناءً على القول بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة أو بمحبوبيّة خصوصها، بدعوى أنّ محبوبيّتها أو وجوبها كان تخيّلياً لا واقع له؛ إذ هما مشروطان بالإيصال ولو بنحو الشرط المتأخّر ولم يتحقّق، فلا أمر بهما. نعم، لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة أو محبوبيّتها كانت صحيحة فيجوز الدخول في بقية الغايات الغير المقصودة.

ولكنّه فاسد، بل التحقيق أنّ المناط في عباديّة كلّ عمل أمران:

أحدهما: قابليته للتقرّب.

الثاني: تحقّق القربة والإضافة له إلى الله تعالى، وتحقّق إضافة هذا العمل إلى الله محقّقة قطعاً.

أمّا القابليّة فهي وإن كانت مفقودة من جهة الأمر الغيري أو المحبوبيّة الغيريّة على القول بخصوص المقدّمة الموصلة إلّا أنّ لها محبوبيّة نفسيّة وهي موجودة قطعاً، وحينئذ فقد تحقّق المناط في العباديّة، غاية الأمر أنّه قصد الأمر الغيري أو المحبوبيّة الغيريّة وهي مفقودة لكنّه لا يضر؛ لأنّه من باب الاشتباه في التطبيق.

الكلام هنا في تبعيّة وجوب المقدّمة لذيها في الإطلاق والاشتراط وعدمها

هل يُعتبر في وجوب المقدّمة أكثر من تحقّق ذاتها أم لا يعتبر؟ الأقوال في المقام خمسة:

أحدها: أنّه لا يُعتبر في وجوب مقدّمة الواجب المطلق شيء غير تحقّق ذاتها[1].

الثاني: أنّه يُعتبر في وجوبها إرادة ذي المقدّمة وهو المنسوب إلى صاحب المعالم[2].

الثالث: أنّه يُعتبر في الواجب منها قصد التوصّل، سواء أوصلت أم لا، وهو قول الشيخ الأنصاري على ما في التقريرات[3]. والفرق بينه وبين قول صاحب المعالم أنّ قول صاحب المعالم تقييد الوجوب بإرادة ذي المقدّمة، وقول الشيخ تقييد الواجب مع إطلاق الوجوب.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٢) معالم الدين: ٧١.

(٣) مطارح الأنظار ١: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

الرابع : أنّه يُعتبر في وجوبها الإيصال، سواء قصد بها التوصّل أم لا، وهو قول صاحب الفصول[١].

الخامس : هو اعتبار قصد التوصّل والإيصال الخارجي معاً، وهو قول بعض مشايخ أُستاذنا المحقّقين.

ولا يخفى أنّ هذا المبحث كان الأنسب به تأخيره عن نتيجة المسألة، وهي القول بالوجوب أو عدمه فيقال : وهذا الوجوب الثابت ثابت لجميع أفراد المقدّمة أم لخصوص الموصلة مثلاً، إلى آخره.

أمّا قول صاحب المعالم ﷺ فواضح البطلان؛ ضرورة أنّه لو لم يرد الواجب فإن كانت المقدّمة واجبة لزم عدم الاشتراط، وإن لم تكن واجبة فيلزم التفكيك بين وجوبها ووجوب ذيها إن بقي وجوب ذيها، وإن ارتفع لزم دوران الوجوب له مدار إرادة المكلّف وعدمها وتخرج المقدّمة حينئذ عن كونها مقدّمة واجب.

وبالجملة، بما أنّ الوجوب للمقدّمة ترشّحي من ذيها فمتى وجب ذو المقدّمة وجبت المقدّمة بنفس الوجوب المطلق كما هو واضح، ولا يُعقل وجوب ذي المقدّمة مطلقاً ووجوبها مشروطاً.

الكلام في اعتبار قصد التوصّل في الوجوب وعدمه :

ذكر صاحب التقريرات[٢] ونسب إلى الشيخ الأنصاري اعتبار قصد التوصّل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب، وأنّه استدلّ على وجوب خصوص المقدّمة الموصلة بأنّ قصد عنوان المقدميّة لابدّ منه في وقوعها على صفة الوجوب، نظير الأُمور القصديّة كالتعظيم والتأديب، وقصد المقدّميّة عند الامتثال هو قصد التوصّل بها. وقد أوضحه بعض المحقّقين قدّس الله أسرارهم[٣] بمقدّمتين بعد اختياره له :

---

(١) الفصول : ٨١ و٨٦.

(٢) مطارح الأنظار ١ : ٣٥٣ ـ ٣٥٥.

(٣) أجود التقريرات ١ : ٣٤٢.

الأُولى : أنّ الحيثيّة التعليليّة لحكم العقل حيثيّة تقييديّة له بنحوٍ تكون هي موضوع حكم العقل، بحيث يكون المعلّل إنّما حكم بهذا الحكم لكونه صغرى من صغريات ذلك الحكم، فالحكم على العالَم بالحدوث إنّما هو لكونه متغيّراً، ولا فرق في ذلك بين حكم العقل النظري المعبّر عنه في الاصطلاح بما ينبغي أن يُعلم، وهو المنتهي إلى استحالة اجتماع النقيضين، كأن يقال : لا يجوز اجتماع الأمر والنهي؛ لكونه اجتماع ضدّين فمعناه : الضدّان لا يجتمعان، والحكم بعدم اجتماع الأمر والنهي بما أنّهما صغرى لتلك الكبرى الكلّية، وبين حكم العقل العملي المعبّر عنه بما ينبغي أن يُعمل، وهو المنتهي إلى حسن العدل وقبح الظلم، كحكم العقل بقبح شرب التتن لكونه ضرراً، فمعناه : قبح الضرر، وشرب التتن إنّما حُكم بقبحه؛ لكونه صغرى لتلك الكبرى الكلّية.

المقدّمة الثانية : أنّ الذي هو تحت الأمر هو الأُمور الاختياريّة، أمّا ما ليس تحت الاختيار فليس يجوز التكليف به، نعم قد يكون مسقطاً للواجب.

وإذا تمّت هاتان المقدّمتان ثبت وجوب خصوص المقدّمة المقصود بها التوصّل. بيان ذلك : أنّ الوجوب توجّه نحو ذات الفعل لكونه مقدّمة، وبما أنّ المقدميّة الواقعيّة ليست تحت الاختيار فلابدّ من أن يقصد بها عنوان المقدّميّة، وهو عبارة عن قصد التوصّل بها في وقوعها على صفة الوجوب.

ولا يخفى أنّ المقدّمة الأُولى وإن كانت صحيحة ولكن يرد عليه :

أوّلاً : أنّ الكلام ليس في حكم العقل بوجوب المقدّمة، بل في حكم الشارع بها من الملازمة العقليّة.

وبالجملة، الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته بحكم العقل وهي غير معلّلة والوجوب معلّل ولكنّه وجوب شرعي، وليس العلل فيه عللاً تقيّدية كحكم العقل، بل هي علل للمحبوبيّة فافهم. وإطلاق حكم العقل عليه مسامحة باعتبار كون العقل هو الكاشف لحكم الشارع.

(وثانياً: أنّ ما ذكر من المقدّمتين لا يستلزم قصد التوصّل، وإنّما يستلزم التفات المكلّف إلى المقدّمة وإن أتى بها بقصد آخر، كأن يلتفت إلى وجوب الصلاة وإلى توقّفها على إزالة نجاسة الثوب مثلاً ولكنّه يغسل الثوب بقصد أن يذهب إلى المحلّ الفلاني بثوب طاهر من غير أن يقصد بغسله الصلاة أصلاً.

وأمّا المقدّمة الثانية فغير تامّة؛ لأنّ العجز عن بعض أفراد الماهيّة لا يخرجها عن الوجوب؛ لأنّ الوجوب منوط بالقدرة على بعض أفراد الماهيّة، فيتوجّه التكليف بالماهيّة، فالذات التي يترتّب عليها الواجب مثلاً يكون هو الواجب وإن لم يُقصد به التوصّل، فافهم.

واحتمل الميرزا النائيني كون مقصود الشيخ الأنصاري اعتبار قصد التوصّل في الامتثال كما ذكرنا، واحتمل أيضاً أن يكون كلامه مخصوصاً بخصوص صورة المزاحمة مع الحرام حيث تكون المقدّمة محرّمة، فيرتفع التحريم مع أهميّة ذي المقدّمة عن خصوص المقدّمة المقصود بها التوصّل؛ لتحقّق التزاحم بين الحرام النفسي والواجب الغيري.

والحقّ: أنّ التزاحم إنّما هو بين الواجب النفسي والحرام النفسي، فإذا كان الأوّل أهمّ قُدّم فتجب ذات المقدّمة الموصلة؛ لأنّها التي يتوقّف وجوده عليها لا ما قصد بها التوصّل وإن لم توصل. نعم يكون معذوراً إذا قصد بها ذلك ولم توصل كما صحّ أن يكون متجرّياً لو لم يقصد التوصّل وأوصلت اتّفاقاً)[1].

في ثمرة القول باعتبار قصد التوصّل:

وقد ذكر صاحب التقريرات[2] في المقام ثمرات:

الأُولى: إنها لا تقع على وجه الصحّة إذا لم يقصد بها التوصّل إلى ذي المقدّمة، فمن وجب عليه الصلاة إلى أربع جهات إذا صلّى إلى جهةٍ بانياً على الاكتفاء بها يلزم

---

(١) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) مطارح الأنظار ١: ٣٥٤.

أن لا تقع صحيحة؛ لعدم قصد التوصّل بها، بخلاف ما لو لم يُعتبر قصد التوصّل في وجوب المقدّمة فإنّها تقع حينئذ إذا صادفت الواقع واجبة وصحيحة.

أقول: لا يخفى أنّ الكلام في المقدّمة الوجوديّة لا العلميّة، فلا ربط لهذه الثمرة بأصل المبحث.

الثمرة الثانية: ما ذكره في التقريرات أيضاً إنّه على القول بالمقدّمة المقصود بها التوصّل لو توضأ بقصد غايةٍ ليس له أن يفعل بذلك الوضوء غايةً أُخرى؛ لعدم قصد التوصّل بالوضوء إليه. ثمّ أعرض عن هذه الثمرة بأنّ الوضوء متى صحّ، صحّ أن تقع به جميع الغايات؛ لكونه حقيقة واحدة، ولكنّها تتمّ في الغُسل؛ فإنّ الغُسل ماهيّات عديدة. نعم لو قصد مثلاً بغُسله الصوم فليس له أن يصلّي بذلك الغُسل على القول باعتبار قصد التوصّل، وله أن يصلّي على القول بعدم الاعتبار.

ولا يخفى أنّ هذا الكلام من الغرابة بمكان؛ فإنّ اختلاف ماهيّات الأغسال ليس من حيث غاياتها وإنّما هي من حيث أنفسها، فغسل الجنابة غير غسل الحيض وهما غير غسل النفاس، فلو قصد أحدها لا يتحقّق الثاني، لا بالإضافة إلى الغايات فإنّ الغسل من حيث الغايات كالوضوء فافهم فهذه الثمرة كسابقتها، ومن هنا احتمل الميرزا النائيني ﷺ[1] أنّ هذه الثمرات من المقرّر وهو غير بعيد.

الثمرة الثالثة: ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[2] فيما لو كانت المقدّمة محرّمة وذو المقدّمة أهمّ ملاكاً من مفسدة الحرام، كما لو توسّط الأرض المغصوبة غير قاصد للتوصّل إلى إنقاذ المؤمن الغريق، فعلى القول بوجوب مطلق المقدّمة ليس عليه غير التجرّي على ترك الإنقاذ، وعلى القول بوجوب خصوص ما قصد به التوصّل يستحقّ العقاب بدخول ملك الغير بغير إذنه، وبغير إذن الشارع أيضاً لعدم كونه

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٤٠.

(٢) كفاية الأُصول: ١٤٣ ـ ١٤٤.

واجباً حينئذ لعدم قصد التوصّل به، ولا ريب في استغراب كون الدخول في ملك الغير مباحاً مع عدم قصد الإنقاذ وكونه مخالفاً لمقتضى الوجدان، وهذا هو الذي دعا صاحب الفصول[1] إلى اعتبار الإيصال في وجوب المقدّمة وادّعى عليه الضرورة، كما ادّعى الشيخ الأنصاري إلى اعتبار قصد التوصّل ولا ريب أنّ قصد التوصّل معتبر في الثواب لا في الوجوب، والمعتبر في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب إنّما هو الوصول الخارجي كما اعتبره صاحب الفصول ﷺ وادّعى عليه الضرورة فإنّ الظاهر أنّ الحقّ معه وأنّ المقدّمة إنّما تقع على صفة الوجوب حيث يترتّب عليها ذو المقدّمة.

في اعتبار الوصول في وجوب المقدّمة وعدمه :

وقد ذهب صاحب الفصول ﷺ إلى أنّ المقدّمة إنّما تتّصف بالوجوب إذا ترتّب عليها ذو المقدّمة، والظاهر صحّة مدّعاه، ولنذكر مثالاً تمهيداً للخوض في كلامه وما أُورد عليه من الإيرادات : مثلاً من سقط إحدى محارمه في البحر وكان نجاتها موقوفاً على مسّ الأجنبيّ لجسمها أو لشعرها، فهل تراه يرضى أن يمسّها الأجنبيّ مسّاً لا يُخرجها به متعمّداً بل يمسّها لأمر آخر، بدعوى : أنّ المسّ مقدّمة لواجب أهمّ فقد ارتفع تحريمه الشرعي، فهو جائز فيمسّها ولا يخرجها؟ كلّا، بل لا يرضى بذلك ويبغضه أشدّ البغض. وكذا الرجل يُعطي لولده الدراهم ليشتري القرطاس والقلم ليكتب، فهو يشتري القرطاس والقلم ثمّ يرميهما في البحر، فهل ترى أنّ الأب يرضى بهذا الشراء ويشتاق إليه؟ كلّا ثمّ كلّا، وأمثلة ذلك كثيرة جدّاً لمن تأمّلها.

فالإنصاف أنّ الحقّ مع صاحب الفصول حيث ادّعى بداهة اعتبار الإيصال الحقيقي في وقوعها على صفة الوجوب لو تأمّل المتأمّل.

---

(١) الفصول : ٨٦.

ثمّ إنّ صاحب الفصول[١] بعد أن ادّعى ضرورة وجوب خصوص الموصلة من المقدّمات وبداهة ذلك، وأنّ العقل الحاكم بالملازمة لا يدلّ عليه زائداً على القدر المذكور استدلّ بدليل ملخّصه: جواز منع الشارع عن غير الموصلة عقلاً مع استحالة منعه عن الموصلة بخصوصها أو مطلق المقدّمة عقلاً*.

وقد أجاب صاحب الكفاية[٢] عن هذا الدليل بأمرين:

أحدهما: أنّ اختصاص الوجوب بخصوص الموصلة حينئذ للنهي عن غيرها لا يقضي بكون الملازمة خاصّة بها؛ فإنّ الأمر بالطبيعة إنّما ينصرف إلى ما لا مانع فيه، والمنهيّ عنه مقرون بالمانع، فلا يدلّ على اختصاص الملازمة بخصوص الموصلة.

الثاني: أنّه يؤدّي إلى جواز ترك الواجب؛ لاختصاص جواز مقدّمته لو كانت محرّمة بصورة الإتيان به، فقبل الإتيان به لا جواز فلا وجوب لها حينئذ فيتركها، وبتركها يترك الواجب لكونه محال والتكليف بالمحال محال على الله تعالى.

والجواب عمّا ذكره صاحب الكفاية من الإيرادين:

أمّا عن الأوّل فبأنّ الكلام إن كان في توجّه الأمر نحو طبيعة ذات أفراد بعضها منهيّ عنه فلا ريب في اختصاص الأمر حينئذ بما لا نهي فيه، أمّا الفرد الواحد من المقدّمة إذا كان محرّماً وذا حالين فإمكان توجّه النهي نحوه في حال منهما كافٍ في وقوعه؛ إذ النهي مطلق وإنّما يقيّد حيث يستحيل بقاؤه مطلقاً، فإمكان توجّه النهي نحوه كافٍ في وقوعه، كالترتّب، فافهم.

---

(١) الفصول: ٨٦.

(*) قد أفاد في دورته اللاحقة أنّ هذا الإيراد أورده السيّد اليزدي على الآخوند في مجلس وسلّم الآخوند هناك، ثمّ أجاب عنه في مجلس الدرس وأنّ إيراد صاحب الفصول جواز التصريح بإيجاب خصوص الموصلة وعدم وجوب غيرها.

(٢) كفاية الأُصول: ١٤٨ ـ ١٥٠.

وثانياً: أنّ الكلام في صحّة نهي المولى عن بعض المقدّمات؛ إذ لو كانت الملازمة ثابتة بين الجميع لكان نهي المولى محالاً عقلاً، فصحّة نهيه دليل عدم ثبوت الملازمة على الإطلاق، وهذا المقدار كافٍ لصاحب الفصول في إثبات دعواه؛ ولذا لا يجوز النهي عن خصوص الموصلة أو مطلق المقدّمة، فهو دليل الملازمة ولو في الجملة كما في الثاني.

وأمّا الثاني فينبغي أن يُعدّ من كبوة الجواد؛ ضرورة أنّ صاحب الفصول لم يعتبر الإيصال قيداً في الوجوب وإنّما اعتبره قيداً للواجب كما نقله عنه هو ﷺ، وأنّ الإيصال قيدٌ لوقوعها على صفة الوجوب، وحينئذ فالجواز للمقدّمة المحرّمة موقوفٌ على الوجوب وهو متحقّق وإن كان الإيصال شرطاً للواجب ولوقوعه على صفة الوجوب، نعم لو كان الإيصال شرطاً للوجوب تمّ ذلك الإيراد وليس كذلك.

أدلّة القائلين بوجوب مطلق المقدّمة:

ثمّ إنّه قد استدلّ جماعة على وجوب مطلق المقدّمة لا خصوص الموصلة واستحالة التخصيص بها. ولنبدأ بكلام صاحب الكفاية ﷺ[1] وقد استدلّ بأُمور:

الأوّل: أنّ إيجاب المولى للمقدّمة، لابدّ أن يكون لغرض، ولا غرض إلّا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة، وإذا كان الغرض هو الإمكان لذي المقدّمة فهو مترتّب على مطلق المقدّمة، ومع عموم الملاك لا وجه لاختصاص الوجوب بخصوص الموصل.

والجواب: أنّ المقدّمة هي ما لولاها لما أمكن ذو المقدّمة، فكيف تكون الغاية من إيجابها حصول ما لولاه لما أمكن ذو المقدّمة؟ وهل يكون معناه إلّا أنّ الغرض من إيجاب المقدّمة هو وجود المقدّمة؟

---

(١) كفاية الأُصول: ١٤٥.

ثمّ لو قلنا بأنّ مراده أنّ الغرض هو إمكان ذي المقدّمة وإن قصرت عبارته عنه، ففيه: أنّ ذا المقدّمة قبل مقدّمته أيضاً ممكن بسبب القدرة على نفس المقدّمة، فذو المقدّمة أيضاً مقدور بالقدرة على مقدّمته، وإلّا فلو لم يكن مقدوراً كيف يجب لتجب مقدّمته؟ وحينئذ فإمكان التوصّل ليس مما يترتّب على المقدّمة أصلاً. وحينئذ فالغرض من إيجاب المقدّمة هو التوصّل إلى ذي المقدّمة كما ذكره صاحب الفصول ﷺ.

وقول صاحب الكفاية: إنّ الوصول ليس بأثر تمام المقدّمات فضلاً عن خصوص إحداها، يندفع بأنّ الوجوب الغيري وجوب واحد متوجّه إلى مجموع المقدّمات ومنبسط عليها كما أفاده بعض المحقّقين[1] ـ قُدّس سرّهم ـ وهذا المحقّق وإن زعم أن لا غرض في مقدّمة كلّ واجب إلّا التوصّل بها إلى ذي المقدّمة، ولا نوافقه على ذلك، بل ترتّب ذي المقدّمة هو الغرض الأقصى، وهناك أغراض تترتّب على نفس المقدّمات، وقد عبّرنا عنه بسدّ باب العدم من تلك الجهة، إلّا أنّا نوافقه في كون الوجوب الغيري واحداً، وحينئذ فالوجوب واحد منبسط على جميع المقدّمات، فإن أتى بجميع المقدّمات حصل امتثاله وإن أتى ببعضها كان امتثاله مراعىً بإتيان الباقي من المقدّمات، فإن أتى بها سقط أمرها وإلّا فلا، فإذا كان وقوعها على صفة الوجوب مشروطاً بالإيصال بنحو الشرط المتأخّر كان سقوط أمرها الغيري منوطاً بحصولها بشروطها.

الثاني ممّا ذكره صاحب الكفاية ﷺ[2]: أنّه إن أتى بمقدّمة من مقدّمات الواجب ولم يأتِ بالواجب بعد، فإن سقط أمرها ثبت المطلوب وهو أنّ مطلق المقدّمة واجب؛ ضرورة أنّ سقوط الأمر كاشف عن حصول الغرض الذي من أجله

---

(١) انظر نهاية الأفكار ١ ـ ٢ : ٣٤١.

(٢) كفاية الأُصول : ١٤٦.

وجبت المقدّمة؛ إذ سقوط الوجوب إمّا بالعصيان أو ارتفاع موضوع التكليف أو الامتثال، وليس في المقام إلّا الأخير، وإن لم يسقط الأمر فيلزم الإتيان بهذه المقدّمة ثانياً لبقاء أمرها ولا يُلتزم به.

والجواب أوّلاً: بالنقض بأنّ المكلّف لو كبّر في الصلاة التي هي واجب نفسي فإمّا أن يسقط أمره لحصول الغرض أو يكبّر ثانياً لبقاء الأمر، فما هو الجواب هنا هو الجواب في الواجب الغيري إن شاء الله تعالى.

وثانياً: بالحلّ بما ذكرناه قبل أسطر من كون الأمر الواحد المنبسط إنّما يُمتثل بإتيان متعلّقه، ومتعلّقه جميع أجزاء ذلك المركّب، فإذا أتى بها فحينئذ يسقط أمرها، وإذا كان الواجب المركّب مشروطاً فلابدّ في وقوعه على صفة الوجوب من حصوله بشرطه كما هو واضح. وحينئذ فالتكليف بالصلاة من هذا القبيل؛ فإنّ الأمر بالصلاة أمر بجميع أجزائها من تكبير وقراءة وغيرها إلّا أنّ وقوعها على صفة الوجوب مشروط بإتمامها وهو على صفة التكليف، فلو خرج عن صفة التكليف كشف عن عدم وقوعها على صفة التكليف من أوّل الأمر، وكذلك المقام؛ لأنّ الأمر الغيري إنّما يتوجّه إلى جميع المقدّمات، ووقوعها على صفة الوجوب مشروط بالإيصال، وحينئذ فلا يسقط الأمر بصرف حصول أوّل مقدّمة من مقدّماته ولا بجميعها وإنّما يسقط بحصولها بشرطها الذي اعتُبر فيها في وقوعها على صفة الوجوب كما هو واضح لا يخفى فافهم.

الثالث من الوجوه التي استدلّوا بها على عموم الوجوب لمطلق المقدّمة وعدم اختصاصه بخصوص الموصلة ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1] وهو: أنّ اختصاص الوجوب بخصوص المقدّمة الموصلة مستلزم للدور. وقد قرّب بتقريبين:

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٤٥.

أحدهما: ما استفاده أُستاذنا الخوئي ـ مد ظلّه ـ منه وهو الدور من ناحية الوجوب، وملخّصه: أنّه لو اختصّ الوجوب بخصوص الموصلة للزم أن يكون قيد الإيصال شرطاً للواجب، والإيصال عنوان ينتزع من ترتّب ذي المقدّمة على المقدّمة، وحينئذ فنشأ الانتزاع يلزم أن يكون واجباً بوجوب المقدّمة، فيكون ذو المقدّمة واجباً بوجوب مترشّح من المقدّمة، وقد فرضنا أنّ وجوبها مترشّح منه فيلزم تقدّم وجوب كلّ منهما على الآخر، فينتج تقدّم الشيء على نفسه وهو الدور.

والجواب عن هذا التقرير هو: أنّ الوجوب الذي ترشّح منه الوجوب الغيري للمقدّمة هو الوجوب النفسي، والذي يترشّح من المقدّمة إليه هو الوجوب الغيري فلا دور؛ إذ الموقوف عليه وجوب المقدّمة هو الوجوب النفسي وما ينشأ من المقدّمة هو الوجوب الغيري فلا دور. نعم يلزم أن يكون الواجب النفسي مجمعاً لوجوبين: أحدهما نفسي والآخر غيري وهذا لا بأس به؛ إذ يتأكّد الوجوب على المشهور وملاكه على رأينا.

التقرير الثاني من تقريري الدور ما قرّره بعض المقرّرين لبحث الميرزا النائيني ﷺ[1] وهو الدور من ناحية المقدّمية. وملخّصه: أنّ الوجوب لو اختصّ بالمقدّمة الموصلة للزم كون ذي المقدّمة مقدّمة للمقدّمة وهو باطل؛ إذ كونه ذا المقدّمة يقتضي تقدّمه على المقدّمة رتبة، وكونه مقدّمة يقتضي تأخّره رتبة.

والجواب: أنّ الإيصال ليس قيداً للمقدّمة وإنّما هو قيد لوقوعها على صفة الوجوب، فليس ذا المقدّمة قيداً للمقدّمة ومقدّمة له، بل إنّ كلّ فرد من الموصل وغيره مقدّمة ولكنّ صاحب الفصول يدّعي أنّ الواجب حصّة خاصّة من المقدّمة، وهي خصوص الموصلة، فليس مقدّميّتها موقوفة كما ذكر، بل قيد الإيصال شرط لوقوعها على صفة الوجوب، فافهم.

---

(١) فوائد الأُصول ١ ـ ٢ : ٢٩٠.

والظاهر أنّ بيان الدور بما ذكر أوّلاً أولى ويُدفع بما ذكرنا من أنّه يلزم اجتماع المثلين وليس بضائر كما مرّ.

ولا يخفى أنّ ما ذكرناه من الجواب تنزّلي، والحقّ أنّه ليس أصل الدور بوارد؛ إذ الإيصال ليس قيداً لا للوجوب ولا للواجب وإنّما ذُكر مشيراً إلى الواجب وإنّ المقدّمة الواجبة هي المقدّمة الملازمة في الوجود لذي المقدّمة، والتعبير بالإيصال إنّما هو مشير إليها، وإلّا فليس الإيصال قيداً أصلاً، بل المراد أنّ العلّة التامّة له هي الواجبة، وحينئذ فالوجوب الغيري وجوب واحد مترشّح من ذي المقدّمة على جميع ما له دخل في وجود الواجب من المقدّمات الوجوديّة، لا أنّ كلّ مقدّمة لها أمر غيري مستقلّ، بل الأمر الغيري واحد ليس إلّا منبسطٌ على جميع المقدّمات التوأمة بحسب الوجود مع ذي المقدّمة.

وبهذا البيان اندفع ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1] ثانياً من أنّ ذات المقدّمة المقيّدة بقيد الإيصال بما أنّها جزء المقدّمة واجبة أم لا؟ لا سبيل إلى الثاني فلابدّ من كونها واجبة، وحينئذ فهي واجبة، فإن كانت واجبة بغير قصد الإيصال إلى جزئها الآخر فليُلتزم في مجموع المقدّمة بذلك، وإن اعتبر فيها قيد الإيصال إلى جزئها فينتقل الكلام إلى الذات ويلزم التسلسل الباطل.

ووجه دفعه ظاهر ممّا قرّرنا؛ فإنّ الإيصال ليس قيداً وإنّما هو معرّف ومشير إلى المقصود، والظاهر أنّ مراد صاحب الفصول هو هذا أيضاً، فلذا ادّعى الضرورة، بداهة أنّ ما لا يترتّب عليه الواجب لماذا يطلبه وأيّ غرض يتعلّق له به حتّى يوجبه المولى ويبعث نحوه؟ فالإنصاف أنّا لو قلنا بوجوب مقدّمة الواجب لخصّصناه بما يكون توأماً في الوجود مع ذي المقدّمة؛ لأنّه الذي يتعلّق به غرض المولى دون غيره، فافهم.

---

(١) أجود التقريرات ١ : ٣٤٦.

تحرير الكلام في ما اختاره صاحب هداية المسترشدين :

بقي الكلام فيما اختاره صاحب الحاشية[١] وقوّاه الميرزا النائيني ﷺ[٢] فإنّهما بعد أن حكما باستحالة القول بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة للزوم الدور أو التسلسل كما تقدّم اختارا نتيجة كلام صاحب الفصول، غير أنّه بتقريب آخر وهو موقوف على مقدّمتين :

إحداهما : أنّ استحالة تقييد وجوب المقدّمة بالموصلة يستدعي استحالة الإطلاق؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة الذي يعتبر فيه قابليّة المحلّ لكلّ من الأمرين لا تقابل الإيجاب والسلب، وحينئذ فلابدّ من كون الحكم بوجوب المقدّمة مهملاً.

الثانية : أنّ الغرض من إيجاب المقدّمة لمّا كان هو الوصول إلى ذي المقدّمة فلو كانت المقدّمة محرّمة فإنّما يرتفع تحريمها حيث يترتّب ذلك الغرض، أمّا حيث لا يترتّب الغرض فلا يرتفع التحريم لعدم المقتضي له، فهما في النتيجة وافقا صاحب الفصول من أنّ التحريم إنّما يرتفع حيث توصل المقدّمة، إلّا أنّ صاحب الفصول ادّعى اختصاص الوجوب بها وهؤلاء ادّعوا أنّ الوجوب متّجه نحو المقدّمة المهملة ولكن ارتفاع التحريم إنّما يكون تابعاً للغرض، فيختصّ الوجوب به من جهة الغرض، فحكموا بوجوب خصوص الموصلة من باب الترتّب.

وتقريب الترتّب كان بنحوين :

أحدهما : ما ذكره صاحب الحاشية[٣] من جعل الحرمة مترتّبة على عدم تحقّق الوجوب المقدّمي، فحكم بكون المقدّمة واجبة حيث توصل وإلّا فهي محرّمة، فحكم

---

(١) هداية المسترشدين ٢ : ١٧٧.

(٢) أجود التقريرات ١ : ٣٤٨ ـ ٣٥١.

(٣) هداية المسترشدين ٢ : ١٧٨، وانظر الصفحة : ٢٢٨ أيضاً.

بوجوب ترك الصلاة مقدّمة للإزالة، أمّا إذا لم يترك الصلاة مقدّمة للإزالة فترك الصلاة حينئذ يكون محرّماً، فالحرمة مترتّبة على عدم الوجوب المقدّمي.

ولا يخفى أنّا وإن كان الترتّب عندنا ممكناً واقعاً إلّا أنّه لابدّ أن يكون في متعلّقين لا في متعلّق واحد، فإنّ المقام من قبيل الثاني؛ إذ ترك الصلاة متعلّق واحد للحرمة على تقدير عدم الإيصال، والوجوب على تقدير الإيصال، وهذا لا يمكن تحقّق الترتّب فيه للزوم اللغوية؛ إذ لا معنى لقوله: وإن عصيت أمر المقدّمة فالمقدّمة محرّمة؛ لأنّها تؤول إلى أنّه إن لم تأتِ بالمقدّمة فلا تأتِ بالمقدّمة وهو طلب الحاصل كما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

ومن هنا عدل الميرزا النائيني ﷺ[1] فجعل المترتّب عليه ترك الواجب النفسي لا الغيري، وهذا هو التقريب الثاني وملخّصه: أنّ المقدّمة إذا أوصلت تكون واجبة وإذا لم يؤتَ بالواجب النفسي تكون الحرمة حينئذ مترتّبة، فالحرمة مترتّبة على عصيان الأمر بالواجب النفسي فالترتّب بين متعلّقين لا واحد كما في التقريب الأوّل.

ولا يخفى عدم تماميّة المقدّمة الأُولى؛ إذ قد تقدّم في مبحث التوصّلي والتعبّدي استحالة الإهمال في الواقعيّات بل في كلّ حكم بالإضافة إلى حاكمه، فكلّ حاكم لابدّ أن يكون عالماً بموضوع حكمه واقعاً، نعم في مرحلة الإثبات يمكن الإهمال، ومرّ أيضاً أنّ استحالة التقييد بخصوص الموصلة يوجب ضرورية الإطلاق أو التقييد بغير الموصلة، وحيث إنّ تقييد الوجوب بخصوص غير الموصلة محال فلابدّ من القول بوجوب مطلق المقدّمة كما مرّ، وإنّ ما ذكره من كون تقابل العدم والملكة لازمه أنّ استحالة أحدهما تستدعي استحالة الآخر غير صحيح، بل قد يستدعي ضروريّة الآخر كما في العلم والجهل؛ فإنّ علمنا بذات الحقّ محال فجهلنا ضروري

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٥٢ ـ ٣٥٣ و ٢: ١٠٧.

قطعاً لا محال، وكذا جهل الله بشيء محال فعلمه به ضروري، وفقره إلى شيء محال فغناه عنه ضروري قطعاً، ولو كان استحالة أحد المتقابلين بتقابل العدم والملكة يستدعي استحالة الآخر لاستدعى استحالة العلم والغنى في ذات الله عزّ وجلّ، وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

على أنّ جميع ما ذكرناه إنّما كان من باب المماشاة وإلّا فالإطلاق والتقييد في الواقعيّات التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب؛ إذ الإطلاق في الواقع بمعنى لحاظ رفض القيود فهو من تقابل الضدّين، نعم الإطلاق والتقييد في مقام الإثبات تقابلهما تقابل العدم والملكة؛ إذ لو لم يمكنه التقييد كيف يمكن التمسّك بالإطلاق الذي هو عدم لحاظ القيد؟

هذا ما كان من أمر المقدّمة الأُولى، وأمّا المقدّمة الثانية وهي كون الغرض من المقدّمة هو الوصول إلى ذي المقدّمة فمتينة لا مجال فيها للمناقشة إلّا أنّ النتيجة غير تامّة؛ إذ الترتّب وإن بنينا على إمكانه ووقوعه إلّا أنّه في المقام ممنوع.

أمّا ترتّب الحرمة للمقدّمة على عصيان أمرها فغير خفي ما فيه من لزوم اللغوية كما مرّ.

وأمّا ما ذكره الميرزا من ترتّب الحرمة للمقدّمة على عصيان أمر ذي المقدّمة فلا ريب أن الحرمة المترتّبة حرمة فعليّة إلّا أنّها مشروطة بالعصيان وهو أمر متأخّر، والميرزا ﷺ بانٍ على استحالة الشرط المتأخّر[1] وأمّا على ما اخترناه من إمكان الإشتراط بالشرط المتأخّر ففي المقام لا يجوز؛ لخصوصيّة فيه وهي أنّه إذا كان التحريم مشروطاً بالعصيان فلابدّ من كون جواز المقدّمة المحرّمة أو وجوبها مشروطاً بالإطاعة، وحينئذ فإذا كان مشروطاً بالإباحة توجّه إيراد صاحب الكفاية ﷺ من توقّف وجوب ذي المقدّمة على الإتيان به؛ إذ وجوب ذي المقدّمة

---

(١) انظر أجود التقريرات ١: ٢١٤، ٣٥٢ و٢: ١١٠ ـ ١١٢.

موقوف على الإتيان بمقدّمته وهو موقوف على جوازها وجوازها موقوف على الإتيان بها، ولا يرتفع هذا الإيراد بما دفعناه به عن صاحب الفصول ﷺ من كون الإيصال قيداً للواجب، ضرورة كون الإتيان بذي المقدّمة قيداً للوجوب.

بقي شيء وهو: أنّ الثمرة وهو ارتفاع الحرمة من المقدّمة المحرّمة عند إيصالها لا يفرق فيه بين القول بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة وبين القول بإنكار الوجوب في كلّيّ المقدّمة؛ إذ على القول بعدم الوجوب يتزاحم حرمة المقدّمة مع وجوب ذي المقدّمة، حيث يستحيل بلوغهما مرتبة الفعلية معاً، فلابدّ من سقوط أحدهما في هذا الحال، وحيث إنّ الإنقاذ أهمّ فيتقدّم فتكون الحرمة حينئذ ساقطة أيضاً.

هذا تمام الكلام في هذا المقام، وقد ظهر أنّ المقدّمة على تقدير القول بوجوبها فهو في خصوص المقدّمة الملازمة مع ذي المقدّمة وجوداً من دون أن تؤخذ الملازمة قيداً بل عنواناً مشيراً إلى تلك الحصّة الخاصّة من المقدّمة.

تنبيه: [ثمرة القول بوجوب المقدّمة الموصلة]

قد ذكرنا أنّ الواجب من المقدّمة ـ على تقدير القول بوجوب المقدّمة ـ هو خصوص المقدّمة التوأماة مع ذي المقدّمة في الوجود، وهي المقدّمة الموصلة بجعل الإيصال عنواناً مشيراً إليها لا قيداً في الوجوب. وذكرنا أنّ ثمرة هذا القول هو ارتفاع تحريم المقدّمة حيث تكون محرّمة في خصوص صورة الإيصال، وفي غيرها لا يرتفع تحريمها؛ لعدم الوجوب. وهذه ثمرة مهمّة واضحة.

وقد ذكر صاحب الفصول[1] ثمرة أُخرى وهي صحّة ضدّ الواجب لو كان عبادة بيان ذلك: أنّا لو أمرنا الشارع مثلاً بإزالة النجاسة عن المسجد وكان من مقدّماته ترك الصلاة؛ لأنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه كان ترك الصلاة واجباً، فكان فعلها

---

(١) الفصول الغروية: ٩٧ ـ ٩٨.

محرّماً فتكون فاسدة بناءً على القول بوجوب مطلق المقدّمة. وأمّا بناءً على ما ذكره صاحب الفصول فالواجب خصوص ترك الصلاة الموصل إلى الإزالة، أمّا الترك الغير الموصل فليس واجباً، وإذا كان الواجب هو الترك الموصل فالمحرّم ترك الترك الموصل، وفعل الصلاة من مقارناته ولا يسري حكم الشيء إلى ما يلازمه فضلاً عمّا يقارنه أحياناً.

وقد أشكل عليه الشيخ الأنصاري ﷺ على ما في التقريرات[1] بأنّ الصلاة الواقعة ضدّاً للأمر بالإزالة باطلة على جميع التقادير، أمّا على القول بوجوب مطلق المقدّمة فواضح. وأمّا على القول بوجوب خصوص الموصلة فلأنّ عدم المقدّمة الموصلة الذي هو نقيض للواجب عنوان ينطبق على فردين، أحدهما: مطلق عدم المقدّمة، والثاني: عدم المقدّمة المقيّدة بقيد الإيصال يعني عدم الإيصال، وإن وُجدت المقدّمة المجرّدة عن قيد الإيصال، وحينئذ فالصلاة من أفراد النقيض للواجب فتكون محرّمة، والنهي في العبادات موجب لفسادها.

وقد أجاب صاحب الكفاية[2] عن إيراد الشيخ الأنصاري ﷺ بأنّ النقيض ليس إلّا المعاند بحسب الوجود، ومادّته وهي النقض مشعرة بذلك؛ إذ هو حلّ الأمر المبرم، فالوجود ناقض للعدم بمعنى [أنّه] رافع له، وحينئذ فالنقيض ما لا يجتمع مع النقيض الآخر بحسب الوجود وإلّا فلا يتحقّق التناقض بين الشيئين، وحينئذ فالفعل للصلاة على القول بوجوب مطلق المقدّمة محرّم؛ لكونه عين نقيض ترك الصلاة الواجب مقدّمة، ولكنّه على القول بالمقدّمة الموصلة فليس إلّا مقارناً فلا يكون محرّماً.

أقول: إنّ هذه الثمرة غير تامّة؛ لأنّها مبنيّة على مقدّمات كلّها فاسدة؛ إذ هي مبنيّة على القول بوجوب المقدّمة ولا نقول بها كما سيأتي، ومبنيّة على القول بأنّ ترك

---

(١) مطارح الأنظار ١: ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(٢) كفاية الأُصول: ١٥١.

الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه ولا نقول به أيضاً كما سيأتي. ولو سلّمنا هاتين المقدّمتين فقلنا بوجوب المقدّمة وقلنا بأنّ ترك الضدّ مقدّمة لوجود ضدّه إلّا أنّ النهي الناشئ من الأمر الغيري المتوجّه إلى نقيض المقدّمة أيضاً غيري وسيأتي أنّه لا يدلّ على الفساد؛ إذ الدالّ على الفساد إنّما هو النهي الناشئ عن مفسدة في الفعل وليس النهي التبعي كاشفاً وسيأتي الكلام فيه.

في الأصلي والتبعي :

قد ذكر صاحب الكفاية ﷺ[1] أُموراً في مقدّمات بحث المقدّمة؛ ذكر في الأوّل منها ما هو المهمّ في بحث المقدّمة وهو الملازمة. وذكر في الثاني أقسام المقدّمة. وفي الثالث أقسام الواجب. وفي الرابع تبعيّة الوجوب في المقدّمة إطلاقاً واشتراطاً لذي المقدّمة. ثمّ ذكر في هذا الأمر انقسام الواجب إلى الأصليّ والتبعيّ وكان ينبغي ذكره في الأمر الثالث الذي عُقد لأقسام الواجب، ونحن تبعاً له نتعرّض لهما في المقام.

فنقول: الأصالة والتبعيّة إن فُسّرا بالمقصود بالدلالة وعدمه كان التقسيم فيهما تابعاً لمقام الدلالة والإثبات، فكان الانقسام بلحاظهما، ولا ريب في انقسام النفسي والغيري إليهما كما هو واضح.

وإن فُسّرا بالمقصود بالإرادة وعدمه كان التقسيم تابعاً لمقام الواقع والثبوت، ولا ريب في انقسام الغيري إليهما. أمّا النفسي فقد ذكر صاحب الكفاية[2] اختصاصه بالأصالة؛ إذ وجوبه لابدّ من أن يكون لمصلحة فيه، ومعها لايكون إلّا مقصوداً بالإرادة، والظاهر إمكان التبعي فيه، كما إذا رأى المولى الجاهل لا الحكيم شخصاً

---

(١) راجع للأوّل الكفاية: ١١٤، وللثاني: ١١٦، وللثالث: ١٢١، وللرابع: ١٤٢، ولتقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي: ١٥٢.

(٢) الكفاية: ١٥٢.

يغرق في البحر فلا إرادة له إلى إنقاذه؛ لجهله بكونه ابنه ولكن إرادته لإنقاذه الإجماليّة الارتكازيّة موجودة، وحيث لا يعلم به تفصيلاً فهو غير أصلي؛ إذ لم يقصد بالإرادة.

وإن فُسّرا بما أُمر به لمصلحة في نفسه وما أُمر به لمصلحة في غيره فهو النفسي والغيري عيناً إلّا أنّه سابقاً بُحث عنه بملاك كون وجوبه ترشّحيّاً أو استقلاليّاً وهنا بملاك المصلحة.

ثمّ لا يخفى أنّ تقسيم الواجب إلى الأصليّ والتبعيّ بالمعنى الأوّل والثاني لا ثمرة فيه، وبالمعنى الثالث له ثمرة في مقام الشكّ وغيرها إلّا أنّ البحث في النفسيّ والغيريّ مغنٍ عنها هنا، ولعلّه لذلك لم يتعرّض لها الميرزا النائيني ﷺ.

بقي الكلام في أمرين، أحدهما: ثمرة البحث في وجوب المقدّمة. الثاني: الخوض في وجوب المقدّمة وعدمها.

في ثمرة البحث في وجوب المقدّمة:

أمّا الكلام في تحقّق الثمرة وعدمها، الظاهر أنّا لو قلنا بوجوب المقدّمة فلا ثمرة لذلك أصلاً؛ إذ الوجوب العقلي التكويني كافٍ عن الشرعيّ. وقد ذكروا للوجوب ثمرات كلّها مخدوشة:

فمنها: ما ذكره صاحب الكفاية[1] وهو: أنّه لو قلنا بوجوب المقدّمة فعند وجوب ذي المقدّمة تضمّ صغرى وهي: هذه مقدّمة فيستنتج وجوبها الشرعي، بخلاف ما لو لم نقل بالوجوب فلا يستنتج الحكم الشرعي بالوجوب.

ولا يخفى أنّ ما ذكره وإن كان صحيحاً إلّا أنّه أيّ فائدة تترتّب على العلم بوجوب المقدّمة شرعاً وعدمه بعد أن كانت لابدّ منها تكويناً.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٥٣ ـ ١٥٤.

ومنها : ما لو توقّف الواجب على ترك عبادة كما لو توقّف الإزالة على ترك الصلاة بناءً على أنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه فتكون تلك العبادة فاسدة؛ إذ النهي عنها مقتضٍ لفسادها.

وقد قدّمنا أنّ ترك الضد ليس مقدّمة وأنّ الأمر التبعيّ لا ينشأ منه إلّا نهي تبعيّ وهو لا يقتضي الفساد.

ومنها : أنّه لو كانت المقدّمة واجبة شرعاً لصحّ التقرّب بها، بخلاف ما لو لم تكن واجبة بالوجوب الشرعي فإنّه لا يصحّ التقرّب بها.

والجواب : أنّ المقدّمة وإن لم تكن مأموراً بها شرعاً [لكن] إذا جيء بها مسندة إلى المولى كانت مقرّبة؛ إذ القربة عبارة عن الإسناد إلى الله لأمرٍ قابلٍ للإسناد، وبما أنّ الشروع في المقدّمة شروع في ذي المقدّمة فهو قابلٌ، أُمر به شرعاً أم لم يُؤمر به شرعاً.

ومنها : بُرء النذر فيما لو نذر إعطاء درهم لمن أتى بواجب شرعيّ فيما لو أعطاه للآتي بالمقدّمة على القول بوجوبها، وعدم البُرء على القول بعدم وجوبها.

والجواب أوّلاً : أنّا ذكرنا أنّ الواجب هو المقدّمة التوأماة مع حصول ذي المقدّمة بعدها، ومع حصول ذي المقدّمة يبرء بإعطائه الدرهم على كلّ تقدير، نعم لو نذر إعطاء درهم لمن أتى بواجبين شرعيّين تظهر الثمرة.

وثانياً : أنّ النذر يتبع قصد الناذر فإن قصد الأعمّ من النفسيّ وما هو مثل المقدّمة برء أيضاً وإن لم يكن واجباً شرعاً، وإن قصد خصوص النفسيّ ـ كما هو المنصرف منه ـ لا يبرء بالغيريّ وإن قيل بوجوبه. نعم لو قصد الإعطاء لمن أتى بواجب شرعي واقعاً تظهر الثمرة.

وثالثاً : أنّ ثمرة المسألة الأُصولية هي استنباط الأحكام الشرعيّة لا تطبيق الكلّيات على الجزئيّات، وكون هذا برءاً أم لا من قبيل الثاني كما هو واضح، فافهم.

ومنها : أنّه لو قلنا بوجوب المقدّمة اتّصف بالفسق تارك الواجب ذي المقدّمات العديدة؛ لصدق الإصرار على الصغائر، دون ما إذا لم نقل بوجوب المقدّمات.

وقد أجاب في الكفاية[1] عن هذه الثمرة بأنّ المكلّف بترك أوّل مقدّمة يسقط وجوب الواجب فيسقط وجوب بقيّة المقدّمات، فلا يكون تركها حينئذ معصية، فلا يكون حينئذ إصرارٌ على الصغائر، فلا يتّصف بالفسق على كلا التقديرين.

ولا يخفى أنّ الإصرار على الصغائر إن كان عبارة عن ارتكاب معاصٍ متعاقبة كان جوابه متيناً، وأمّا إذا كان عبارة عن ارتكاب الصغائر المتعدّدة ولو دفعة فيمكن أن يقال بحصول الإصرار؛ لأنّ امتناع الواجب حينئذ امتناع بالاختيار وهو لا ينافي الاختيار عقاباً وإن نافاه خطاباً، فهو بتركه المقدّمة الأُولى قد ترك الواجب بجميع مقدّماته فتترتّب حينئذ الثمرة.

فالصحيح في الجواب عن هذه الثمرة أن يقال: إنّ ترك الأمر الغيري لا يوجب معصية؛ لأنّها من توابع القرب والبعد، وليس في الأمر الغيريّ بما هو غيريّ قُربٌ ولا بتركه بُعدٌ؛ إذ هما من لوازم الأمر النفسيّ، وحينئذ فهو لم يعصِ إلّا معصية واحدة بترك الواجب النفسي بالاختيار.

ومنها : أنّه لو قلنا بوجوب المقدّمة لم يصحّ أخذ الأُجرة عليها، بخلاف ما لو لم نقل بالوجوب فإنّه يجوز أخذ الأُجرة عليها.

وقد أجاب الميرزا النائيني ﷺ[2] عن هذا الإيراد بأنّ الوجوب لا ينافي جواز أخذ الأُجرة على الواجب؛ وذلك أنّ الواجب تارة : يكون هو المعنى المصدري وهو بذل العمل والمال مع بقاء ماليّتهما، كالبذل للطعام في المخمصة، فإنّ صاحبه يجب أن يبذله لكن لا يجب كون البذل مجّانياً، وكذا الخياطة والحياكة والبناء فإنّه يجب كفاية بذلها لكن لا يجب بذلها مجّاناً، ومثل هذا لا مانع من أخذ الأُجرة عليه.

---

(١) كفاية الأُصول : ١٥٤.

(٢) أجود التقريرات ١ : ٣٥٧.

وأُخرى: يكون الواجب هو الاسم المصدري الموجب لكون العمل مملوكاً لله تعالى، فإن كان عينيّاً كالصلاة والصوم لم يجز أخذ الأُجرة عليه. وإن كان كفائيّاً غير قابل للنيابة فيه بأن اعتبرت فيه المباشرة فكذلك. وإن كان قابلاً للنيابة كما في الجهاد لمريد الحجّ جاز أخذ الأُجرة عليه. والمقدّمات في جميع ذلك تتبع ذا المقدّمة، فإن جاز أخذ الأُجرة في نفس ذي المقدّمة جاز فيها وإلّا فلا، قلنا بالوجوب الشرعي فيها أم لم نقل.

ولا يخفى أنّ ما ذكره الميرزا ﷺ من تفرقته بين المصدر واسم المصدر ممّا تعطي التباين بينهما وليس كذلك، بل هو أمر وحدانيّ، وإنّما الفرق بينهما أنّه إن لوحظ المعنى الحدثي ماهيّة من ماهيّات العالم فهو اسم مصدر، وإن لوحظ منتسباً فهو المصدر، فالفرق بينهما اعتباري محض ليس إلّا وليس بينهما تباين أصلاً، والمطلوب في المقامين واحد وهو صدور الفعل من المكلّف في الخارج.

وأيضاً زعْمه تبع المقدّمة لذيها في جواز أخذ الأُجرة وعدمها مما لم يُعلم وجهه؛ إذ لو فُرض قيام الدليل على عدم جواز أخذ الأُجرة على واجب كالصلاة فلا يلازمه عدم جواز أخذ الأُجرة على مقدّماتها، فلابدّ من دليل يدلّ على ذلك.

فالصحيح في الجواب أن يقال: إنّ منافاة الوجوب لأخذ الأُجرة إن كان من جهة منافاة الأُجرة لقصد القربة والإخلاص فليس المانع فيه هو الوجوب؛ إذ ذلك يأتي في المستحبّات أيضاً وسيأتي الكلام فيه. وإن كان من جهة كونه مملوكاً لله فالمملوكيّة بمعناها عندنا في إيجار الإنسان نفسه لعملٍ من الأعمال لم تثبت لله من الأدلّة، وبمعنى الإحاطة فهو مالك لجميع ما في السماوات والأرض، وبهذا المعنى لا تنافي أخذ الأُجرة. فالصحيح أنّ مقتضى القاعدة جواز أخذ الأُجرة على الواجبات إلّا أن يدلّ دليل على العدم كما ورد في الصلاة والصوم وما شاكلها. وحينئذ فلا ثمرة بين القول بوجوب المقدّمة وعدمه في جواز أخذ الأُجرة؛ إذ في الواجبات النفسيّة يجوز أخذها ما لم يدلّ دليل على العدم فكيف بالواجبات الغيريّة، فافهم.

وحيث انتهى الكلام إلى هنا فلا بأس بالتعرّض إلى أنّ جهة العباديّة منافية لأخذ الأُجرة أم لا؟ فنقول: إنّ المكلّف كزيد إذا آجر نفسه للصلاة عن عمرو سنة بخمس دنانير مثلاً، فبما أنّ الإجارة من العقود المملّكة فقد ملك بالعقد الأُجرة كما ملك المستأجر بالعقد أيضاً العمل عليه، فإذا سلّمه الأُجرة فهو يتصرّف بها تصرّف المالك في ملكه شرعاً، وحينئذ فأيّ شيء يدعوه إلى الإتيان بالصلاة؟ ومعلوم أنّه لا يدعوه إلّا أمر الشارع بالوفاء بالعقد؛ إذ قد ملك الدراهم وتصرّف بها حسب الفرض فليس له داعٍ إلى العمل حينئذ إلّا الخوف من الله أن يخالف الأمر بالوفاء بالعقد فلا يدعوه إلّا أمر الله. هذا إن كان الأجير ثقة ـ كما هو الغالب ـ فيأتي بالعمل فيما بينه وبين نفسه من غير اطّلاع المستأجر على ذلك، وأمّا إذا كان غير ثقة فاستأجره للصلاة مثلاً بحضوره فلأيّ داعٍ ينوي الصلاة عن من استؤجر عنه؛ إذ قد لا ينوي أو ينوي الصلاة عن نفسه أو أبيه، فلا يدعوه إلى العمل الصحيح إلّا الخوف من عذاب الله عزّ وجلّ.

وكذا الجعالة فإنّها وإن كانت توجب الملكية بعد العمل إلّا أنّه لو كان داعيه أخذ المال لم يكن موجبٌ لإتيان العمل صحيحاً؛ إذ المال يسلّم إليه بدعواه العمل أو بصدور صورة العمل منه. فالداعي إلى إتيان العمل حقيقةً أمر الشارع بالوفاء، وهو وإن كان توصّليّاً إلّا أنّه إذا تعلّق بتعبّديّ يكون تعبّدياً. هذا مختصر الكلام في عدم منافاة أخذ الأُجرة لجهة العباديّة ويأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

ومن جملة الثمرات ما ذكره بعضهم[1] من أنّه إذا قلنا بوجوب المقدّمة ففيما لو كانت محرّمة تكون مبنيّة على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه في الصحّة وعدمها، فتكون صحيحة على القول بجواز الاجتماع وعلى القول بعدم الجواز تكون فاسدة،

---

(١) وهو المنسوب إلى الوحيد البهبهاني، انظر القوانين ١: ١٠١، ومطارح الأنظار ١: ٣٩٦، وبدائع الأفكار: ٣٤٦.

بخلاف ما لو لم نقل بالوجوب للمقدّمة فإنّها تكون فاسدة فيكون الواجب النفسيّ المتوقّف عليها فاسداً أيضاً.

أقول: لا يخفى أنّه لابدّ أن يكون مراد من ذكرها: ثمرة المقدّمة العباديّة كالوضوء والغسل والتيمّم؛ إذ المقدّمة التوصّليّة لا يكون الواجب النفسي فاسداً لو أتى بها محرّمة.

وقد أجاب صاحب الكفاية[1] عنه بأنّ الواجب ليس هو عنوان المقدّميّة، وسيأتي أنّ باب اجتماع الأمر والنهي لابدّ فيه من عنوانين تقييديّين، وعنوان المقدّمة عنوان تعليلي، فليس هذا من باب الاجتماع أصلاً بل هو من باب النهي عن العبادة وهو مقتضٍ للفساد مطلقاً، قلنا بوجوب المقدّمة أم لم نقل.

ولا يخفى ما في هذا الجواب كما ذكره النائيني ﷺ[2] فانّ المستدلّ لم يرد أنّ عنوان المقدّميّة عنوان تقييدي ليرد عليه ما ذكر، بل مراده ما إذا وجب ذلك العمل بعنوانٍ من العناوين وكان محرّماً بعنوان آخر، كما في الوضوء في الماء المغصوب أو في آنية الذهب، فهو بعنوان الوضوء واجب وبعنوان الغصب حرام، وحينئذ فعلى القول بالوجوب للمقدّمة وجواز الاجتماع فالعمل صحيح، وعلى القول بالامتناع أو عدم وجوب المقدّمة فهو فاسد، وحينئذ فالثمرة تامّة.

وقد أجاب الميرزا النائيني ﷺ[3] عنها تبعاً للآخوند في كفايته بأنّ المقدّمة إمّا منحصرة أو غير منحصرة، فإن كانت منحصرة فلابدّ للشارع من رفع اليد عن تحريمها أو عن وجوب الواجب النفسي؛ ضرورة أنّ بقاءهما تكليف بما لا يطاق فيقدّم ما هو أهمّ منهما. وإن كانت غير منحصرة فالوجوب ينصرف إلى المباح، وحينئذ فالمحرّم غير مأمور به فأين اجتماع الأمر والنهي؟

---

(١) كفاية الأُصول: ١٥٥.

(٢) أجود التقريرات ١: ٣٦٠.

(٣) أجود التقريرات ١: ٣٥٨.

أقول: لا يخفى أنّه في صورة عدم الانحصار ـ لأيّ علة ـ يختصّ الوجوب بغير الحرام مع اشتراك الحرام وغيره بالوفاء بالغرض؛ إذ على القول بجواز الاجتماع لا مانع؛ إذ القيدان انضماميّان لا اتّحاديّان فهما طبيعتان منضمّتان انضمّت إحداهما إلى الأُخرى، نعم على القول بالامتناع فالطبيعتان متّحدتان، وحينئذ فالثمرة بحالها، وحينئذ فالمحرّم داخل في أفراد المأمور به على القول بجواز الاجتماع وتترتّب الثمرة، فافهم.

وقد اختصّ الميرزا النائيني ﷺ بجوابٍ لدفع هذه الثمرة وهو أنّها إنّما تتمّ لو اعتبرنا في صحّة العبادة قصد الأمر، أمّا لو اكتفينا بقصد الملاك في صحّة العمل لم تظهر ثمرة أصلاً؛ لأنّها حينئذ تصحّ على الامتناع أيضاً بقصد الملاك؛ إذ سقوط الأمر لا يوجب انتفاء الملاك فلا ثمرة أيضاً؛ إذ العبادة صحيحة على القول بالجواز والامتناع.

وفيه أوّلاً: أنّا قد ذكرنا فيما تقدّم أنّه بأيّ طريق أُحرز الملاك في المقام؟

وثانياً: أنّ الملاك على تقدير تحقّقه واكتشافه إنّما يُجدي في صحّة العمل حيث لا يكون العمل مبغوضاً ومزاحماً بملاكٍ أقوى وهو في المقام كذلك؛ إذ على الامتناع يكون مبغوضاً؛ للنهي عنه الكاشف عن الملاك في الترك، فلم يتمّ هذا الجواب أيضاً.

فالصحيح في الجواب عن هذه الثمرة أن يقال: إنّ المقدّمة التي هي عبادة منحصرة في الطهارات الثلاث، فإن قلنا بأنّها ذوات أوامر نفسيّة مع قطع النظر عن الأمر الغيري، فسواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لم نقل فالطهارات صحيحة لو قصد أمرها النفسي الاستحبابي على القول بالجواز؛ إذ لا يُفرّق القائل بجواز الاجتماع بين أن يكون المجامع للنهي الأمر الوجوبي أم الاستحبابي، فصحّتها على القول بالجواز غير مبنيّة على القول بوجوب المقدّمة بل وإن لم نقل بوجوبها؛ إذ الأمر الاستحبابي كافٍ في الصحّة، وإن لم نقل بالأمر الاستحبابي لها فقد ذكرنا أنّه لا يعتبر في كون الفعل مقرّباً أزيد من أن يفعل مضافاً إلى الله ومسنداً إليه، كان به أمرٌ أم لا.

وحينئذ فعلى القول بجواز الاجتماع يصحّ العمل؛ إذ ليس لفظ اجتماع الأمر والنهي بخصوص أمر ونهي محلّاً للكلام، بل المراد به المقرّب المنهيّ عنه يصحّ أم لا، فبناءً على الجواز وكون التركيب انضماميّاً لا اتّحاديّاً وأنّهما شيئان لا واحد فتكون المقدّمة إذا أُتي بها مضافةً إلى المولى ومسندةً إليه مقرّبة فتصحّ حينئذ ويصحّ العمل المشروط بها، سواءً قلنا بوجوب المقدّمة أم لم نقل بوجوبها وحينئذ فلا ثمرة للقول بوجوب المقدّمة في شيء أصلاً.

ومنها: أي ومن جملة [الثمرات] ما ذكره بعضهم[1] من أنّه إذا أمر زيد عمراً بعملٍ له مقدّمات، فعمل عمرو وبعض المقدّمات ثمّ لم يأتِ بذي المقدّمة اختياراً أو لعجزه عنه، فإن قلنا بأنّ الأمر بالشيء أمرٌ بمقدّماته كان على زيد أن يسلّم لعمروٍ وأُجرة مثل هذه المقدّمات التي عملها، وإن لم نقل بأنّ الأمر بالشيء أمرٌ بمقدّماته لا يستحقّ عمروٌ أُجرة مثل عمله؛ لأنّه لم يأمره بالمقدّمات؛ إذ الأمر بالشيء ليس أمراً بمقدّماته. فهذه ثمرة هذا البحث.

والجواب أوّلاً: أنّ هذه الثمرة إنّما تتمّ لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة كما ذهب إليه صاحب الكفاية ﷺ، وأمّا إذا قلنا بوجوب خصوص الموصلة فلا يستحقّ أُجرة المثل على كلا التقديرين.

وثانياً: أنّ لزوم الأُجرة على زيد لو أمر عمراً بعملٍ ليس مدلول روايةٍ أو آيةٍ ليتمسّك بإطلاقها وإنّما هو بالسيرة العقلائيّة مع إمضاء الشارع لذلك، وحينئذ فإن اقتضت السيرة لزوم الأُجرة على المقدّمات لزمت زيداً الأُجرة، قلنا بوجوب المقدّمة أم لم نقل؛ إذ دليل لزوم الأُجرة هو السيرة، وإن لم تقتضِ السيرة لزوم الأُجرة لم تلزم، قلنا بوجوب المقدّمة أم لم نقل. وحينئذ فلا ثمرة لبحث وجوب المقدّمة أصلاً.

---

(١) لم نعثر عليها بعينها.

ويقع الكلام الآن تبعاً للأساطين في وجوب المقدّمة وعدم وجوبها. وقبل الخوض في ذلك لابدّ من تأسيس الأصل فنقول:

في تأسيس الأصل في المقام:

بمعنى أنّه لو [لم] تتمّ أدلّة الطرفين فما هو مقتضى الأصل في ذلك؟ فنقول: أمّا الملازمة فليست محلاً لجريان الأُصول؛ إذ الملازمة على تقديرها ـ كعدمها على تقدير العدم ـ أزليّة ليست مسبوقة بالعدم.

وأمّا الوجوب فجريان البراءة العقليّة منه بمعنى قبح العقاب بلا بيان فليس له مجال؛ إذ قد ذكرنا أنّه لا عقاب على ترك المقدّمة حتّى بناءً على وجوبها شرعاً.

وأمّا البراءة الشرعيّة واستصحاب العدم الثابت قبل وجوب ذي المقدّمة فقد أُشكل عليهما بأنّ الوجوب على الملازمة من قبيل لوازم الماهيّة غير مجعول وليس له أثر مجعول فلا تجري الأُصول فيه؛ ضرورة لزوم كون موردها قابلاً للجعل وللرفع والوضع، ولوازم الماهيّة غير قابلة [للجعل]. وقد أجاب في الكفاية[1] بأنّها مجعولة بالتبع وهو كافٍ في جريان الأُصول.

والظاهر أنّ الإيراد غير تامّ كجوابه؛ وذلك لأنّ لوازم الماهيّة لا ربط لها بالمقام، فإنّ الكلام في وجوب شرعي جعلي مولوي مترشّح من وجوب ذي المقدّمة، فهما وجوبان مستقلّان غير أنّ أحدهما علّة للآخر فأين هذا من لوازم الماهيّة وأيّ ربط لها به؟ ومن هذا يظهر النظر في جواب الآخوند من قابليّتها للجعل التبعي، فإنّ المقدّمة قابلة للجعل الاستقلالي.

وقد أُشكل ثانياً بأنّ النزاع في إمكان الانفكاك بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها إثباتاً إنّما يتمّ بعد إحراز إمكان الانفكاك في مقام الثبوت، وعلى الملازمة لا

---

(١) كفاية الأُصول: ١٥٦.

يمكن الانفكاك، فكيف يمكن التفكيك؟ ضرورة أنّ الأُصول إنّما تجري في محلّ قابل للرفع والوضع، والوجوب على تقدير الملازمة غير قابل للرفع والوضع أصلاً، ومن المحتمل تحقّق الملازمة.

والجواب: أنّ هذا الإشكال نظير الإشكال المذكور في جريان الأصل في حجّيّة الظنّ وعدمها من أنّ إجراء الأصل إنّما هو بعد إحراز الإمكان، فمع احتمال استحالة جعل حجّيّة الظنّ ثبوتاً ـ لما ذكره ابن قبة من لزوم تحريم الحلال وتحليل الحرام ـ لا يمكن جريان الأصل للنفي إثباتاً.

والجواب قد ذكرناه في مباحث حجّيّة الظنّ وملخّصه: أنّ بناء العقلاء مستقرّ على العمل بالظواهر مع احتمال استحالة الجعل، نعم لو تحقّق محاليّة الجعل لا يعملون بالظواهر، فمع احتمال استحالة الجعل يرون تارك العمل بالظاهر متمرّداً على مولاه، وفي المقام أيضاً كذلك يعملون بالأصل من براءة أو استصحاب وإن احتملوا استحالة الجعل ولا يتوقّفون حتّى يُحرز إمكان الجعل بل يعملون ما لم تحرز الاستحالة.

بقي هنا شيء وهو: أنّ المدّعي للملازمة بين الوجوبين إن ادّعاها بين الوجوبين الواقعيّين فلا كلام لنا معه، وإن ادّعاه بين الوجوبين في جميع مراتبهما حتّى في الظاهر فالأصل ينفي قوله؛ ضرورة تحقّق الوجوب الظاهري بالإضافة إلى ذي المقدّمة وعدم تحقّقه بالنسبة إلى نفس المقدّمة ظاهراً بمقتضى الأصل، فيكفي الأصل في بطلان قوله.

الإيراد الثالث ـ وهو أهمّ الإيرادات ـ: أنّ الأُصول الشرعيّة إنّما تجعل حيث يكون لجعلها أثر يترتّب عليه وينتفي لولا ذلك الجعل، والمفروض في المقام أن لا ثمرة ولا أثر يترتّب لو نُفي الوجوب بحيث لولا النفي لكان مترتّباً كلّيّة، بل القول بالوجوب والقول بعدمه سيّان من حيث الآثار. وبهذا الإيراد الثالث نمنع من جريان الأصل في المقام لو شككنا في الوجوب وعدمه.

هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل وقد ظهر أن لا أصل في المسألة الأُصولية وهي الملازمة؛ لأزليّتها، ولا في المسألة الفرعيّة وهي الوجوب؛ لعدم الأثر لذلك.

الكلام في أصل الوجوب وعدمه :

إنّ أهمّ الأدلّة المذكورة لوجوب المقدّمة هو دعوى قضاء الوجدان بأنّ من أراد شيئاً تكويناً أراد مقدّماته أيضاً، والإرادة التشريعيّة كالتكوينيّة غير أنّ متعلّقها فعل الغير وتلك متعلّقها فعل النفس.

والجواب : أنّه إن أُريد من الإرادة في قولكم : من أراد شيئاً أراد مقدّمته الشوق، فلو سلّمنا أنّه كما ذكروا لكنّه صفة من صفات النفس والوجوب فعل من أفعالها كما مرّ، فهو أجنبيّ عنه. وإن أراد إنشاء الوجوب فنحن نرى بالوجدان أنّ الإنسان قد يأمر بالشيء ولا يأمر بمقدّمته، فلا ملازمة في مقام الإنشاء أيضاً.

وبالجملة، الوجوب هو عبارة عن اعتبار شيء في ذمّة المكلّف واعتباره مديناً به كما يعتبره مديناً بالمال، ولا نرى ملازمة بين اعتبار شيء في ذمّة المكلّف واعتبار مقدّمته. مضافاً إلى أنّ هذا الاعتبار لو صدر منه فهو من اللغو المحض؛ ضرورة كون العقل مستقلاً بلزوم الإتيان به مقدّمة للإطاعة اللازمة بحكمه، فلا يُجدي هذا الاعتبار شيئاً أصلاً؛ إذ لزوم الإتيان بالمقدّمة لابدّ منه عقلاً فلا يكون لاعتبار الشارع أثر أصلاً.

ودعوى كون الوجوب قهريّاً ومثله لا تضرّ فيه اللغوية مدفوعة بأنّ الوجوب كما ذكرنا اعتبار شيء في ذمّة المكلّف وهو فعل اختياري. نعم لو كان الوجوب هو الشوق كان قهرياً. على أنّا نمنع تحقّق الملازمة حتّى في الشوق؛ إذ قد لا يكون له غرض إلّا في خصوص ذي المقدّمة، بحيث لو فرض إمكان حصوله بدون مقدّمته لكان تمام المطلوب بلا قصور أصلاً، فتأمّل.

ومن هنا ظهر أنّ قياس الإرادة التشريعيّة بالإرادة التكوينيّة قياس مع الفارق؛ إذ الإرادة التكوينيّة تتعلّق بفعل الإنسان نفسه والشوق إلى ذي المقدّمة شوق إلى المقدّمة في فعله نفسه إلّا أنّ الإرادة التشريعيّة بما أنّ متعلّقها فعل الغير فلا ملازمة بين اعتبار ذي المقدّمة في ذمّة المكلّف واعتبار المقدّمة نفسها في ذمّته أيضاً.

الدليل الثاني لوجوب المقدّمة: ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[1] من أنّ الأوامر الغيريّة بالمقدّمات موجودة في الشرعيّات والعرفيّات، ولا وجه للأمر الغيري بالمقدّمات إلّا جهة التوقّف والمقدّميّة، وهذا يقتضي وجوب الجميع؛ لاتّحاد الملاك.

والجواب: أنّ هذا الدليل متين لو أثبت تحقّق أمر غيري بمقدّمة من المقدّمات ولو واحداً؛ فإنّ الأوامر الموجودة بالمقدّمات إمّا أن تكون إرشاداً إلى الشرطيّة كما في: اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه، وكما في قوله: لا صلاة إلّا إلى القبلة وأشباهها؛ فإنّ مثل هذه إرشاديّة إلى الشرطيّة. وإمّا أن تكون تأكيداً للأمر الأوّل النفسي، كما إذا أمر المولى عبده بشراء اللحم فتوانى العبد ولم يسارع في الشراء يقول له: البس ملابسك واذهب إلى السوق، فإنّ الأمر هنا بهذه المقدّمات تأكيد للأمر الأوّل ليس إلّا، فليس مورد من الموارد قد ورد أمر غيريّ بمقدّمة واحدة من مقدّمات الواجب، ولو وُجد لكفى في إثبات وجوب المقدّمة، فافهم وتأمّل.

الدليل الثالث: ما ذكره أبو الحسين البصري[2] وأظنّه أقدم الأدلّة وهو: أنّه لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها، وحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه لزم تكليف ما لا يطاق وإلّا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٥٧.

(٢) المعتمد في أُصول الفقه ١: ٩٤ ـ ٩٥.

والجواب عنه: كما في الكفاية[١] من أنّ ما أُضيف إليه الظرف إن كان جواز الترك فلا يلزم التكليف بما لا يطاق؛ لأنّ فعل المقدّمة جائز أيضاً والعقل يدرك لزوم الإتيان به ليتحقّق امتثال ذي المقدّمة. نعم لو حرّم الشارع فعلها لزم التكليف بما لا يطاق، وكذا إذا رخّص فعلاً في تركها ولكن المفروض أنّه لم يمنع عن تركها لا أنّه حكم بجواز الترك. وإن أُريد ممّا أُضيف إليه الظرف الترك نفسه فالواجب وإن صار ممتنعاً إلّا أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، ولماذا ترك المقدّمة باختياره حتّى يصير ذو المقدّمة غير مقدور له؟ وحينئذ فيعاقب على ترك ذي المقدّمة؛ لأنّ امتناعه كان باختيار من المكلّف وهو لا ينافي الاختيار عقاباً. وبالجملة فقد ظهر عدم تحقّق وجوب المقدّمة وأنّه يصير لغواً لا يترتّب عليه أثر أصلاً.

بقي الكلام في بعض التفاصيل في المقام. وهنا تفصيلان:

التفصيل بين السبب وغيره:

أحدهما ما في الكفاية[٢] من أنّ المقدّمة السببيّة واجبة دون غيرها من الشرط والمُعدّ لأنّ المسبّب لا يتوجّه إليه التكليف؛ لضروريّته بعد الإتيان سببه فلابدّ من صرف الأمر المتوجّه إلى المسبّب إلى سببه.

والجواب: كما في الكفاية[٣] من أنّ الكلام في الوجوب الغيري والأمر المتوجّه إلى المسبّب الذي لابدّ من توجيهه إلى السبب كما يقول هو الأمر النفسي. وثانياً أنّ المسبّب لا مانع من توجّه الأمر نحوه؛ لأنّ المقدور بالواسطة مقدور.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) كفاية الأُصول: ١٥٨.

(٣) كفاية الأُصول: ٥٨.

الثاني: ما ذكره بعضهم[١] من أنّ المقدّمة السببيّة ليست بواجبة؛ لأنّها قبل الإتيان بها لا أمر بالمسبّب؛ لكونه ممتنعاً فمن أين يجيء الأمر الغيري ويترشّح إليها؟ وبعد الإتيان بالمقدّمة المسبّب ضروري، فلا معنى للأمر به حينئذ، فالمقدّمة الغير السببيّة هي الواجبة.

والجواب: أنّ ما ذكره من كون المسبّب ممتنعاً قبل سببه فليس كذلك؛ لأنّه مقدور بالواسطة، وهذا كافٍ في توجّه الأمر نحوه، وكونه ضرورياً أيضاً باختياره؛ لأنّ المكلّف أتى بسببه فصار ضرورياً، فوجوبه وامتناعه بالاختيار وهو لا ينافي القدرة والاختيار، فلا فرق بينهما أي بين المقدّمة السببية وغيرها. نعم قد تطلق السببيّة على القيام للتعظيم مثلاً فيقال: إنّ القيام سبب للتعظيم ولكنّه خارج عن محلّ الكلام؛ إذ ليس هنا شيئان أحدهما سبب والآخر مسبّب ليقع الكلام في أنّ المقدّمة واجبة أم لا، والتعبير بالسببيّة فيه مسامحة، فلعلّ إنّ مراد من نفى الوجوب عن السبب أراد هذا، فتأمّل.

التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره:

فصّل بعضهم[٢] بين الشرط الشرعي وغيره فحكم بالوجوب في الشرط الشرعي؛ لأنّ شرطيّته منتزعة من الأمر به، وحكم بعدم الوجوب في غير الشرط الشرعي؛ لعدم الأمر به شرعاً.

والجواب: كما في الكفاية[٣] من أنّ الشرطيّة منتزعة من الأمر النفسي بالمقيّد كانتزاع الجزئيّة من الأمر النفسي في المركّب، والكلام في توجّه الأمر الغيري

---

(١) لم نعثر على القائل ونقله في أجود التقريرات ١: ٣١٨ بلفظ: ومنهم من ذهب.

(٢) فصّله ابن الحاجب والعضدي، راجع المختصر وشرحه: ٩٠ ـ ٩١.

(٣) كفاية الأُصول: ١٥٩.

نحو ذات الشرط. وبالجملة فالأمر النفسي تعلّق بتقييد العمل بالطهارة مثلاً، فنفس الطهارة صارت مقدّمة بسبب الشارع، فيكون حكمها من ناحية الأمر الغيري حكم غيرها من المقدّمات التكوينيّة غير أنّها مقدّمة جعلها الشارع مقدّمة.

وبالجملة، فقد ظهر أنّ الشرط الشرعي وغيره سواءٌ من ناحية الأمر الغيري، والظاهر عدم الوجوب للمقدّمة على الإطلاق، وعلى تقدير القول بالوجوب فهو في خصوص المقدّمة التوأماة مع الإيصال كما تقدّم، فافهم.

واعلم أنّ الكلام في مقدّمة المستحبّ هو الكلام في مقدّمة الواجب نفياً وإثباتاً وتفصيلاً فلا نعيد الكلام فيه.

في مقدّمة الحرام :

والكلام في حرمتها قد يكون من جهة الحرمة النفسيّة وقد يكون من جهة الحرمة الغيريّة، ونحن نتكلّم في هذا المقام عن كلّ منهما فنقول : إنّ مقدّمة الحرام قد تكون بنحوٍ يكون صدق المقدّمة وذي المقدّمة عليها بلحاظ عنوانين، بأحدهما تكون مقدّمة وبالآخر يكون ذا المقدّمة وإلّا فليس في الوجود إلّا شيء واحد، نظير هتك زيد بالجلوس عند دخوله وعدم القيام لاحترامه، فهذا الجلوس بعنوانه الأوّلي مقدّمة وبعنوانه الثانوي وهو هتك زيد هو ذو المقدّمة، ومثل هذا يكون محرّماً بالحرمة النفسيّة الأوّليّة وهو خارج عن محلّ الكلام في مقدّمة الحرام؛ إذ الكلام في مقدّمة الحرام التي يكون لها وجود خارجاً غير وجود ذي المقدّمة وهي على أقسام :

[القسم] الأوّل : ما يكون الحرام بعده ضروريّ الوجود إمّا لكونها علّته التامّة أو لكونها جزءاً من أجزاء العلّة إلّا أنّ بقيّة أجزاء العلّة توجد أيضاً قطعاً. مثال الأوّل : الذبح وإزهاق الروح، فإنّ الذبح مقدّمة لكنّها علّة تامّة للذبح. ومثال الثاني من دخل داراً يعلم أنّه يُجبر فيها على شرب الخمر. وهذان وإن كانا نوعين إلّا

أنّهما في عدم التخلّف متّفقان، ولا ريب أنّ المقدّمة فيهما لا تتّصف بالحرمة النفسية زائداً على حرمة ذي المقدّمة، فلا يعاقَب بعقابين: أحدهما للمقدّمة والآخر لذي المقدّمة؛ لعدم المقتضي لذلك، بل في المقام حرمة نفسيّة واحدة إلّا أنّ الكلام أنّها على المقدّمة أو على ذي المقدّمة؟

ذهب الميرزا النائيني ﷺ[1] إلى أنّها ـ أي المعاقبة ـ على المقدّمة؛ لعدم القدرة على ذي المقدّمة قبلها، وبعدها يكون ضرورياً فالتحريم والعقاب عليها لا على ذي المقدّمة.

والجواب: أنّ المقدور بالواسطة مقدور كما التزم به في الوجوب في المقدّمة السببيّة فالظاهر أنّ التحريم لذي المقدّمة والعقاب عليه وتبقى المقدّمة، فعلى القول بوجوب المقدّمة للواجب تكون محرّمة شرعاً وعلى القول بعدم الوجوب لا تكون محرّمة شرعاً؛ لأنّ حكم العقل بلزوم تركها كافٍ في لزوم الاجتناب ويكون منع الشارع لغواً لا فائدة فيه أصلاً.

القسم الثاني: ما لا يكون الحرام بعده ضروريّ الوجود بل يتوسّط اختيار العبد بينه وبين الحرام ويأتي به المكلّف لا بقصد التوصّل إلى الحرام، وهذا جائز بضرورة الشرع؛ ضرورة أنّ الخروج من الدار لكلّ أحدٍ مقدّمة لقتل الأنفس المحترمة الكائنة خارج الدار ومقدّمة لشرب الخمر خارج الدار ولغير ذلك من المحرّمات.

القسم الثالث: هو القسم الثاني إلّا أنّه يفعله المكلّف بقصد التوصّل به إلى الحرام إلّا أنّ اختياره لفعل الحرام بعده موجود بحيث يستطيع أن يفعل الحرام وأن يتركه، وهذا القسم لا وجه لاتّصافه بالحرمة الغيريّة؛ لبقاء اختيار المكلّف بعده، ولا وجه أيضاً للاتّصاف بالحرمة النفسيّة إلّا بناءً على حرمة نيّة السوء إذا اشتغل بمقدّمات ذلك السوء، وهذا هو أحد وجوه الجمع بين الأخبار في نيّة السوء. وقد ذكرنا أنّ هذا الوجه غير تامّ وأنّ الحقّ هو الوجه الثاني للجمع بين تلك الأخبار.

---

(١) انظر أجود التقريرات ١: ٣١٩ و ٣٦١.

نعم، قد يقال بالحرمة لهذه المقدّمة من باب حرمة الإعانة على الإثم بناءً على عموم ملاكها لإعانة الإنسان نفسه.

والجواب: أنّا لم نجد دليلاً يدلّ على حرمة الإعانة على الإثم والآية المباركة[1] إنّما حرّمت التعاون، وهو أن يصدر العمل العدواني المحرّم من الجميع لا مثل إعطائه السكين مثلاً الذي هو محل الكلام.

وثانياً: أنّ الفقهاء لا يلتزمون بذلك؛ ولذا لا يلتزمون إلّا بعقاب واحد لفاعل المحرّم وإن كان لذلك المحرّم عشرون مقدّمة.

وثالثاً: أنّ عموم ملاكه لإعانة الإنسان نفسه غير ثابتة بل عدمها ثابت، نعم يعاقب على مثل هذه المقدّمة من جهة التجرّي وهتك حرمة المولى، فافهم.

هذا تمام الكلام في مبحث المقدّمة ويليه مبحث الضدّ.

---

(١) وهي: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة: ٢.

مبحث الضدّ

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ العامّ بمعنى الترك أو بمعنى أحد الأضداد الوجوديّة لا على التعيين أو عن الضدّ الخاصّ أو لا يقتضي؟ وعلى تقدير الاقتضاء فهل يقتضيه بنحو العينيّة أو الجزئيّة أو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ؟ وجوه بل أقوال.

وقبل التكلّم في ذلك (ينبغي أن يُعلم أنّ المراد من الأمر بالشيء محبوبيّته ومن النهي عن ضدّه مبغوضيّته، كانت بالأمر أو النهي أو بغيرهما من الأدلّة العقليّة أو اللبيّة.

كما أنّ المسألة أُصوليّة؛ إذ الميزان في كون المسألة أُصوليّة ترتّب استنباط حكم شرعي عليها مستقلّة، وهي وإن كان لو قلنا بالاقتضاء لا يترتّب عليها ثمرة إلّا بضميمة: أنّ النهي هل يقتضي الفساد أم لا، إلّا أنّا إذا قلنا بعدم الاقتضاء يستنبط بقاء الضدّ على حكمه قبل كونه ضدّاً. وحينئذ فالمسألة أُصوليّة لتحقّق الميزان المزبور على أحد شقّيها وهو كافٍ كما مرّ)[1].

ثمّ لا يخفى أنّ المراد من الضدّ ليس الضدّ الاصطلاحي المختصّ بأحد الأُمور الوجوديّة المعاند لوجوديّ آخر، بل المراد مطلق معاند الشيء ومزاحمه في نفسه وجوديّاً كان أم عدميّاً. ويقع الكلام أوّلاً في الضدّ العامّ بمعنى الترك ثمّ في غيره.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

فنقول: ذهب جماعة[١] إلى أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ العامّ بمعنى الترك مطابقة وآخرون[٢] إلى أنّه يقتضيه بالتضمّن وآخرون[٣] إلى الالتزام البيّن بالمعنى الأخصّ وآخرون[٤] إلى البيّن بالمعنى الأعمّ.

ونحن نقول بأنّ المولى إذا أمر بشيء كالصلاة مثلاً فالنهي عن ضدّه بمعنى الترك فالنهي عن تركه، وإذا كان معنى النهي طلب الترك ومتعلّقه الترك فيكون معنى النهي عن ضدّه طلب ترك تركه، ومعلوم أنّ الوجود والعدم أُمور موجودة في دائرة التحقّق قطعاً، فزيد الآن موجود قطعاً وقبل ألف عامّ معدوم قطعاً، فالوجود والعدم أُمور متحقّقة في دائرة التحقّق وكلّ عنوان عداهما من العناوين الانتزاعيّة عنها. وحينئذ فطلب ترك الترك هو نفس الوجوب، وإذا أُضيف إليه لفظ ترك آخر كان عنواناً منطبقاً على التحريم وإذا أُضيف إليه لفظ ترك آخر كان وجوباً وهكذا، وحينئذ فإذا كان طلب ترك الترك معناه هو الأمر بالشيء فهل يُعقل البحث عن أنّ الأمر بالشيء يقتضي الأمر بالشيء أم لا يقتضي؟ وهل ينبغي أن يُجعل هذا محلاً للبحث؟ كلّا ثمّ كلّا، فالبحث عنه ساقط.

نعم، لو كان معنى النهي عن الضدّ الزجر عن الضدّ ـ كما هو الحقّ ـ لا طلب الترك كما ادّعاه الآخوند[٥] كان البحث عن الاقتضاء وعدمه متّجهاً؛ إذ حينئذ يمكن أن يقال إنّ البعث للشيء يقتضي الزجر عن تركه أم لا، إلّا أنّ دعوى العينيّة حينئذ ساقطة كدعوى الجزئيّة؛ ضرورة أنّ البعث والزجر من الصفات المتقابلة فكيف يُدّعى اتّحادهما أو جزئيّة أحدهما للآخر وهو واضح؟

---

(١) منهم المحقّق الإصفهاني في الفصول: ٩٢.

(٢) منهم صاحب المعالم في المعالم: ٦٣ ـ ٦٤.

(٣) منهم المحقّق النائيني كما في أجود التقريرات ٢: ٧ و ١٠.

(٤) مثل المحقّق القمي في القوانين ١: ١١٣.

(٥) كفاية الأُصول: ١٨٢.

نعم، ذهب الميرزا النائيني ﷺ[1] إلى أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ بالملازمة وادّعى أنّ النهي من قبيل اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ، بحيث لا ينفكّ تصور الأمر بالشيء عن النهي عن ضدّه العامّ بمعنى الترك وهو غريب منه ﷺ؛ إذ قد لا يتصوّر الآمر بالشيء ضدّه بمعنى تركه كي ينهى عنه، بل هو ﷺ اعترف بذلك في إنكار العينيّة.

وذهب جماعة إلى اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ بمعنى أنّه إذا تصوّر الأمر بالشيء وتصوّر النهي عن ضدّه وتصوّر الملازمة بينهما يجزم بالملازمة. بل ادّعى بعضهم الإجماع على النهي عن الضدّ العامّ بمعنى الترك بأحد هذه الوجوه على سبيل منع الخلوّ، ولكن دقيق النظر يقتضي خلافه، وذلك أنّ الأمر بالشيء لا يكون إلّا عن مصلحة فيه، والنهي عنه لا يكون إلّا عن مفسدة فيه، وحينئذ فالواجب هو ما كان في فعله المصلحة وليس في تركه مفسدة، والحرام ما كان في فعله مفسدة وليس في تركه مصلحة، وحينئذ فإذا أمر بشيء كشف عن مصلحة في متعلّق أمره فبأيّ ملاك ينهى عن تركه؟ وليس في الترك مفسدة قطعاً، ولهذا لا يعاقب التارك لذلك الواجب عقابين. أحدهما لتفويت المصلحة، والآخر للوقوع في المفسدة، بل ليس عليه إلّا عقاب واحد. وكذا لو امتثل فليس له إلّا ثواب واحد لا ثوابان: أحدهما لاستيفاء المصلحة، والآخر لعدم الوقوع في المفسدة. وبالجملة فهذا واضح لمن تأمّل.

وحينئذ فلا يقتضي الأمر بالشيء النهي عن الضدّ العامّ بمعنى الترك كلّية، بل سيأتي أنّ تحريم الضدّ بهذا المعنى ـ أي بمعنى الترك ـ محال؛ لأدائه إلى اللغويّة، مضافاً إلى عدم التزامهم بأنّ تارك الواجب مستحقّ لعقابين، نعم لو أُريد من النهي عن الترك أنّ الأمر به كما يكون إيجاباً له حقيقة يكون تحريماً لتركه مجازاً كان صحيحاً،

---

(١) أجود التقريرات ٢ : ٧.

ومن ثمّ يقال للإنسان مثلاً : لا تترك الصلاة، وليس المراد به تحريم الترك بل المراد به الأمر بالفعل وإنّما يعبّر بهذا اللفظ تجوّزاً.

في الضدّ الخاصّ :

إذا أمر المولى بإزالة النجاسة من المسجد مثلاً فهل يقتضي هذا الأمر المنع عن كلّ أمر يضادّه في الوجود أم لا؟

أمّا دعوى العينيّة والجزئيّة فالظاهر أنّه لم يدّعها أحد من القائلين بالاقتضاء، نعم ادّعى جماعة الاقتضاء من جهة الدلالة الالتزاميّة، وقد ادّعوا أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ التزاماً لوجهين :

أحدهما : أنّ فعل المأمور به ملازم لترك ضدّه والمتلازمان يستحيل اختلافهما في الحكم.

وقد فصّل الميرزا النائيني ﷺ[1] فقبل ما ذُكر في الضدّين اللذين لا ثالث لهما كما في الحركة والسكون، بناءً على أنّ السكون أمر وجودي لا أنّه منتزع من عدم الحركة.

والجواب عن دليل المشهور : أنّ المتلازمين يستحيل أن يختلفا في الحكم، فلا يمكن أن يكون استقبال القبلة واجباً واستدبار الجدي حراماً في العراق مثلاً، بل ولا مرخّصاً في تركه ترخيصاً فعلياً، إلّا أنّ اتّفاقهما في الحكم ليس بلازم بل يجوز أن يكون أحدهما واجباً والآخر غير محكوم بحكم أصلاً، بل جَعْل الحكم على طبق حكم الملازم لغو؛ لعدم الحاجة إليه.

ولو تمّ ما ذكر من لزوم الاتّفاق في الحكم للزم أيضاً في الملازم للشيء من طرف واحد، كما في حركة الجسم مع القيام، فإنّ القيام يلزمه حركة الجسم ولكن

---

(١) فوائد الأُصول ١ و ٢ : ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

حركة الجسم لا يلزمها القيام، فيلزم أن تكون حركة الجسم واجبة بوجوب القيام مثلاً فلا يختص الكلام في الضدّين اللذين لا ثالث لهما.

ومن هنا يُعلم أنّ هذا الكلام وهو عدم اختلاف المتلازمين في الحكم كالوجه الثاني الآتي من كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه مبنيّان على كون النهي بمعنى طلب الترك ليتّحد سنخ الطلب للضدّ ولترك ضدّه، لا بمعنى الزجر كما هو الحقّ وحقّقناه فيما تقدّم، فافهم.

بقي الكلام في أمرين:

أحدهما: التفصيل الذي ذهب إليه الميرزا النائيني ﷺ وهو التفصيل بين الضدّين اللذين لهما ثالث، فالأمر بأحدهما لا يقتضي النهي عن الضدّ الآخر، وبين الضدّين اللذين ليس لهما ثالث كالحركة والسكون، زاعماً أنّ ملاك النقيضين سار إليهما؛ فإنّه ﷺ حيث اختار كون الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ العامّ ـ وهو الترك ـ باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، فزعم أنّ ملاك الاقتضاء في الضدّ العامّ سارٍ إلى الضدّ الخاصّ حيث لا يكون لهما ثالث، غير أنّه ادّعى أنّ الاقتضاء باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ وأنّه أخفى من الاقتضاء في الضدّ العامّ.

ولا يخفى أنّه إن تمّ لزوم اتّفاق المتلازمين في الحكم فلا فرق في ذلك بين الضدّين اللذين ليس لهما ثالث واللذين لهما ثالث؛ فإنّ المناط للاتّفاق في الحكم إنّما هو ملازمة الضدّ الواجب لعدم الآخر، لا ملازمة عدم الآخر لوجود ذلك الضدّ الواجب، مثلاً إذا كان القيام ملازماً لحركة الجسم فملازمة القيام لحركة الجسم هي المقتضية لأن يكون حكم القيام وحركة الجسم واحداً، ولا يضرّ عدم ملازمة حركة الجسم للقيام لتحقّقها حال الجلوس أيضاً، فالتلازم من طرف وجود الواجب وعدم الضدّ الآخر هو المناط في اتّحاد الحكم، ولا يضرّ كون اللازم أعمّ بل ولا يعتبر كونه مساوياً، فالتفصيل لا وجه له، وقد عرفت أنّ المتلازمين لا يجوز اختلافهما في الحكم أمّا اتّفاقهما فلا يلزم، فالحقّ عدم الاقتضاء.

ثانيهما : أنّه قد يقال بأنّ الضدّين في المقام دائماً ليس لهما ثالث باعتبار أنّ الضدّ للواجب هو عنوان أحد الأضداد الوجوديّة الأُخر، وهما حينئذ ليس لهما ثالث، باعتبار أنّ الخارج لا يخلو منه أو من أحد الأضداد الوجوديّة الأُخر.

وهذا الكلام فاسد من أصله؛ إذ التضادّ إنّما هو بين نفس الصلاة ونفس الأكل والشرب والنوم والإزالة وغيرها، لا بين الصلاة وأحد الأضداد الوجوديّة الأُخر، الذي هو عنوان انتزاعي من مجموع الأضداد، وإن سلّمنا أنّ السواد بمراتبه ضدّ للبياض، وأنّ جامع السواد هو الضدّ ولكنّه جامع حقيقي، بخلاف أحد هذه الأُمور.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو كان جميع الأضداد من قبيل ما لا ثالث له فقد ذكرنا عدم الاقتضاء حتّى في النقيض كما تقدّم في الضدّ العام بمعنى الترك، فلا اقتضاء للأمر بالشيء للنهي عن النقيض فضلاً عن الضدّ.

بقي الكلام في بقيّة أقسام التقابل وهو تقابل المثلين وتقابل العدم والملكة :

أمّا تقابل المثلين فهو داخل في تقابل الضدّين؛ إذ قد ذكرنا أنّ المراد بالضدّ مطلق المعاند والمنافر في الوجود، ولا ريب أنّ المثل كذلك وكثيراً ما يعبّر الفقهاء عن المثلين بالضدّين في الكتب الفقهيّة بهذا اللحاظ.

وأمّا تقابل العدم والملكة فداخل في النقيضين؛ إذ العدم والملكة هما عبارة عن الوجود والعدم مع اشتراط قابليّة المحلّ على ما مضى من القابليّة وتفسيرها ولو بالقابلية الجنسيّة كما مرّ.

هذا تمام الكلام في بيان عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ الخاصّ من جهة الملازمة.

وأمّا بيان عدم الاقتضاء من جهة المقدّمية فالإقتضاء مبنيّ على مقدّمتين :

الأُولى : أنّ وجود الضد مانع عن الضدّ الآخر.

والثانية : أنّ عدم المانع من المقدّمات، فإن تمّت هاتان المقدّمتان وثبت أنّ مقدّمة الواجب واجبة، فيجب عدم المانع فيحرم الضدّ.

أمّا المقدّمة الثانية وهي أنّ عدم المانع من المقدّمات فلا ريب فيها؛ إذ إنّ المقتضي والشرط وعدم المانع أجزاء للعلّة، والمعلول إنّما يتحقّق بعد تمام علّته. وإنّما الكلام في المقدّمة الأُولى يعني في الصغرى، فنقول: هل وجود أحد الضدّين مانع من وجود الآخر وعدم أحد الضدّين مقدّمة لوجود الآخر أم لا؟ فنقول: الأقوال في المقام خمسة:

الأوّل: منع المقدّميّة من الطرفين، فلا عدم أحد الضدّين مقدّمة لوجود الآخر ولا وجود أحدهما مقدّمة لعدم الآخر[١].

الثاني: القول بالمقدّمية من الطرفين، وهو ظاهر كلام الحاجبي والعضدي[٢]، حيث منعا اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ الخاصّ بإنكار وجوب المقدّمة، فيظهر منهما الاعتراف بأنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة، إلّا أنّ المقدّمة ليست بواجبة، وردّا شبهة الكعبي[٣] ـ القائل بعدم المباح بدعوى أنّ ترك المحرّم موقوفٌ على فعل أحد الأضداد الوجوديّة ـ أيضاً بعدم وجوب المقدّمة. فيظهر منهما تسليم المقدّميّة أيضاً. ولا يخفى أنّ تسليم المقدّميّة في المقامين دورٌ ظاهر.

القول الثالث: أنّ العدم موقوفٌ على وجود الضدّ ولكن وجود الضدّ ليس موقوفاً على عدم ضدّه[٤].

---

(١) هذا هو مختار النائيني، انظر فوائد الأُصول ١ و ٢ : ٣٠٦.

(٢) انظر شرح مختصر الأُصول : ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٣) انظر المصدر المتقدّم، وهداية المسترشدين ٢ : ٢٨٣، ونهاية الوصول : ٩٩.

(٤) نسب هذا إلى المحقّق القمي في القوانين ١ : ١٠٨، والسبزواري في ضمن الرسائل : ٦٠ ـ ٦١ وغيرهما. انظر فوائد الأُصول ١ : ٣٠٦.

الرابع : أنّ وجود أحد الضدّين موقوف على عدم ضدّه ولكنّ العدم ليس موقوفاً على وجود ضدّه بل [على عدم][1] العلّة[2].

الخامس : توقّف وجود أحد الضدّين على عدم الضدّ الموجود لا مطلق الضدّ وهذا القول منسوب إلى المحقّق الخونساري[3].

ولا ريب أنّ أصحّ الأقوال أوّلها وهو نفي المقدّميّة من كلا الطرفين.

وقد ذكر في منع المقدّميّة وجوه :

أحدها : ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[4] وملخّصه : أنّ بين أحد الضدّين والضدّ الآخر كمال المنافرة، ولكن بين الضدّ وما هو نقيض الآخر كمال الملائمة، فلا يكون عدم الضدّ مقدّمة لوجود ضدّه.

وهذا الكلام لم نعرف له معنى محصّلاً؛ إذ إنّه إن أراد بكمال الملائمة المذكورة كمال الملائمة في الخارج فكلّ معلول مع أجزاء علّته ملتئم وليس بينهما منافرة. وإن أراد كمال الملائمة في الرتبة فهو أوّل الكلام. وبالجملة فكمال الملائمة خارجاً لا يضرّ بكون وجود الضدّ مانعاً؛ إذ عدم المانع ملائم لوجود المعلول في الخارج وكذا بقيّة أجزاء العلّة، وكمال الملائمة رتبة إن تمّ فهو كافٍ في منع المقدّميّة إلّا أنّه أوّل الكلام.

ثانيها : ما ذكره في الكفاية أيضاً[5] وهو : أنّ بين النقيضين اتّحاداً في الرتبة، فبين وجود الشيء وعدم نفسه اتّحاد في الرتبة، وبما أنّ استحالة اجتماع الضدّين تؤول إلى

---

(١) في الأصل : لعدم.

(٢) نسب إلى الجمهور كما في الضوابط : ٩٧، وإلى الأكثر كما في المطارح ١ : ٤٩٩، وعليه يبتني شبهة الكعبي من نفي المباح كما في الفوائد ١ : ٣٠٦.

(٣) انظر الرسائل للمحقّق الخونساري : ١٥٠ ـ ١٥١، والمطارح ١ : ٤٩٩ و ٥٠٩.

(٤) كفاية الأُصول : ١٦١.

(٥) كفاية الأُصول : ١٦٣.

استحالة وجود المتناقضين، فالضدّ لذلك الشيء أيضاً في رتبته؛ لأنّه ضدّه، وإذا كان في رتبته فهو في رتبة عدمه؛ إذ المفروض اتّحاد رتبة وجوده وعدمه، فما كان في رتبة أحدهما فهو في رتبة الآخر بقياس المساواة؛ إذ قد فُرض تساوي وجود الشيء وعدمه في الرتبة، فما يكون مساوياً لأحدهما يكون مساوياً للآخر، وقد فرضنا أنّ ضدّ ذلك الشيء مساوٍ له في الرتبة؛ لأنّه ضدّه، والضدّان متساويان في الرتبة، كما إذا كان زيد مساوياً لعمرو، وعمرو مساوٍ لبكر فزيد مساوٍ لبكر أيضاً بقياس المساواة الذي هو من الأُصول الموضوعيّة في علم الهندسة*.

والجواب كما أفاده بعض المحقّقين[1] وهو: أنّ المساواة بحسب الرتبة وبحسب الطبع لا يلزم فيهما ذلك، نعم إنّما يكون مساوي المساوي مساوياً والمتقدّم على المساوي متقدّماً على مساويه والمتأخّر عن المساوي متأخّراً عن مساويه بحسب الزمان، وأمّا بحسب الرتبة والطبع فلا؛ إذ التأخّر بحسب الرتبة تابع لملاكه وهو الترشّح، مثلاً المعلول متأخّر عن علّته رتبة فلا يلزم أن يكون نفس المعلول متأخّراً عن عدم علّته رتبة؛ إذ لا يترشّح المعلول عن عدم علّته، كما لا يكون عدم المعلول في رتبة وجود علّة المعلول؛ لأنّ عدم المعلول لا يترشّح من وجود علّة تحقّق المعلول، مع أنّ قياس المساواة وارد في الجميع، وكذا التقدّم الطبعي؛ فإنّ تقدّم الواحد على الاثنين في الرتبة لا يقتضي تقدّم الواحد على عدم الاثنين فيها؛ إذ هو مناطه التقدّم بحسب الوجود، وليس الواحد متقدّماً وجوداً على عدم الاثنين، نعم هو متقدّم على الاثنين.

(*) قد ارتضى في الدورة اللاحقة هذا الوجه الذي ذكره في الكفاية وزعم أنّ ما ذُكر في الجواب لا يرد عليه؛ لأنّ مراد صاحب الكفاية أنّ وجود الضدّ في كلّ رتبةٍ عدم ضدّه في رتبته فلا يكون مقدّمة له.

(١) لم نعثر عليه.

الثالث من الوجوه : أنّ المتناقضين لا ريب في عدم كون أحدهما مانعاً عن الآخر، كما لا يكون عدم أحدهما مقدّمة لوجود الآخر، فالمتضادّان فرع المتناقضين فكيف يكون وجود أحدهما مانعاً عن الآخر مع عدم المانعيّة في الأقوى؟

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ عدم المانعيّة إن كانت من جهة المضادّة والمعاندة تمّ عدم الفرق بين الضدّين والنقيضين، وإن كان من جهة أنّ المقدّمية تقتضي الاثنينيّة وهو مفقود في النقيضين؛ فإنّ عدم الوجود إذا كان مقدّمة للعدم فهو يقتضي كونه غيره والمفروض أنّه هو، فكيف يعقل المقدّميّة وكون أحدهما مانعاً عن الآخر؟ وهذا بخلاف المتضادّين فإنّ عدم البياض غير السواد فيجوز أن يقال فيه بالمقدّميّة. وبالجملة فعدم المقدّميّة في المتناقضين لا يلزم منه عدم المقدّميّة في المتضادّين.

الوجه الرابع : ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1] وهو موقوف على مقدّمة هي : أنّ العلّة التامّة تختلف أجزاؤها. فمنها : ما يسمّى بالمقتضي، وهو ما يترشّح منه الأثر كوجود النار بالإضافة إلى الإحراق؛ إذ الإحراق مترشّح من النار.

ومنها : ما يسمّى بالشرط، وهو ما يكون له مدخليّة في فعليّة الأثر، كقابليّة المحلّ في الاحتراق وكالمماسّة أيضاً، فإنّ فعليّة الأثر مستندة إليهما.

ومنها : ما يسمّى بعدم المانع، وهو ما يكون رافعاً للمزاحم كالرطوبة، فعدم الرطوبة لابدّ منه في تأثير النار في إحراقها، لا بمعنى أنّ العدم مؤثّر بل بمعنى رفعه لمزاحم التأثير.

فالوجود لابدّ فيه من وجود هذه الأُمور الثلاثة حتّى يتحقّق بتحقّق علّته، إلّا أنّ العدم لابدّ فيه من ارتفاع أحد هذه الأُمور الثلاثة، إلّا أنّه إذا كان الارتفاع لعدم المقتضي، كأن لم يوجد الإحراق لعدم النار لا يقال : إنّ الإحراق لم يتحقّق لعدم المماسّة أو للمزاحم وهو الرطوبة، بل يهزؤ ممّن يقول ذلك، وكذا إذا لم يتحقّق

---

(١) فوائد الأُصول ١ : ٣٠٧ ـ ٣٠٨، وأجود التقريرات ٢ : ١١ ـ ١٢.

الإحراق لعدم المماسّة لا يقال: لم يتحقّق الإحراق لوجود الرطوبة، بل إنّما يكون الشرط شرطاً بعد تحقّق المقتضي، وإنّما يكون المانع مانعاً بعد تحقّق الشرط؛ إذ حينئذ يكون متّصفاً بالمزاحم في التأثير، وحينئذ فالشرط غير عدم المانع بل المانع إنّما يكون مانعاً بعد فرض وجود الشرط.

ومن هنا منع ﷺ من أن يكون الوجود شرطاً والعدم مانعاً ومنع من كون أحد المتناقضين شرطاً والآخر مانعاً؛ إذ مانعيّة الثاني إنّما يكون بعد وجود الشرط والمفروض أنّ وجود الشرط لا يمكن مع تحقّق المانع؛ لتناقضهما.

ثمّ إنّه بعد هذه المقدّمة ذكر أنّ وجود أحد الضدّين لابدّ أن يكون بعد حدوث علّته التامّة، فالمقتضي للبياض مثلاً والشرط له وعدم المانع كلّه متحقّق، وحينئذ فعدم السواد إن لم يوجد مقتضيه فليس عدمه مستنداً إلى المانع، وإن وُجد مقتضيه فكيف يعقل تحقّق مقتضيه مع أنّه يلزم تحقّق مقتضى المتناقضين؟ والمتناقضان في جميع المراتب يستحيل اجتماعهما؛ إذ لو وُجد المقتضي للسواد لاستند عدمه إلى وجود المانع، وحينئذ فيكون الممتنع بالذات ممتنعاً بالغير وهو محال.

ثمّ إنّه لو وُجد المقتضي ولكنّه استند العدم إلى عدم الشرط فكذلك لم يستند لعدم المانع؛ إذ إنّما يكون مانعاً بعد وجود الشرط، فهو قبل وجود الشرط ليس بمانع أصلاً فليس عدمه من المقدّمات.

والجواب: أنّ مقتضى المحال محالٌ كما قُرّر لكنّه بمعنى تحقّق مقتضٍ واحدٍ للضدّين معاً، وهذا ممّا لا ريب في استحالته، ولكن محلّ الكلام أن ينظر إلى مقتضى الشيء من حيث هو لا من حيث اجتماعه مع ضدّه، وحينئذ لا مانع من تحقّق كلا المقتضيين في المقام. مثلاً إذا كان هنا إناء ذو عروتين فأمسك زيد إحدى العروتين جاذباً له إلى جهة الشرق، وأمسك عمرو عروته الأُخرى جاذباً له إلى جهة الغرب فلا ريب حينئذ في تحقّق كلا المقتضيين، وحينئذ فإن تكافأت القوّتان للجاذبين يبقى في مكانه ولا ينجذب إلى إحدى الجهتين أصلاً، فالمقتضى لكلا الضدّين لا مانع من تحقّقه ويكون حينئذ وجود أحدهما مانعاً عن تحقّق الآخر.

الوجه الخامس: ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ أيضاً[١] وهذا الوجه هو الوجه الصحيح وعليه نعتمد في منع كون الضدّ مانعاً لوجود ضدّه.

وملخّصه: أنّ الضدّ الموجود لابدّ من تحقّق علّته بتمام أجزائها، فالمقتضي موجود والشرط أيضاً موجود ولا مانع له، فالضدّ الثاني إن لم يكن له مقتضٍ فهو معدوم لعدم المقتضي، وإن كان له مقتضٍ فإن كان مساوياً لمقتضي الضدّ الأوّل فلازمه التمانع وعدم تحقّق أحدهما في الوجود، والمفروض تحقّق الأوّل، فلابدّ من كون مقتضيه أقوى، وحينئذ فوجود المقتضي الأقوى هو المانع من تحقّقه في الخارج، فالمزاحم هو المقتضي للضدّ لا نفس الضدّ، فلا تمانع بين نفس الضدّين ليكون أحدهما مانعاً عن وجود الآخر، بل التمانع دائماً بين المقتضِيين أنفسهما لا المقتضَيين، وحينئذ فلا مانعيّة بالنسبة إلى نفس وجود الضدّ فليس عدمه من المقدّمات. وهذا الوجه عند التأمل هو الذي ينبغي أن يُعوّل عليه في منع مانعيّة الضدّ فتأمّل.

وممّا يؤيّد ذلك وأنّه لا مقدّميّة أنّه لو كان وجود أحد الضدّين موقوفاً على عدم الضدّ الآخر لكان من جهة مانعيّة الضدّ، وحينئذ فيكون عدم الضدّ موقوفاً على وجود الضدّ الآخر؛ ضرورة تحقّق المانعيّة من الطرفين، وهذا هو الدور الصريح.

بيان ذلك: أنّ البياض إذا كان موقوفاً على عدم السواد ـ لفرض وجود مقتضيه وشرطه ـ فعدم السواد أيضاً موقوف على تحقّق البياض، وهذا هو الدور الصريح؛ إذ فرض عدم الضدّ في مرتبة العلّة ينافي فرضه في مرتبة المعلول.

فلو ذهب الذاهب إلى أنّ العدم غير موقوف على وجود الضدّ فليس هو إلّا لأنّ الضدّ ليس بمانع وهو يرفع المقدّمية من أصلها.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ١٤.

بقي الكلام فيما ذهب إليه المحقّق الخوانساري[١] ومال إليه الشيخ الأنصاري على ما في التقريرات[٢] وهو التفصيل بين الضدّ الموجود فيتوقّف ضدّه على رفعه وبين الضدّ المعدوم فلا يتوقّف، بتقريب أنّ الضدّين إن لم يتحقّق منهما شيء في الخارج، فقابليّة الخارج للاتّصاف بكلّ منهما متحقّقة بالفعل، وحينئذ فمع تحقّق المقتضي لأحدهما فقط يوجد، ومع تحقّق المقتضي لكلّ منهما فلابدّ من خلوّ صفحة الوجود عنهما معاً لو تساوى المقتضيان، ومع غلبة أحدهما لابدّ من تحقّق مقتضاه دون المغلوب، وأمّا إذا كان الضدّ موجوداً في صفحة الوجود، كأن اتّصف الجسم بالبياض فالجسم المتّصف بالبياض لا قابلية له للاتّصاف بالسواد أصلاً، فلابدّ من عدمه أوّلاً ليتّصف الجسم بالسواد، فعدمه من المقدّمات لتحقّق القابلية. وهذا بخلاف ما لو لم يكن أحدهما موجوداً فقابليّة الجسم حينئذ حاصلة بالفعل بلا توقّف على شيء.

أقول: لو بني على أنّ الموجود لا يحتاج في بقائه إلى علّة بل إنّه إذا وُجد المعدوم استمرّ بلا حاجة إلى مؤثّر كان لهذا الكلام وجه، إلّا أنّ هذا الأمر غير تامّ؛ فإنّ مناط الاحتياج إلى المؤثّر مشترك بين تمام الممكنات، ولا ريب أنّ بقاء البياض في الجسم محتاج إلى مؤثّر وعلّة، وحينئذ فمقتضي البقاء للبياض يجتمع مع مقتضي السواد، فإن تساويا فلا يتّصف الجسم بأحدهما بقاءً، ومع غلبة أحدهما يتوقّف وجوده على رفع ضدّه كغير المتّصف بأحدهما. وبالجملة فلا فرق بين أن يكون المحلّ مشغولاً بأحد الضدّين أو لا في أنّه إن كان توقّفٌ في البين فلا فرق في المقامين، وإن لم يكن توقّفٌ في البين فلا فرق [أيضاً] بين المقامين.

---

(١) نسب إليه في مطارح الأنظار ١ : ٥٠٩.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

ثمّ إنّه يقع الكلام في أنّ الحادث هل يحتاج في بقائه إلى علّة أم لا، الظاهر أنّه ـ أن كان البقاء ممكناً فلابدّ من حاجته إلى علّة ومؤثّر.

وما يقال: من أنّ الحجر إذا أُلقي في مكان يبقى ولا يزول فليس إلّا لأنّ علّة الحدوث لا يحتاج معها إلى علّة البقاء.

مدفوع: بأنّ عدم زوال الحجر لكون العلّة وهي جاذبيّة الأرض له مقارنة، ومع مقارنة العلّة يستمرّ المعلول قطعاً. ونظير ذلك ما لو لصق مسمار بالمغناطيس فإنّه يبقى ملتصقاً؛ لأنّ الجاذبية فيه مقارنة لبقائه فيستمرّ المعلول لاستمرار علّته وهو واضح.

ثمّ لو سلّمنا أنّ الباقي غير محتاج في بقائه إلى مؤثّر فهو في الأُمور التكوينيّة كما في المثال المذكور، أمّا الأُمور الاختياريّة فمعلوم دورانه مدار تحقّق الإرادة والاختيار؛ إذ لا معنى لكون الأمر الاختياري باقياً بغير اختيار، وحينئذ فالإزالة في المقام مع أجزاء الصلاة التي هي فعل اختياري من قراءة وركوع وسجود إن تحقّق المقتضي لكلّ من الإزالة والقراءة لا يتحقّق أحدهما، وإن وُجد المقتضي لأحد الأمرين فعدم الثاني لعدم مقتضيه لا لوجود المانع فافهم، وتأمّل فإنّ المقام من مزالّ الأقدام.

الكلام في شبهة الكعبي:

وذلك أنّه أنكر غير الحكمين الإلزاميّين من الوجوب والتحريم بدعوى أنّه يجب ترك الحرام، وترك الحرام موقوفٌ على الاشتغال ببعض الأفعال الوجودية؛ لاستحالة خلوّ المكلّف من كلّ فعل.

والجواب: أنّا ذكرنا أنّ ترك شيء لا يتوقّف على فعل ضدّه كالعكس، بل إنّ ترك الشيء إنّما يكون لعدم مقتضيه، نعم لو علم أنّه لو ترك أحد الأعمال لابدّ أن يقع في الحرام فالعقل يدرك أنّه لابدّ له أنّ يشتغل بأحد الأعمال لئلّا يقع في الحرام فيستحقّ العقاب، وحكم العقل هنا ليس من باب المقدّميّة وإنّما هو فراراً عن محذور الحرام، فافهم.

الكلام في ثمرة بحث الضدّ :

قد ذكروا ثمرتين لبحث الضدّ :

الأُولى : ما إذا كان هناك واجبان مضيّقان، كما إذا كان في آخر وقت الظهرين وآخر وقت كسوف الشمس بحيث كان الوقت لا يسع إلّا لأحدهما، وكان أحدهما أهمّ كاليوميّة على ما دلّت عليه الأخبار، فلو ترك اليوميّة واشتغل بصلاة الكسوف فإن قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه تقع صلاة الكسوف فاسدة؛ لأنّ النهي عن العبادة مقتضٍ لفسادها، وإن لم نقل بالاقتضاء كان العمل صحيحاً لفقد النهي حينئذ.

عن البهائي ﷺ[1] أنّه أنكر الثمرة، فإنّه ادّعى فساد العبادة على كلّ حال. أمّا على القول بالاقتضاء فظاهر. وأمّا على القول بعدم الاقتضاء فالصلاة التي هي الكسوف باطلة؛ لعدم الأمر بها؛ إذ لا يُعقل الأمر بالضدّين معاً، فصلاة الكسوف باطلة إمّا للنهي وإمّا لعدم الأمر.

وقد أُشكل على البهائي ـ كما في الكفاية[2] ـ بكفاية الملاك في صحّة العمل، فلا يتوقّف على الأمر، ومن ثَمّ منع بعضهم[3] هذه الثمرة كلّية وهو الصحيح؛ إذ لو اكتفينا بالملاك وأحرزناه فالعمل صحيح حتّى على القول بالاقتضاء؛ لأنّ النهي في المقام تبعي، إمّا من جهة المقدّميّة أو من جهة الملازمة، والنهي التبعي لا يقتضي الفساد؛ لعدم كشفه عن مبغوضيّة نفس العمل. وإن لم نكتفِ بالملاك واعتبرنا الأمر في صحّة العبادة أو لم نحرز الملاك وإن قلنا بكفايته فالصلاة للكسوف حينئذ فاسدة؛ لعدم الأمر بها وعدم كفاية الملاك في صحّتها أو عدم إحرازه لو قلنا بكفايته، فافهم.

---

(١) انظر زبدة الأُصول : ٨٢ ـ ٨٣ (مخطوط)، وهداية المسترشدين ٢ : ٢٧٥.

(٢) كفاية الأُصول : ١٦٥.

(٣) انظر كشف الغطاء ١ : ١٧٠ ـ ١٧١، وهداية المسترشدين ٢ : ٢٦٩.

الثمرة الثانية : فيما لو كان هناك واجبان : أحدهما موسّع كصلاة الظهر عند الزوال، والآخر مضيّق كصلاة الكسوف في آخر وقت الكسوف الذي هو أوّل الظهر، فإن اكتفينا بالملاك فلا تظهر ثمرةٌ أصلاً، وإن اعتبرنا الأمر في صحّة العبادة. فإن قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه فلا ريب في توجّه النهي إلى صلاة الظهر في المثال فتقع فاسدة؛ لخروج الفرد المنهيّ عنه عن إطلاق الأمر أو عمومه؛ لاستحالة اجتماع الأمر والنهي وإن كان النهي غيريّاً. وإن قلنا بعدم الاقتضاء فهذا الفرد من صلاة الظهر وهو المزاحم بصلاة الكسوف غير مأمور به بخصوصه كغيره من الأفراد الغير المزاحم، ضرورة أنّ الأمر بصلاة الظهر أمر بصرف الوجود وهو الطبيعة، وكفاية الفرد في مقام الامتثال لانطباق عنوان المأمور به عليه لا أنّه هو المأمور به، وهذا الانطباق قهري فيصحّ الإتيان بهذا الفرد بداعي الأمر بالطبيعة، فما هو المأمور به وهو الطبيعة غير مزاحمة، وما هو مزاحم وهو الفرد غير مأمور به بخصوصيّاته، وحينئذ فإن لم ينهَ عن الفرد فالإتيان به يوجب انطباق الطبيعة عليه قهراً فيكون الفرد من صلاة الظهر في المثال صحيحاً.

وحينئذ فقد ظهرت لهذا البحث ثمرة مهمّة وهو فساد العمل على القول بالاقتضاء وعدم كفاية الملاك أو عدم إحرازه، وصحّة العمل بناءً على عدم الاقتضاء، وهي ثمرة شريفة ذكرها المحقّق الثاني[1] وأوضحها بعض الأعاظم[2]، وبمثل هذا التحقيق مُنح بلقب المحقّق الثاني.

وقد أورد على المحقّق الثاني بأُمور :

الأوّل : أنّ توجّه الأمر إلى الطبيعة المهملة لا يعقل؛ لأنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي، فلا ينفكّ توجّه الأمر إلى الطبيعة بلحاظ خصوصيّتها المزاحمة من

---

(١) انظر جامع المقاصد ٥ : ١٤.

(٢) انظر هداية المسترشدين ٢ : ٢٦٩ وما بعدها، والفصول : ٩٥ ـ ٩٧، والقوانين ١ : ١١٦.

كونها مقيّدة بعدم المزاحمة، وحينئذ فليس المزاحم مصداقاً للمأمور به؛ لأنّ المأمور به هو الطبيعة الغير المزاحمة بصلاة الكسوف، فالمزاحم ليس مصداقاً للطبيعة المأمور بها أو مقيّدة بالمزاحمة وهو أيضاً محال؛ لأدائه إلى الأمر بالضدّين أو مطلقة من حيث المزاحمة وعدمها، وإذا كان التقييد بالمزاحمة محالاً فالإطلاق بنحو يشملها محال أيضاً؛ لعين المحذور.

والجواب أنّ الشقّ الثالث وهو الإطلاق لا مانع منه؛ فإنّ الإطلاق إن كان لحاظ جميع الخصوصيّات كان ما ذُكر متيناً إلّا أنّ الإطلاق ـ كما مرّ منّا ـ رفض القيود، وحينئذ فلا مانع من استحالة أخذ قيد وإمكان رفضه، فيستحيل لحاظ الطبيعة المأمور بها بقيد المزاحمة؛ لأدائه إلى طلب الضدّين إلّا أنّ رفض قيد المزاحمة في الطبيعة لا مانع منه أصلاً؛ لعدم محذور فيه فتعمّه الطبيعة بما هي مأمور بها فتنطبق على هذا الفرد قهراً ويكون الإجزاء عقليّاً.

الأمر الثاني: أنّ الفرد المزاحم غير مقدور فلا يتوجّه التكليف نحوه؛ لقبح التكليف بغير المقدور، وحينئذ فالفرد المزاحم ليس به أمر فلا يكون صحيحاً بناءً على اعتبار الأمر في صحّة العبادة.

والجواب: أنّ الأمر إنّما هو بالطبيعة وصرف الوجود، واعتبار القدرة في المأمور به إمّا لحكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق، أو لأنّ التحريك نحو الشيء إنّما هو لإحداث الداعي والإرادة له، فهو يختصّ بصورة يمكن التحريك والإرادة وهو خصوص المقدور، ولا ريب أنّ الطبيعة لو اشتملت على أفراد مقدورة وأفراد غير مقدورة فلا يقتضي شيء من هذين الأمرين اختصاص الأمر بخصوص المقدور منها؛ إذ لا يلزم التكليف بما لا يطاق مع مقدوريّة فردٍ واحدٍ منها، ولا يلزم أن يكون التحريك نحو شيء لا يتحقّق التحريك والإرادة له؛ إذ مقدوريّة بعض الأفراد كافٍ في التحريك نحو الطبيعة، وحينئذ فالطبيعة بما هي مأمور بها شاملة لهذا الفرد ومنطبقة عليه قهراً وحينئذ فيكون الإجزاء عقليّاً.

ثمّ إنّ الميرزا النائيني ﷺ[١] ذكر إشكالاً على المحقّق الثاني وهو: أنّ التكليف إذا كان بالطبيعة فالطبيعة بما هي مأمور بها لا تنطبق على الفرد المذكور؛ لاستحالة تحريك المولى نحو الأمر الممتنع شرعاً؛ لعدم القدرة عليه. فنفس التكليف بذاته يقتضي مقدوريّة متعلّقه، فإذا لم يكن مقدوراً لا يشمله الأمر بالطبيعة. نعم لو كان اعتبار القدرة في متعلّق التكليف من جهة حكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق تمّ ما ذكره المحقّق الثاني، إلّا أنّ اعتبار القدرة من ذات التكليف، فالاستناد في اعتبار القدرة إلى التكليف أمر ذاتي وهو سابق على الاستناد إلى حكم العقل بالقبح وهو أمر عرضي.

ثمّ إنّه أوضحه بأنّ الآمر إنّما يأمر بشيء ليحرّك عضلات العبد نحو ذلك الشيء بالإرادة والاختيار ليختار إيجاده بترجيح أحد طرفي الممكن، وهذا هو بنفسه يقتضي أن يكون العمل ممّا يمكن التحرّك نحوه، وبما أنّ هذا الفعل وهو صلاة الظهر منهيّ عنها فهي غير مقدورة فلا يشملها الأمر بالطبيعة، فهو فرد من أفراد الطبيعة لكنّها لا بما هي مأمور بها، فلا تنطبق الطبيعة بما هي مأمور بها عليها ليكون الإجزاء حينئذ عقليّاً.

والجواب من وجوه:

أحدها: أنّ تسليم الصحّة التي ذكرها المحقّق الثاني إذا كانت القدرة بحكم العقل غير تامّ على ما يراه الميرزا نفسه من استحالة توجّه التكليف نحو الأمر المتأخّر على ما ذكره في الواجب التعليقي[٢]؛ لأنّ صلاة الظهر في المثال المذكور وهو ما إذا كانت مزاحمة بصلاة كسوف مضيّقة، فهذا الفرد المزاحم بالمضيّق لا أمر به حسب الفرض للمزاحمة، وبقيّة الأفراد متأخّرة ولا يتوجّه التكليف الفعلي نحو الأمر المتأخّر على رأيه، نعم يتمّ على ما اخترناه من صحّة ذلك.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٣.

(٢) انظر أجود التقريرات ١: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

الثاني: أنّه لو أمكن الجمع بين كلا الواجبين كالصلاة المضيّقة والإزالة في آنٍ واحدٍ في بعض أفراد الإزالة، كما لو أزالها [بالأُنبوب] ونحوه ممّا هو كالكثير، فلو ترك الإزالة وصلّى يحكم بصحّة صلاته حتّى إذا كانت القدرة معتبرة من نفس الأمر؛ لتحقّق القدرة حينئذ.

والثالث بالحلّ، وهو: أنّ التكليف بنفسه لا يقتضي التحريك، بل إنّما يُحرّك إذا وصل إلى المكلّف، والتكليف عبارة عن اعتبار شيء على ذمّة المكلّف إذا أُبرز، فهو إبراز الاعتبار وهو لا يقتضي بنفسه التحريك ليتمّ ما ذكره ﷺ من أنّ التحريك إنّما يكون نحو أمر قابل للتحرّك نحوه وهو المقدور، فاعتبار القدرة إنّما هو بحكم العقل ليس إلّا وليس بأمر ذاتي ليتقدّم على الأمر العرضيّ، (ولعلّ ما ذكره الميرزا ﷺ مبنيّ على أنّ الوجوب هو الطلب الإلزامي فالطلب لا يكون متعلّقاً إلّا بالمقدور)[1].

الأمر الثالث: أنّ هذا الفرد غير داخل تحت الطبيعة المأمور بها؛ لأنّ شمول الطبيعة لهذا الفرد لغو.

والجواب: أنّ هذا الكلام تامّ في غير المقدور تكويناً، أمّا غير المقدور من جهة أمر الشارع بضدّه فليس بلغو؛ لأنّ هذا الفرد بعد أن كان كغيره في الوفاء بالغرض والمصلحة فكيف يكون شمول الطبيعة المأمور بها له لغواً، مع أنّه لو أتى به لسهو أو جهلٍ أو غفلةٍ كان صحيحاً، فأين اللغويّة مع تحقّق هذه الثمرة المهمّة؟ نعم لا يصحّ أن يخصّ التكليف بالمنهيّ عنه شرعاً، للزوم جمع الضدّين. وما ذكر من أنّ الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً ممنوع.

الأمر الرابع: أنّ تمام الأفراد في ظرف المزاحمة غير مقدور؛ لفرض أمر الشارع للمكلّف بصرف قدرته في صلاة الكسوف، فتمام أفراد صلاة الظهر غير مقدورة حينئذ، فكيف يؤمر حينئذ بطبيعة صلاة الظهر مع أنّ هذه الطبيعة غير مقدورة؟

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

والجواب: أنّ القدرة إن اعتبرت حال الأمر تمّ ما ذُكر بناءً على استحالة الواجب المعلّق، أمّا بناءً على إمكانه وأنّ القدرة إنّما تعتبر حال الامتثال فلا؛ فإنّ صلاة الظهر مقدورة بعد الإتيان بصلاة الكسوف المضيّقة، وهذا كافٍ في توجّه الأمر بالطبيعة، فافهم.

ثمّ ليُعلم أنّ ما كان من قبيل المثال المذكور ممّا كان أحد الواجبين موسّعاً والآخر مضيّقاً لا نحتاج فيه إلى الترتّب وإثبات إمكانه بل نصحّحه بما ذكره المحقّق الثاني ﷺ. وتوضيح هذا الكلام يأتي في الترتّب إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ كلام المحقّق الثاني ﷺ مبنيّ على عدم كفاية الملاك في تصحيح العبادة ولزوم قصد الأمر في صحّتها، فيقع الكلام الآن في كفاية الملاك في تصحيح العبادة وعدم الكفاية وفي كيفيّة إحراز الملاك.

في إحراز الملاك وكفايته وعدمها:

والكلام يقع في مقامين:

أحدهما: في كفاية قصد الملاك أو لزوم قصد الأمر. وقد ذكرنا في مبحث التوصّلي والتعبّدي أنّ قصد الأمر غير لازم في صحّة العمل، بل يُعتبر في صحّة العمل بعد صلاحيّته لقصد التقرّب أن تكون له إضافة إلى المولى، وليس في الأخبار ما يعيّن قصد الأمر، بل فيها ما يظهر منه كفاية النيّة الصالحة كما ورد في الوضوء إذا كان بنيّة صالحة يريد بها ربّه[1].

---

(١) الرواية التي أشار إليها الميرزا في الصلاة لا في الوضوء وهي هذه: يونس بن عمّار عن أبي عبد الله ﷺ قال: قيل له وأنا حاضر: الرجل يكون في صلاته خالياً فيدخله العجب، فقال: إذا كان أوّل صلاته بنيّة يريد بها ربّه فلا يضرّه ما دخله بعد ذلك فليمضِ في صلاته وليخسأ الشيطان. الوسائل ١: ٨٠، الباب ٢٤ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٣. راجع أجود التقريرات ١: ١٦٣ و٣: ٥٤٢.

وبالجملة، فإذا أُحرز الملاك لا ريب في كفاية قصده إنّما الكلام في إحرازه.

وهو المقام الثاني: وذلك فإنّه يقال إنّ الملاك إنّما نحرزه نحن بالأمر انتقالاً من المعلول إلى العلّة بناءً على مذهب العدليّة من أنّ الله لا يأمر جزافاً بل لابدّ من مصالح في متعلّق أمره ومفاسد في متعلّق نهيه، فإذا فرضنا أنّ إطلاق الأمر ليس شاملاً لهذا الفرد فهذا الفرد خارج عن تحت إطلاق الأمر أو عمومه، فمن أين يُستكشف كونه واجداً للملاك؟ فإن ادّعي القطع بكونه باقياً على ملاكه وأنّ الأمر إنّما لم يشمله بإطلاقه لوجود المانع وهو تعلّق النهي، لا لقصور في ملاكه وإلّا فهو على ملاكه ومصلحته فلا كلام لنا مع القاطع؛ إذ القطع حجّة لكنّه لخصوص القاطع كصاحب الكفاية ﷺ.

وأمّا نحن فقد رجعنا إلى وجداننا فلم نجد لنا قطعاً بذلك بل احتملنا أن لا يكون الفرد المزاحم ذا ملاك أصلاً، فلابدّ لنا من برهان به نحرز الملاك، وقد ذكروا لإحراز الملاك أمرين:

أحدهما: أنّ لكلّ لفظ دلالة مطابقيّة ودلالة أُخرى التزاميّة والمراد بها ما يعمّ التضمّنيّة فإنّها أيضاً التزاميّة، ولا ريب في حجّية كلتا هاتين الدلالتين بنحو لا يفرّق بينهما في المحاورات أصلاً بل يلتزم بهما في الأقارير كما هو ظاهر، بل قد استدلّ الأئمة عليهم السلام بجملة من الدلالات الالتزاميّة في القرآن، كما في آيتي أقصى الحمل[1] وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾[2] على عدم كفاية العقد المنقطع في التحليل، وحينئذ ففي الأمر المتوجّه بشيء دلالة مطابقيّة وهي كون ذلك الشيء في عهدة المكلّف، ودلالة التزاميّة وهي وجود المصلحة في المأمور به، فإذا كانت الدلالة المطابقيّة لا يمكن

---

(١) البقرة: ٢٣٣، والأحقاف: ١٥، وراجع تفسير كنز الدقائق ٩: ٤٥٠ فقد ذكر أخباراً في تفسير الآية، والكافي ١: ٤٦٤، باب مولد الحسين عليه السلام.

(٢) البقرة: ٢٣٠.

الأخذ بها لمانع عقلي وهو توجّه النهي إلى المأمور به فلا مانع من الالتزام بالدلالة الالتزاميّة؛ لعدم المزاحم لها.

وما ذكره الميرزا ﷺ من كون المصلحة قائمة بالطبيعة وأنّ اعتبار القدرة في رتبة الطلب، فلا يكون عدم القدرة كاشفاً عن عدم الملاك؛ إذ ليس في رتبته، الظاهر ـ والله العالم ـ رجوعه إليه.

والجواب: أنّ الدلالة الالتزاميّة تابعة للدلالة المطابقيّة ثبوتاً وحجّيّة، فإذا لم تكن الدلالة المطابقيّة حجّة لا تكون الدلالة الالتزاميّة حجّة أيضاً. وتوضيحه بذكر مثاله: مثلاً إذا كان درهم تحت يد زيد فقامت البيّنة على أنّ الدرهم لعمرو فالبيّنة لها دلالتان، إحداهما مطابقيّة وهو كون الدرهم لعمرو، [و] الثانية التزاميّة وهو أنّه ليس لزيد، فلو اعترف عمرو بأنّ الدرهم ليس له ففي المقام لا قائل بأنّ الإقرار يعارض الدلالة المطابقيّة ولا يرفع الدلالة الالتزاميّة وهو عدم كونه لزيد، فيؤخذ الدرهم من زيد ويعامل معاملة مجهول المالك. ومقتضى ما ذكر من أنّ سقوط الدلالة المطابقيّة لا يقتضي سقوط الدلالة الالتزاميّة ذلك. وأمثلة ذلك لا تُحصى.

والسرّ في ذلك أنّ اللازم إنّما هو لازم خصوص ذلك المعنى لا مطلق ذلك الشيء، فاللازم في المثال هو عدم ملكيّة زيد الملازمة لملكيّة عمرو لا عدم ملكيّة زيد مطلقاً؛ فإنّ المخبر عن النار يخبر عن حرارة النار لا عن مطلق الحرارة لتبقى بواسطة الشمس والحركة وما شابههما، وكذا من أخبر بولوغ الكلب في الإناء إنّما يخبر بالنجاسة المستندة إلى الولوغ أمّا نجاسة أُخرى فلا يخبر عنها؛ ولذا لو انكشف خطأ المخبر يحكم بطهارته ولا يُعتنى باحتمال نجاسة أُخرى.

هذا، وتطبيق ذلك فيما نحن فيه أن يقال إنّ الأمر دالّ على الملاك الذي يكون باعثاً إلى تحقّقه خارجاً، فإذا لم يتحقّق الأمر في الخارج بقصور شمول الإطلاق أو العموم له لفرض أهميّة غيره في ذلك الوقت فيستحيل الأمر بالضدّين، فالملاك الذي هو لازم الأمر انتفى بنفيه، فمن أين يجيء حينئذ الملاك؟ فالحقّ أنّ الملاك لازم لتحقّق الأمر ولا سبيل إلى إحرازه غيره، فإذا انتفى فلا سبيل إلى إحرازه.

وما ذكره الميرزا النائيني إن رجع إلى هذا فجوابه جوابه، وإن أراد إثبات الملاك بمقدّمات الحكمة فالجواب حينئذ أظهر؛ إذ من شرط مقدّمات الحكمة كون المولى في مقام البيان للملاك، فمعلوم أنّه ليس إلّا في مقام بيان متعلّق أمره. ولو سلّمنا أنّه في مقام بيان الملاك فخروج هذا الفرد عن حيّز الأمر بفعليّة الأمر لغيره ممّا يصلح للقرينة في نفي الملاك، فمن أين يُحرز أنّه لم يبيّن انتفاء الملاك، ومن المحتمل أنّه اعتمد على عدم الأمر في بيان عدمه.

وهذا هو الأمر الثاني الذي به يُستكشف الملاك. فتلخّص أنّ قصد الملاك يجزي حيث يُحرز الملاك، ولكن لا طريق إلى إحرازه غير الأمر، فالواجب يعتبر فيه القدرة، فغير المقدور تارة يكون غير مقدور عقلاً وأُخرى يكون غير مقدور شرعاً والأوّل على قسمين:

تارة: يكون غير مقدور بتمام أفراده، وهذا لا يجوز أن يكون مورداً للتكليف؛ لأنّه تكليف بما لا يطاق كالطيران إلى السماء فإنّه بتمام أفراده غير مقدور.

وأُخرى: يكون بعض أفراد الطبيعة مقدوراً وبعضها الآخر غير مقدور، فهنا لا ريب في عدم دخول الأفراد الغير المقدورة تحت الأمر؛ لأنّها غير مقدورة عقلاً فالأمر بها لغو. كما لو أمره بأكل حيوان فإنّه يقدر على أكل العصفور بتمامه والحمامة بتمامها إلّا أنّ البعير لا يمكنه أكله بتمامه، وبما أنّ الإطلاق رفض القيود فالقيود والخصوصيّات تلحظ فترفض، فهو في الحقيقة بيان لعدم دخل الخصوصيّات، فشمول الأمر لمثل هذه الأفراد الغير المقدورة لغو صِرف لا يترتّب عليه أثر، فلابدّ من اختصاص الأمر بالمقدور عقلاً لئلّا تلزم اللغويّة.

نعم، قد يكون الشيء غير مقدور؛ لأنّه لا يقع بالإرادة والاختيار، كما إذا زلقت قدمه فسقط في البحر فغسلت ثيابه النجسة، فمثل هذه الأفراد من غير المقدور لا بأس بشمول إطلاق الأمر لمثله؛ لعدم لزوم اللغويّة؛ فإنّ ثمرته سقوط الوجوب

بفعله قهراً على الفاعل، وهذا بخلاف غير المقدور عقلاً فإنّه لا يتصوّر وقوعه في الخارج أصلاً.

وأمّا غير المقدور شرعاً فهو على قسمين؛ لأنّه قد يكون فرداً واحداً وغير مقدور، وقد يكون أفراداً بعضها مقدور وبعضها غير مقدور، ففي الثاني لا ريب في صحّة الإتيان بالفرد الغير المقدور شرعاً، كما إذا أمر بصلاة الظهر في وقت موسّع وبصلاة الكسوف في وقت مضيّق، فبما أنّ صلاة الكسوف مضيّقة فالأمر بها، ففي هذا الحال لا أمر بصلاة الظهر، إلّا أنّه لو عصى فلم يصلِّ الكسوف وصلّى الظهر مثلاً فلا مانع من صحّته بالأمر واستكشاف الملاك به بما مرّ من المحقّق الثاني ﷺ من أنّ الأمر بالطبيعة انطباقه عليه قهريّ فإجزاؤه عقليّ كما تقدّم. وحينئذ فهذا الفرد ممّا أُحرز ملاكه بنفس الأمر كما تقدّم.

وأمّا إذا كان فرداً واحداً غير مقدور كما إذا كان الواجبان مضيّقين معاً، كما إذا كان وقت الظهر أيضاً ضيّقاً، فبما أنّ ذات الوقت أهمّ فيكون الأمر بها، فتخلو صلاة الكسوف عن الأمر، فلو عصى وترك صلاة الظهر وصلّى الكسوف فلا يمكن إحراز صحّتها؛ لعدم إحراز الملاك؛ لعدم الأمر الذي به يُحرز الملاك، فينحصر وجه صحّتها بما سيجيء إن شاء الله تعالى من القول بالترتّب وإنّ الأمر به في ظرف ترك الآخر موجود، فيقع الكلام في إمكان الترتّب وعدم إمكانه.

وقبل الخوض في ذلك نتكلّم في التزاحم بين الواجبين وفي التعارض وبيان موضوعهما وحكمهما؛ لأنّ بعض الأصحاب على ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1] توهّم أنّ تقديم أحد الأمرين لأهميّته يقتضي سقوط الأمر الثاني كما في تعارض الدليلين، ولابدّ من بيان أنّ ذلك حكم المتعارضين وأنّ المتزاحمين ليس تقديم أحدهما مقتضياً لكون الآخر كالعدم فنقول:

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢ : ٣٢.

في التزاحم والتعارض :

ذكر الميرزا النائيني ﷺ[1] أنّ بعضهم ذكر التزاحم والتعارض وأصّل أصلاً في مقام دوران الأمر بينهما. ثمّ ذكر الميرزا النائيني في مقام الردّ عليه أنّه لا جامع بينهما كي يدور الأمر بينهما، فهو نظير أن يقال هل الأصل في الأشياء الطهارة أم الأصل البطلان في البيع الفضولي؟ فلا يمكن تصادقهما على مورد ما ليكون الأصل فيه التعارض أو التزاحم. وما ذكره ﷺ صحيح ومتين. فإنّه لا جامع بينهما إلّا مفهوم التنافي.

وتوضيح ذلك : أنّ التنافي إن كان في مقام الجعل بحيث كان صدق أحد الدليلين مستلزماً لكذب الثاني وإنه غير مجعول فهو باب التعارض، وهذا التنافي قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض :

فالأوّل كأن يدلّ دليل على جزئيّة السورة في الصلاة، ويدلّ دليل على عدم الجزئية، فإنّ الجزئيّة وعدمها لا يمكن جعلهما في الشريعة المقدّسة ذاتاً؛ للزوم جمع الضدّين.

والثاني كأن يدلّ الدليل على وجوب الجمعة يوم الجمعة ويدلّ الدليل الآخر على وجوب الظهر يوم الجمعة، فإنّ الإجماع على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد أوقع التكاذب بين الدليلين بعد أن لم يكن بالذات، فصدق أحدهما يستلزم كذب الآخر وإن لم يلزم من كذب أحدهما صدق الآخر؛ لإمكان كذبهما معاً ويكون الواجب صلاة أُخرى غيرهما.

وأمّا التنافي في التزاحم فليس في مقام الجعل وإنّما هو في مقام الامتثال، فإنّ جعل صلاة الكسوف على القادر لا ينافي جعل وجوب صلاة الظهر على القادر أيضاً، وإنّما التنافي بينهما في الامتثال إذا كان مضيّقاً زمانهما بحيث لا يسع إلّا

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢ : ٣٢.

أحدهما؛ فإنّ قدرة المكلّف حينئذ لا يمكن صرفها فيهما معاً، فإن صرفها في صلاة الكسوف انتفى موضوع صلاة الظهر؛ لعدم كونه قادراً حينئذ. وهذا بخلاف باب التعارض فإنّ تقديم أحدهما تعييناً أو تخييراً يوجب أن ينتفي حكم الآخر عن نفس الموضوع مع حفظ الموضوع.

وبالجملة، فالتقديم في باب التزاحم يوجب انعدام موضوع الآخر، وفي باب التعارض يوجب نفي حكمه مع بقاء الموضوع. وقد ذكر الميرزا ﷺ للتزاحم من غير جهة القدرة مثالاً يأتي الكلام فيه، وأنّه ليس من باب التزاحم وإنّما هو من باب التعارض، غاية الأمر أنّ التنافي بينهما عرضي لا ذاتي، فالتزاحم مختصّ بما إذا كان تقديم أحدهما سالباً للقدرة على الثاني فيكون رافعاً لموضوعه؛ إذ موضوعه القادر والمكلّف ومع تقديم أحدهما لا يكون قادراً على الثاني فتنتفي فعليّته؛ لأنّ فعليّة كلّ حكم بتحقّق موضوعه في الخارج فافهم. فظهر بما ذكرنا أنّ باب التعارض وباب التزاحم بابان متباينان فيقع الكلام في أحكامهما.

في أحكام التعارض والتزاحم :

المتعارضان إن كان أحدهما بحسب العرف قرينة على الآخر ومفسّراً له ومبيّناً للمراد منه فليس بينهما حينئذ تعارض أصلاً كما في العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد والحاكم والمحكوم وغيرها. وإن لم يكن أحدهما قرينة عرفيّة على الآخر كما في العامّين من وجه بالإضافة إلى مورد الاجتماع، وكما في المتباينين كما في أكرم زيداً ولا تكرم زيداً، فهنا لا يمكن أن يشملهما معاً دليل الحجيّة؛ للزوم جعل الحجيّة في أمرين متناقضين وهو محال، وجعل الحجيّة لأحدهما الغير المعيّن يعني لمفهوم أحدهما محال أيضاً؛ إذ ليس له وجود في الخارج، وجعل الحجيّة لأحدهما المعيّن يعني الفرد الخارجي ترجيح من غير مرجّح، فلا يشملهما حينئذ دليل الحجيّة

فيتساقطان ويرجع إلى عموم أو إطلاق فوقهما لو كان وإلّا فالمرجع الأُصول العمليّة. هذا بناءً على القول بالطريقيّة؛ إذ الواقع لا يُعقل ارتسام المتناقضين فيه.

وأمّا بناءً على السببيّة الأشعريّة أو المعتزليّة ففي مؤدّى كلّ من الأمارتين مصلحة إلزاميّة لازمة التحصيل، وحينئذ فلا تكاذب بينهما؛ ضرورة أنّ مؤدّى كلّ من الأمارتين إن كانت فيه مصلحة إلزاميّة يجب تحصيلها على القادر فيكون بينهما حينئذ التزاحم في مقام الامتثال كما في التزاحم، فيكون فعليّة كلّ منهما موجباً لعدم فعليّة الآخر؛ لعدم موضوعه وهو القادر.

وأمّا على القول بالسببيّة الإماميّة فلابدّ من القول بالتعارض وإعمال عمله؛ لأنّ القائل بالمصلحة السلوكيّة من الإماميّة إنّما يقول بها في سلوك الحجّة، والمفروض أنّ دليل الحجيّة يستحيل أن يشملهما معاً. هذا كلّه مقتضى القاعدة في المتعارضين المتكاذبين وقد عرفت أنّه التساقط. نعم ورد في خصوص تعارض الخبرين مرجّحات يعمل بها إن وجدت، وإلّا فالشارع حكم بالتخيير مع عدمها فيخرج عن مقتضى القاعدة في خصوص الخبرين المتعارضين، وفي غيرهما المرجع التساقط كما تقدّم.

وهذا بخلاف باب التزاحم فإنّ دليل الحجيّة شامل لهما معاً وكلّ منهما واجد لشرائط الحجيّة، غاية الأمر أنّ امتثال أحدهما يوجب انعدام القادر الذي هو موضوع الدليل الثاني، فبعد شمول دليل الحجيّة لهما يكون التخيير لو لم يمكن مرجّح والترجيح عند تحقّق المرجّح بمقتضى القاعدة؛ لأنّ الضرورة فيه تقدّر بقدرها، فالعجز عن أحدهما لا عنهما، فحينئذ يحكم العقل بترجيح أحدهما فتتقدّم على الثاني، وإن لم يكن مرجّح فالتخيير.

فالحاكم بالترجيح والتخيير في باب التزاحم هو العقل على طبق القاعدة، والحاكم في باب التعارض بالتخيير والتراجيح الشرع على خلاف القاعدة. وحينئذ فيقع الكلام في مرجّحات باب التزاحم فنقول:

في مرجّحات باب التزاحم :

المرجّح الأوّل : ما إذا كان لأحد الواجبين بدل ولم يكن للآخر بدل فيقدّم ما لا بدل له، وهو يكون على نحوين :

أحدهما : أن يكون البدل عرضيّاً كما إذا تردّد أمره بين صوم الكفّارة فيفوته الحجّ وبين السفر إلى الحجّ فيفوته صوم الكفّارة. ولا ريب في تقدّم سفر الحجّ؛ إذ الحجّ لا بدل له بخلاف صوم الكفّارة فإنّ له بدلاً، وهو بقيّة خصال الكفّارة من عتق أو إطعام، مضافاً إلى أنّه ليس من باب التزاحم؛ إذ الواجب التخييري ـ كما سيأتي الكلام فيه ـ راجع إلى وجوب الجامع بين الخصال، وحينئذ فكلّ واحد من الخصال لا أمر به وإنّما الأمر بالجامع، وحينئذ فهذا الصوم ليس واجباً فلا مزاحمة أصلاً.

الثاني : أن يكون البدل طوليّاً كما في من كان عنده ماء بقدر وضوئه وهناك نفس محترمة تموت من العطش لو توضّأ به، فبإطلاق أدلّة وجوب حفظ النفس المحترمة لهذه الصورة يتقدّم على الوضوء فيشرب الماء ثمّ يتيمّم للصلاة، وحينئذ فلم تفته مصلحة كلّية؛ لأنّ الصلاة مع الطهارة المائيّة مشروطة بالقدرة الشرعيّة على الاستعمال، بخلاف حفظ النفس فإنّه ليس القدرة فيه إلّا شرطاً عقليّاً كما سيأتي أنّه من صغريات تلك القاعدة، وحينئذ فقد أدرك مصلحة حفظ النفس وملاك الصلاة بتمامه بالطهارة الترابيّة، كما هو مقتضى التقسيم في الآية القاضي بالتنويع كما في المسافر والحاضر، غير أنّا علمنا من الخارج أنّ إدخال النفس تحت العجز بالاختيار محرّم، بخلاف المسافر والحاضر فإنّه جائز ولو اختياراً.

ثمّ إنّه تفريعاً على ذلك ذكر السيّد اليزدي ﷺ[1] في عروته ويتبعه جملة من المحشّين أنّه إن كان عنده ماء بقدر الطهارة المائيّة ودار أمره بين استعماله في الطهارة المائيّة

---

(١) العروة الوثقى : فصل في أحكام النجاسات، المسألة ١٠.

وغسل ثوبه النجس المحتاج إليه في ستر الصلاة، فأفتوا بلزوم صرفه في غسل الثوب أو البدن النجس والتيمّم عوض الطهارة المائيّة؛ لأنّها لها بدل، بخلاف غسل الثوب فإنّه ليس له بدل؛ إذ الصلاة عارياً أو في الثوب النجس على الخلاف ليس بدلاً وإنّما هو صلاة فاقدة لشرطها.

هذا، ولنا في المقام كلام ملخّصه: أنّ الأمر بالستر في الصلاة والأمر بالطهارة فيها كبقيّة أوامر الأجزاء والشرائط أوامر ضمنيّة ولا يقع التزاحم بينها، وإنّما التزاحم بين الأوامر بالمركّبات أو المقيّدات، فهنا أمر بالصلاة مع الطهارة المائيّة وبدلها الأمر بالصلاة بالطهارة الترابيّة، كما أنّ هنا أمراً أيضاً بالصلاة في الثوب الطاهر ومع تعذّره وعدم القدرة عليه يصلّي عارياً أو في الثوب النجس، فهذه الصلاة أيضاً بدل عن تلك الصلاة، وحينئذ فكلّ من الصلاتين ذات بدل فلا مقتضي لتقديم أحدهما على الأُخرى فيتخيّر، فتأمّل.

قال الأُستاذ الخوئي ـ تعليقاً على أصل الترجيح بما ذكر من كون ما ليس له البدل مقدم على ما له البدل ـ: إنّ كون شيء ذا بدل وشيء آخر ليس بذي بدل لا يقضي بتقديم الثاني على الأوّل، نعم لو رجع إلى ما يأتي من كون القدرة في أحدهما عقليّة غير دخيلة بالملاك وفي الثاني شرعيّة دخيلة في وجود الملاك صحّت وقُدّم ما لم تكن القدرة فيه شرعيّة؛ لإطلاق دليله حينئذ وفوت الثاني فوت ما لا ملاك فيه؛ لعدم القدرة الشرعيّة حينئذ، والمفروض دخالتها في تحقيق الملاك، وإلّا فلو فُرض اعتبار القدرة الشرعيّة فيهما معاً لم يكن وجود البدل لأحدهما مرجّحاً لتقديم الآخر عليه، مثلاً الكفّارة المرتّبة أوّل خصالها العتق ثمّ الصيام ثمّ الإطعام، وجَعل البدل ظاهر في اعتبار القدرة شرعاً في الواجب الأوّل الذي هو العتق، فإذا فُرض أنّ المكلّف عنده مقدار من المال يفي بالرقبة أو بالحجّ بحيث لا يفي بهما معاً، وفي كلّ منهما قد أخذت القدرة الشرعيّة في الملاك، أمّا في الكفّارة فبظهور جعل البدل كما مرّ، وأمّا في الحجّ فبقوله تعالى: ﴿مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ المفسَّر بالزاد والراحلة وأمن

الطريق، ففي مثل المقام لا وجه لترجيح الحجّ؛ لأنّه لا بدل له؛ لأنّه إنّما يكون الحجّ ذا ملاك ملزم إذا استطاع إليه، والاستطاعة موقوفة على تقدّمه ولا دليل عليه أصلاً. هذا في أصل الكبرى التي ذكرها الميرزا النائيني ﷺ.

ولو سلّمنا صحّة الكبرى فتطبيقها على الصغرى التي ذكرها من مسألة: مَن عنده ماءٌ ودار أمره بين الوضوء به وغسل ثوبه النجس به في غير محلّه؛ لأنّ الأمر بالمركّب أمر بالصلاة مع الطهارة المائيّة بثوب طاهر، وبما أنّ المكلّف المفروض غير قادر على صلاة جامعة للطهارة المائيّة وللثوب الطاهر فقطعاً الأمر بالمركّب ساقط؛ لقبح التكليف بما لا يطاق، فالأوامر الضمنيّة بما أنّها تابعة للأمر بالمركّب فبذهابه ذهبت أيضاً، ولكنّ الحيرة الآن في أنّ الصلاة المجعولة في حقّه صلاة بطهارة مائيّة وثوب نجس أو صلاة بثوب طاهر وطهارة ترابيّة، وحينئذ فالمقام من صغريات باب التعارض؛ إذ الشكّ إنّما هو في المجعول شرعاً وإنّه أيّ الفردين من الصلاة، لا في باب التزاحم؛ لعدم كون الشك في الامتثال.

هذا، وسيأتي إن شاء الله أنّ دوران الأمر بين الركوع عن قيام بلا اطمينان مثلاً أو الركوع من جلوس مع الاطمينان كلّه من باب التعارض؛ للشكّ في مقام الجعل لا في مقام الامتثال، فافهم.

ثمّ إنّ الميرزا النائيني ﷺ[1] طبّق ما ذكره من القاعدة الكلّية المزبورة وهي تقديم ما لا بدل له على ماله البدل على ما إذا دار أمر المكلّف بين الصلاة في الوقت مع التيمّم والصلاة مع الطهارة المائيّة بإدراك ركعة من الوقت، فحكم الميرزا بتقديم الصلاة مع الطهارة الترابية في الوقت على الصلاة مع الطهارة المائيّة وإدراك ركعة من الوقت، بدعوى أنّ الوقت لا بدل له وأنّ الطهارة المائيّة لها بدل. ثمّ نقل الميرزا عن بعضٍ أنّ السيّد الشيرازي الكبير حكم بتقديم الطهارة المائيّة وإدراك الركعة ثمّ استبعد صدور ذلك منه.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ٤٩.

أقول: أمّا تطبيق تلك القاعدة الكلّية على هذا المورد فقد عرفت أنّه ليس بصحيح وأنّ المقام من مقامات باب التعارض لا التزاحم. وأمّا المسألة فهي غير منصوصة، فإنّ التيمّم لضيق الوقت لم يرد نصّ به، فإن قلنا بمقالة الشيخ حسين ﷺ[1] الذي هو من أساطين الأخباريّين إنه لا يشرّع التيمّم للضيق كلّية؛ لأنّ المسوّغ للتيمّم عدم الوجدان وهذا واجد فلا كلام حينئذ في أنّه يتوضّأ أو يغتسل ويصلّي وإن أدرك ركعة من الوقت. وإن سوّغنا التيمّم للضيق كما هو المشهور بدعوى كون المراد من عدم الوجدان في الآية عدم القدرة بقرينة ذكر المريض الذي يندر فقد الماء عنده حينئذ، فيكون معنى الآية أنّ القادر يغتسل أو يتوضّأ والعاجز يتيمّم، ثمّ نأتي إلى آية ﴿أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾[2] وتفسيرها الوارد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام[3]: أنّ الله فرض أربع صلوات ما بين هذين الحدّين وأنّ صلاة الظهر والعصر يلزم أن تقعا قبل غروب الشمس، فإذا كان الوقت لا يسعهما يعني لا يسع الصلاة والطهارة المائيّة يكون عاجزاً عن الطهارة المائيّة، فيتيمّم حينئذ للصلاة لدخوله تحت عنوان غير المتمكّن الذي فرضت الآية الأُولى عليه التيمّم، فيتيمّم ويصلّي قبل خروج الوقت. وخبر من أدرك[4] ليس له نظر إلى الأجزاء والشرائط وإلغائهما وإنّما هو متعرّض إلى أنّ الصلاة بتمام أجزائها وشرائطها إذا عرض عارض فأخّرت قهراً عليه بحيث أدرك ركعة فقد أدرك الوقت كلّه؛ ولذا لو تيمّم وأدرك ركعة فقد أدرك الصلاة كلّها في الوقت بتنزيل الشارع المقدّس.

---

(١) هو الشيخ حسين آل عصفور كما صرّح به في دراسات في علم الأُصول ٢: ١٥.

(٢) الإسراء: ٧٨.

(٣) الوسائل ٣: ١١٥، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

(٤) قال الشهيد في الذكرى: روي عن النبي صلى الله عليه وآله من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، الذكرى ٢: ٣٥٥، راجع التهذيب ٢: ٣٨، الحديث ١١٩.

الثاني من مرجّحات باب التزاحم : أن يكون الملاك في أحد الواجبين مطلقاً فالقدرة معتبرة فيه عقلاً، ويكون الملاك في الواجب الثاني مشروطاً بالقدرة شرعاً بحيث لا يكون في العمل ملاك بالإضافة إلى العاجز، ولنعبّر عن الثاني بما اعتبرت فيه القدرة الشرعيّة وعن الأوّل بما اعتبرت فيه القدرة العقليّة.

بيان ذلك : أنّ الواجبين قد لا تكون القدرة فيهما معتبرة في تحقّق الملاك بل الملاك متحقّق فيهما مطلقاً.

وقد تكون القدرة شرطاً في تحقّق الملاك بحيث لا ملاك له بالإضافة إلى العاجز أصلاً.

وقد تكون القدرة شرطاً في تحقّق الملاك في أحدهما وليست شرطاً في تحقّق الملاك في الثاني. وهذا القسم الثالث هو مورد هذا المرجّح، فإنّه لا ريب في تقدّم ما كان مشروطاً بالقدرة العقليّة على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّة ثبوتاً وإثباتاً؛ فإنّ أمر الشارع بغيره يعني بغير ما كانت القدرة فيه عقليّة تفويت لملاك هذا الواجب مع إطلاق ملاكه حسب الفرض، بخلاف الأمر به فإنّه حينئذ لا يتحقّق ملاك في الثاني لعدم القدرة، وبانعدامها ينعدم الملاك؛ لتعليقه على القادر، فيكون عدم الثاني لعدم ملاكه فلا تفويت فيه للملاك، ومن المعلوم أنّ الشارع لا يفوّت الملاك الملزم.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يقترن زمانهما أو يتقدّم أحدهما على الآخر؛ لجريان ما ذكر في جميع هذه الصور بعد فرض تحقّق التزاحم بينهما، مثال ذلك : ما إذا كان جواب السلام موجباً لفوات الحجّ عليه، والحجّ مشروط بالقدرة الشرعيّة، بخلاف وجوب ردّ السلام فهو مشروط بالقدرة عقلاً، فملاك وجوب ردّ السلام مطلق وملاك وجوب الحجّ مشروط بالقدرة الشرعيّة، فيتقدّم وجوب ردّ السلام وإن كان الحجّ أهمّ؛ لأنّ أهمّيته بعد فرض وجوبه، والمفروض أنّه لا وجوب له؛ لعدم ملاكه حال العجز. هذا كلّه في الفرض الثالث.

وأمّا الفرض الثاني وهو ما إذا كان الوجوب مشروطاً بالقدرة الشرعيّة في كليهما فليس حينئذ الوجوب إلّا لأحدهما؛ لأنّه ليس له قدرتان بل له قدرة واحدة، فإمّا أن تصرف في هذا أو ذاك، وحينئذ فإن كان لأحدهما تقدّم بحسب الزمان تقدّم؛ لوجود موضوعه بلا مزاحم حينئذ، فإذا جاء ظرف الثاني كان عاجزاً فينتفي ملاكه في حقّه، وإن لم يكن لأحدهما تقدّم زماني بل كانا متقارنين فالتخيير حينئذ إذا تساويا في الملاك وهو بحكم العقل، يعني أنّ العقل يدرك حكم الشارع بالتخيير حيث يتساويان في الملاك؛ إذ إيجابهما عليه محال، وإيجاب أحدهما معيّناً بلا مرجّح، وتفويت الملاك غير جائز من الشارع فلابدّ من إيجاب أحدهما تخييراً بحكم الشارع والكاشف هو العقل.

وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ ملاكاً فقد ذكر الميرزا النائيني ﷺ[1] التخيير أيضاً بدعوى كونه أهمّ إذا اختاره لصرف قدرته فيه، ولا يجب عليه اختياره؛ إذ لا يجب على الإنسان أن يصيّر الشيء أهمّ ملاكاً في حقّه. والظاهر لزوم تقديم الأهمّ؛ لأنّ شرط فعليّته ليس إلّا كونه قادراً عليه مع عدم المنع الشرعي عنه بالاستلزام بأمره بضدّه، وهنا القدرة قبل الاختيار لأحدهما موجودة قطعاً، ولا يمكن أن ينهى الشارع عن الأهمّ حتّى استلزاماً، فالأهمّ حينئذ قد وجد موضوعه وهو القادر العقلي والشرعي؛ إذ العجز الشرعي إنّما هو بالأمر بالضدّ فعلاً، ولا يُعقل أن يأمر الشارع به؛ للزومه تفويت الملاك الأهمّ، فلا يُعقل أن يعيّن غير الأهمّ؛ للزوم ترجيح المرجوح، على الراجح فيدور الأمر بين التعيين والتخيير وفي مثله لابدّ من القول بالتعيين، مثال ذلك: ما إذا كان قادراً على قيام إمّا في صلاة الظهر أو العصر فيقدّم القيام في صلاة الظهر وعند مجيء صلاة العصر يكون عاجزاً،

---

(١) فوائد الأُصول (١ و ٢): ٣٣١.

فلا يكون لقيامه ملاك حينئذ ليفوت. وكذا إذا كان ممّن يجب عليه الوضوء لكلّ صلاة كالمسلوس والمبطون ولم يتمكّن إلّا من وضوءٍ واحد.

ثمّ إنّهم ذكر بعضهم من أمثلة ذلك: ما إذا نذر حال فقره صلاة ركعتين عند قبر الحسين عليه السلام يوم عرفة ثمّ استطاع للحجّ في تلك السنة، فهل يتقدّم النذر لأسبقيّة زمانه كما ذهب إليه صاحب الجواهر رحمه الله[1] وتبعه جملة ممّن تأخّر عنه حتّى من المعاصرين أيضاً[2] ويسقط الحجّ؛ لعدم القدرة عليه، أو يتقدّم الحجّ وليس داخلاً تحت هذا الباب كلّية ولا من فروع هذه المسألة أصلاً فنقول وبالله الاستعانة:

في مزاحمة الحجّ لنذر ركعتين عند الحسين عليه السلام:

قد ذكر الشيخ صاحب الجواهر رحمه الله أنّ من نذر أن يصلّي ركعتين عند الحسين عليه السلام في كلّ يوم عرفة ثمّ استطاع للحجّ بوجدان الزاد والراحلة وتخلية السرب لا يجب عليه الحجّ؛ لأنّه قد اشترط في وجوب الحجّ القدرة الشرعيّة، فالملاك للحجّ بدون القدرة غير حاصل، وليس له قدرة شرعيّة؛ لسبق النذر زماناً على زمان تعلّق وجوب الحجّ.

وظاهر الميرزا النائيني[3] وجملة ممّن تأخّر عن صاحب الجواهر[4] المناقشة في تقدّم النذر مع تسليم كون المقام من صغريات ما نحن فيه من تقدّم أحد الواجبين على الآخر.

---

(١) حُكي عنه هذا الرأي في أكثر من مصدر ولم نقف في الجواهر.

(٢) انظر العروة الوثقى في شرائط وجوب الحج الثالث: الاستطاعة، مسألة: ٣٢، والمستمسك ١٠: ١١٨ ـ ١٢٠ ذيل تلك المسألة.

(٣) انظر فوائد الأُصول (١ و ٢): ٣٣٠.

(٤) انظر الهوامش في العروة الوثقى في شرائط وجوب الحجّ، ذيل المسألة ٣٢، وكتاب الحجّ للسيّد الخوئي ١: ١٤٦ ـ ١٥٥.

والظاهر أنّ المقام ليس من صغريات ما نحن فيه والحجّ هو المقدّم، أمّا كونه ليس من صغريات المقام فلأنّه إنّما قدّمنا في مقام الترجيح ما كان الواجب فيه متقدّماً لا ما كان الوجوب فيه أو سبب الوجوب مقدّماً، وفي مسألة الحجّ والنذر ليس المتقدّم إلّا الوجوب إن قلنا بالوجوب التعليقي، أو سبب الوجوب إن لم نقل به، وأمّا الواجبان فهما متقارنان، بخلاف ما نحن فيه من القيام في صلاة الظهر والعصر والتيمّ لأحدهما والوضوء للآخر حيث يحتاج المكلّف إلى وضوأين، فالحجّ والنذر ليس من صغريات المقام من تقديم ما كان زمانه أسبق.

وأمّا وجه تقديم الحجّ فلأنّ النذر وإن شارك الحجّ في اشتراطه بالقدرة الشرعيّة إلّا أنّ الوفاء بالنذر إنّما يجب إذا لم يك مقتضياً لتحريم الحلال وتحليل الحرام وإلّا فلا يتوجّه حينئذ الوجوب نحو الوفاء والوفاء، في المقام في نفسه ومع قطع النظر عن توجّه الوجوب إليه موجب لتحليل الحرام وهو ترك الحجّ فإذا كان كذلك فلا يتوجّه وجوب الوفاء نحوه في تلك السنة، وحينئذ فلا مزاحم لوجوب الحجّ وإلّا لجاز لكلّ أحد تفويت وجوب الحجّ بنذر صلاة ركعتين عند أهله ولا يلتزم بذلك أحد.

هذا مع إمكان أن يقال: إنّ القدرة في جانب النذر شرط من جميع الجهات ولكنّها في الحجّ ليست كذلك، فإنّ استطاعة السبيل إلى الحجّ التي أخذت في موضوع وجوب الحج قد فُسّرت في أخبار أهل البيت عليهم السلام[1] بصحّة البدن والزاد والراحلة وتخلية السرب، وحينئذ فهو غير مشروط بالقدرة المطلقة، بل بقدرة خاصّة وهي حاصلة حتّى مع النذر، بخلاف النذر فإنّ شرطه القدرة المطلقة حتّى أنّ الأمر بالحجّ يرفعها؛ لعدم القدرة حينئذ شرعاً.

---

(١) الوسائل ٨: ٢٣، الباب ٨ من أبواب وجوب الحج، الحديث ٤ و ٧ و ١٠.

بقي الكلام في فرعين :

أحدهما جواز الإحرام قبل الميقات بالنذر و [ثانيهما][١] الصوم في السفر، فإنّهما ليسا في أنفسهما راجحين فكيف ينعقد النذر بالنسبة إليهما؟ فهل يكونان مخصّصين لاعتبار رجحان المنذور أو أنّ الرجحان من قِبل تعلّق النذر بهما كاف، كما في الوعد فإنّ متعلّقه إذا لم يكن في نفسه راجحاً إلّا أنّ تحقّق الوعد به يصيّره راجحاً. فالإحرام قبل الميقات والصوم في السفر في نفسهما ليسا راجحين إلّا أنّ تعلّق النذر بهما يصيّرهما راجحين كما ذهب إلى ذلك السيّد الطباطبائي في عروته[٢]، وقد أشكل عليه الميرزا النائيني[٣] بأنّ كلّ شيء وإن كان مرجوحاً يجوز أن ينذر بناءً على ذلك؛ لأنّه بمجرّد نذره يكون راجحاً، ويكفي الرجحان من قِبل النذر حسب الفرض فيكون حينئذ اشتراط الرجحان لغواً.

ولا يخفى أنّ ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ غير وارد؛ لأنّ حرمة الكذب مثلاً مطلقة بمقتضى الدليل المثبت لها فهو محرّم قبل تعلّق النذر به وبعد تعلّق النذر به فلا يكون تعلّق النذر به كاشفاً عن رجحانه، وهكذا غير الكذب من المحرّمات، وهذا بخلاف الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر فإنّ إطلاق دليل تحريمهما قد قيّد بما إذا لم ينذر، فإذا وقع متعلّقاً للنذر لا يكون حينئذ محرّماً ومرجوحاً بمقتضى هذه الأخبار الخاصّة بها[٤]. نعم لو ورد في غيرهما دليل يدلّ على رجحان محرّم آخر حيث يتعلّق به النذر لكان مقيّداً لإطلاق تحريمه أيضاً إلّا أنّه ليس فليس. هذا كلّه حيث يكونان معاً مشترطين بالقدرة الشرعيّة.

---

(١) زيادة اقتضاها السياق.

(٢) العروة الوثقى : كتاب الحجّ، فصل في أحكام المواقيت، المسألة ١.

(٣) انظر فوائد الأُصول ١ و ٢ : ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٤) الوسائل ٨ : ٢٣٦، الباب ١٣ من أبواب المواقيت.

وأمّا القسم الثالث وهو ما لم يكن الملاك فيه مشروطاً بالقدرة، بل القدرة معتبرة فيه عقلاً، فتارة يكون أحدهما أهمّ ملاكاً من الآخر أهمّية ملزمة وفي مثله لابدّ من تقديمه على المهمّ؛ لأنّه يكون من قبيل تزاحم المستحبّ والواجب ولا ريب في أنّ المهمّ لا يزاحم الأهمّ، بل الشارع المقدّس لا يرفع اليد عن الأهمّ لأجل المهمّ فالعقل حينئذ يحكم بلزوم مراعاة الأهمّ، من غير فرق بين أن يكون الأهمّ سابقاً أو مقارناً أو لاحقاً بحسب الزمان، ولا فرق في اللاحق بحسب الزمان بين أن يكون وجوبه فعليّاً وزمانه متأخّراً كما إذا قلنا بالوجوب المعلّق، أو لم يكن فعليّاً كالوجوب المشروط؛ ضرورة أنّه يجب حفظ القدرة على الأهمّ في ظرفه، مثلاً إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفي إلّا ظمآناً واحداً ودار الأمر بين أن يعطيه لزيد المؤمن فعلاً لكنّه يعطش النبيّ بعد ساعة فيموت عطشاً، وبين أن يبقيه للنبيّ الذي يعطش بعد ساعة، لا ريب في حكم العقل بلزوم حفظه وإن لم يكن وجوبٌ فعلاً لحفظ النبيّ، لكنّه يحدث قطعاً حسب الفرض وإن فات ملاك حفظ المؤمن إلّا أنّه بالعجز، نعم لو عصى وقدّم الماء للمؤمن فهل أطاع أمره أم لا؟ كلام مبنيٌّ على الترتّب كما سيجيء.

وأمّا إذا كانا متساويين في الأهميّة* فلا ريب في كون الحكم هو التخيير بينهما؛ لفرض وجدان كلّ منهما لملاكه وقدرة المكلّف على أحدهما قطعاً فلا يفوت الشارع لكليهما؛ إذ الضرورة تقدّر بقدرها، إلّا أنّ الكلام في أنّ التخيير هنا شرعي أم عقلي:

ذهب جماعة[1] إلى كون التخيير شرعيّاً بدعوى كون الخطاب بهما معاً محال؛ لقبح التكليف بما لا يطاق، وبأحدهما معيّناً ترجيح من غير مرجّح فيسقط الخطابان،

(*) المراد من كونهما متساويين عدم إحراز أهميّة أحدهما، فلا ينافي احتمال الأهميّة لأحدهما بعينه كما سيأتي في ثمرات الميرزا. (الجواهري).

(١) منهم صاحب الحاشية في هداية المسترشدين ٢: ٢٧١، والمحقّق الرشتي في بدائع الأفكار: ٣٦٧، على ما نسب إليهما في أجود التقريرات ٢: ٤٥.

وبما أنّ ملاكهما باقٍ فيستكشف العقل خطاباً شرعياً لأحدهما الذي هو الجامع بينهما؛ لأنّ تفويت الملاكين مع القدرة على أحدهما قبيح على الشارع.

وذهب آخرون منهم الميرزا النائيني ﷺ[1] إلى كون التخيير بينهما عقليّاً بدعوى كون التزاحم بين إطلاقي الدليلين، وأمّا تقيّد كلّ منهما بصورة ترك الآخر فلا تزاحم حينئذ بينهما؛ إذ يكون كلّ منهما واجباً بشرط ترك الآخر، وهو بشرط ترك الآخر مقدور، فلا مقتضي لسقوط كلا الخطابين أصلاً مع ارتفاع المحذور بسقوط إطلاقهما بما ذكرناه من التقييد.

ولا ريب أنّ الصناعة تقتضي الثاني فيكون المكلّف مخيّراً بين ترك هذا وفعل ذاك ـ لوجدان شرط وجوبه حينئذ ـ وبين العكس فالتخيير حينئذ عقلي بين فردي الواجب.

وقد ذكر الميرزا النائيني[2] ثمرات للتفرقة بين التخييرين:

أحدها: أنّه على القول بالتخيير الشرعي لا يستحقّ تاركهما إلّا عقاباً واحداً لترك الجامع المأمور به، بخلافه على التخيير العقلي فإنّه إذا تركهما معاً فقد وجد شرط وجوب كليهما فيستحقّ عقابين، نعم لو اشتغل ـ عند ترك أحدهما ـ بفعل الآخر كان معذوراً عن الآخر بالعجز عنه، إلّا أنّه في ظرف عدم الاشتغال ليس له عذر.

وما يقال: من لزوم الأمر بالضدّين حينئذ؛ لأنّه بترك الأوّل لم يسقط أمره فكيف يؤمر بالثاني؟ مدفوع بأنّ مآل ما ذكرنا إلى النهي عن الجمع بين التركين وهو أمر مقدور يمكن توجّه النهي نحوه؛ لأنّه عند ترك أحدهما قادر على ترك الآخر وفعله معاً فيتوجّه النهي عن تركه.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٦.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

ثانيها: ما إذا كان أحدهما محتمل الأهميّة بعينه دون الآخر، فبناءً على التخيير الشرعي يدخل تحت دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فكلّ على مبناه من براءة واشتغال، بخلاف ما إذا قلنا بالتخيير العقلي فيتعيّن محتمل الأهميّة حتّى على القول بالبراءة في تلك المسألة؛ لأنّه لو أتى بغير محتمل الأهميّة يشكّ في الامتثال؛ لاحتمال إطلاق دليل محتمل الأهميّة؛ لأنّه على تقدير كونه أهمّ لا يقيّد إطلاق دليله، بل يبقى على إطلاقه، وإنّما يقيّد على تقدير التساوي في الواقع، ففي صورة احتمال الأهميّة لا يحرز الامتثال بغير الأهمّ.

أقول: لا يخفى أنّ هذه الثمرة غير تامّة؛ لأنّه وإن كان الاشتغال جارياً على التخيير العقلي إلّا أنّه على التخيير الشرعي أيضاً كذلك وإن قلنا بالبراءة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وذلك لأنّ البراءة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير إن كان الدوران للتردّد في مقام الجعل، أمّا لو كان من جهة المزاحمة ـ كما في المقام ـ فإنّ المفروض كون كلّ من الخطابين في مقام الجعل تعيينياً، وإنّما تحقّق الدوران بين التعيين والتخيير من جهة المزاحمة، وحينئذ فإطلاق الدليل لا يحرز سقوطه إلّا إذا تحقّق التساوي في الملاك، أمّا إذا لم يتحقّق فلا يعلم حينئذ التقييد فيبقى إطلاقه فلا يحرز الفراغ حينئذ إلّا بالإتيان بمتعلّقه، فلا ثمرة بين القولين من هذه الجهة، فافهم وتأمّل.

ثالثها: أنّا لو قلنا بالتخيير الشرعي بدعوى سقوط كلا الخطابين واستكشاف العقل حكم الشارع بالوجوب التخييري من جهة قبح تفويت الملاك الملزم ففي ما إذا كان الواجبان المتزاحمان طوليّين من حيث الزمان، كأن وجب عليه التصدّق في هذا اليوم وفي غده إلّا أنّه لا يقدر عليهما معاً؛ لعدم المال، وإنّما يقدر على أحدهما، فعلى التخيير الشرعي له ترك التصدّق هذا اليوم فيتصدّق غداً، بخلاف ما إذا قلنا بالتخيير العقلي فيتعين عليه فعل الأسبق زماناً؛ لأنّ شرط تركه فعل الآخر ولم يتحقّق.

أقول: إنّ هذه الثمرة كسابقتها غير تامّة، فإنّه كما يتخيّر المكلّف على التخيير الشرعي كذلك يتخيّر على التخيير العقلي أيضاً؛ لفرض التساوي بين الملاكين وسقوط إطلاق كلا الخطابين وتقييده بترك الآخر ولو في ظرفه سابقاً أو لاحقاً، فله أن يترك التصدّق هذا اليوم ويتصدّق غداً، وله أن يتصدّق هذا اليوم ويترك غداً ولا مقتضي لترجيح التصدّق هذا اليوم، غاية الأمر أنّ وجوب التصدّق يكون مشروطاً بالشرط المتأخّر تارة، والمتقدّم أُخرى فليست هذه ثمرة.

ثمّ إنّ الميرزا ﷺ[1] ذكر ما إذا تردّد أمر المكلّف بين جزء لواجب أو شرط لواجب آخر، فذكر كلّيات كتقديم الركن على غيره وكتقديم الجزء على الشرط وتقديم الجزء على وصف الجزء في الأداء، وما ذكره ﷺ إن دلّ الدليل التعبّدي عليه فهو، وإلّا فصرف كونه ركناً لا يقضي بأهميّته مثلاً.

بقي الكلام فيما ذكره الميرزا ﷺ[2] من إعمال تراجيح التزاحم بين القيام مثلاً في الركعة الأُولى والقيام في الركعة الثانية من الصلاة، وكذا غير القيام من أجزاء العمل الواحد أو شرائطه، والظاهر أنّ ذلك ليس داخلاً في باب التزاحم؛ لأنّ الخطاب واحد متّجه نحو العمل بتمام أجزائه وشرائطه، فإن تعذّر الجزء أو الشرط فلا وجوب ـ لولا عدم سقوط الصلاة بحال ـ فيجب الباقي، فإذا تردّد المكلّف بين ترك القيام ويأتي بالركوع والسجود، وبين ترك الركوع والسجود والإتيان بالقيام فيومئ لهما كما قد يتّفق في ركوب القطار.

فحينئذ المكلّف يعلم بأنّ الصلاة المشتملة على القيام والركوع والسجود ساقطة في حقّه قطعاً، وقطعاً أيضاً يجب عليه صلاة مردّدة بين أن تكون ذات ركوع وسجود ولكنّها فاقدة للقيام، أو ذات قيام لكنّها فاقدة للركوع والسجود إلّا إيماءً، فالشكّ في أصل الجعل وهو من مصاديق باب التعارض لا التزاحم؛ لكون الكلام

(١ و ٢) انظر أجود التقريرات ٢: ٥٠.

في الحكم في عالم الثبوت لا في عالم الإثبات، وفي مقام الجعل لا في مقام الامتثال، ومعلوم أنّ ميزان الفرق بينهما هو ذلك، فإنّ التزاحم هو التنافي في مقام الثبوت، والتعارض هو التنافي في مقام الإثبات وبين الدليلين كما هو واضح.

وبتقريب آخر: أنّ ملاك العمل الارتباطي الواحد واحد، فمع فرض العجز عن بعض أجزائه أو شرائطه فمقتضى القاعدة فوات الملاك إن كان لكلّ منها دخل فيه حتّى حال العجز، وهو خلاف الفرض؛ لكون الصلاة لا تسقط بحال، وعدم دخلها يوجب أن [يكون][1] له ترك كليهما؛ لعدم دخلهما في الملاك. وهو خلاف الفرض أيضاً فيبقى احتمالان: أحدهما دخل الجامع بينهما في الملاك. الثاني دخل أحدهما بخصوصه، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير والمختار فيه البراءة من الخصوصيّة فيجب الجامع بينهما، وكذا إذا احتمل الخصوصيّة في كلّ منهما واحتمل وجوب الجامع أيضاً فتجري البراءة من كلّ من الخصوصيّتين. ولا يخفى أنّه إذا عُلمت الخصوصيّة في أحدهما من غير تعيين فلابدّ من تكرار العمل احتياطاً بكلّ من الخصوصيّتين للعلم الإجمالي.

وحينئذ فدوران الأمر بين أجزاء العمل الواحد يتصوّر بوجوه:

أحدها: أن يدور الأمر بين جزأين قد تثبت جزئيّتهما بدليل واحد أو شرطين كذلك أو جزء وشرط كذلك كالقيام في الركعة الأُولى والقيام في الركعة الثانية، وكالطمأنينة في الركوع الأوّل أو الثاني، ولا ريب في كون مقتضى القاعدة بعد سقوط الأمر بالمركّب منهما معاً وقيام الدليل على لزوم الباقي هو التخيير بينهما من دون فرق بين السابق واللاحق أصلاً، نعم لو ظهر من الدليل تدريجيّة الجزء بحيث استفيد منه لزوم صرف القدرة في الأسبق بحسب الوجود تقدّم الأسبق كما هو غير بعيد في خصوص القيام؛ لقوله: «إذا قوي فليقم»[2].

---

(١) زيادة باقتضاء السياق.

(٢) الوسائل ٤: ٦٩٨، الباب ٦ من أبواب القيام، الحديث ٣.

الثاني : أن يكون الجزآن أو الشرطان أو الجزء والشرط قد ثبتت جزئيّتهما أو شرطيّتهما أو جزئيّة أحدهما وشرطيّة الآخر بدليلين، فبعد سقوط المركّب منهما لعدم القدرة ولزوم الإتيان بالباقي فقد يكون الدليلان مجملين معاً فحينئذ يتساقطان، ويرجع إلى الأُصول، كالطمأنينة في ذكر السجود وطهارة محلّه إذا دار الأمر بينهما. وقد يكون أحد الدليلين مجملاً كالاجماع والآخر مطلقاً أو عامّاً، وفي مثله لا ريب في تقديم المطلق أو العامّ؛ لأنّ دليل الثاني هو الإجماع، والقدر المتيقّن منه غير هذه الصورة فلا يكون شاملاً لها فلا معارض للعامّ ولا للمطلق.

الثالث : أن يكون أحد الدليلين مطلقاً والآخر عامّاً ولا ريب في تقديم ما كان عامّاً؛ لأنّه بالوضع، والمطلق بمقدّمات الحكمة، والعامّ يصلح بياناً فلا تحرز عدم البيان.

الرابع : أن يكونا مطلقين معاً ففي مورد الاجتماع يتساقطان ويرجع إلى أصالة عدم ملاحظة الخصوصيّة فيتخيّر بين الواجبين؛ للعلم بوجوب إتيان المقدور من الأجزاء.

الخامس : أن يكونا عامّين معاً فهنا يرجع إلى مرجّحات باب التعارض، وهي الأخذ بأشهر الروايتين إن كان أوّلاً وإلّا فما خالف العامّة وإلّا فما وافق الكتاب وإلّا فالتخيير، فإنّك حينئذ بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك.

وبالجملة، فما يعتبر في واجب واحد ليس الدوران فيه من باب التزاحم كلّية وإنّما هو من باب التعارض والحكم فيه ما مرّ، ولا فرق بين الركن فيه وغيره، ولا بين السابق واللاحق، هذا تمام الكلام فيما كان من قبيل ما يعتبر في العمل الواحد.

تنبيه : [التزاحم في مقام الجعل]

إنّ التزاحم بين الأحكام وهو الذي قد تكلّمنا فيه وقد ذكرنا مرجّحاته فيما تقدّم. وهناك تزاحم آخر في مقام الجعل وهو ما إذا كان في الفعل مصلحة من جهة

ومفسدة من جهة أُخرى، وأحكام هذا التزاحم ليست راجعة إلينا، وإنّما هي راجعة إلى نفس الجاعل فقد تكون المصلحة الملزمة والمفسدة الملزمة متساويتين في الأهميّة فلابدّ من جعل الإباحة، وقد تكون المصلحة الملزمة أهمّ فلابدّ من ملاحظة أنّ الأهميّة بمقدار يتسامح فيه وغير ملزم فيجعل الاستحباب أو بمقدار ملزم فيجعل الوجوب، وقد تكون المفسدة أهمّ فإن كانت بمقدار غير ملزم فلابدّ من جعل الكراهة، وإن كانت بمقدار ملزم فلابدّ من جعل التحريم، إلّا أنّ هذا كلّه ليس من وظائفنا وإنّما هو وظيفة المشرّع للأحكام.

في أقسام التزاحم :

ذكر الميرزا النائيني ﷺ[1] أنّ أقسام التزاحم ستّة، والظاهر أنّها لا تزيد على ثلاثة كما سيظهر ذلك :

الأوّل : أن لا يقدر المكلّف على الامتثالين معاً اتّفاقاً كما إذا لم يكن قادراً إلّا على قيام واحد فهل يقوم في صلاة الظهر أم العصر؟

الثاني : ما إذا وقع التضادّ بين الواجبين اتّفاقاً.

أقول : التضادّ من الأُمور الذاتية فلا يعقل تحقّقه اتّفاقاً إلّا من جهة عدم جهة عدم قدرة المكلّف عليهما معاً من باب الاتّفاق فيتضادّان من حيث قدرة المكلّف، فهذا القسم ليس قسماً في قبال القسم الأوّل، بل هو هو وإن اختلف التعبير، فافهم.

الثالث : ما إذا كان الحرام مقدّمة لواجب اتّفاقاً فيتزاحم وجوب الواجب وحرمة الحرام؛ إذ لا يمكن جعل الوجوب للواجب وتحريم مقدّمته، ثمّ إنّه لابدّ من كون التوقّف اتّفاقياً، وإلّا فلو كان دائميّاً فهما متعارضان.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢ : ٥٢ ـ ٥٣.

الرابع : ما إذا كان فعل الواجب ملازماً لفعل حرام من باب الاتّفاق، لما تقدّم من أنّه لو كان التلازم دائميّاً دخل في التعارض، مثال ذلك ما إذا كان استقبال القبلة واجباً، واستدبار الجدي حراماً ففي مكّة مثلاً لا ملازمة بينهما، وفي اليمن كذلك وفي كثير من أقطار الأرض يمكن أن يؤتى بالواجب ويترك المحرّم، ولكنّه في العراق لا يمكن ذلك فيقع التزاحم بين فعل الواجب وترك الحرام.

الخامس : مورد اجتماع الأمر والنهي فإنّا إن قلنا بامتناع الاجتماع ـ إمّا لكون الفعل الخارجي حقيقة واحدة كما ذهب إليه صاحب الكفاية[1]، أو لكونه حقيقتين لكنّ الأمر يسري إلى متعلّق النهي وبالعكس ـ فهما من باب التعارض لا التزاحم، وإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي ـ لأنّهما حقيقتان ولا سراية ـ فهما متزاحمان.

أقول : إن فرض تحقّق المندوحة فلا تزاحم؛ لإمكان الصلاة في غير الدار المغصوبة فيفعل الواجب ويترك الحرام، وإن فرض عدم المندوحة كان من باب التزاحم إلّا أنّه ليس خارجاً عن المتلازمين اتّفاقاً.

السادس : ما إذا كان التزاحم من غير جهة القدرة، وقد ذكر الميرزا ﷺ[2] أنّ هذا القسم نادر التحقّق وأنّه لم يجد له مثالاً إلّا واحداً، هو ما إذا ملك خمساً وعشرين من الإبل في أوّل محرّم الحرام ثمّ في رجب ملك ناقة أُخرى ثمّ بقي حتّى عاد رجب ثانياً فبما أنّ حول الخمس وعشرين قد تمّ فعليه خمس شياه، وبما أنّ حول الستّة والعشرين قد تمّ أيضاً فعليه بنت مخاض من الإبل، وبما أنّا نعلم أنّ المال الواحد لا يزكّى في العام الواحد مرّتين فيقع التزاحم من غير جهة القدرة؛ لأنّ المفروض قدرة المكلّف على تسليم الشياه وبنت المخاض معاً.

---

(١) انظر الكفاية : ١٨٤ و ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٥٣.

ولكن الظاهر خروج هذا القسم عن باب التزاحم ودخوله في باب التعارض؛ لأنّ العلم بأنّ المال لا تجب فيه الزكاة مرّتين في حول واحد يوجب العلم بأنّ الجعل في المقام جعل لوجوب واحد مردّد بين الخمس شياه والبنت مخاض؛ إذ لو كان الملاك موجوداً في كلّ من الوجوبين لتحقّقا معاً، فالعلم بعدم تحقّقهما معاً يدلّ على أنّ الجعل في مقام الثبوت واحد وإن تردّد بين أمرين، نظير وجوب الظهر أو الجمعة في يومها.

وإذا علم أنّهما من قبيل المتعارضين فهل يرجع إلى مرجّحات باب المعارضة؟

المشهور كما عن الجواهر[1] تقديم زكاة النصاب الأوّل، لا لأنّهما متزاحمان والعبرة بأسبقهما زماناً، بل لأنّهما متعارضان، ولكن تقديم أدلّة النصاب الأوّل لحكومتها على أدلّة النصاب الثاني فيخرج المورد عن موضوع وجوب زكاة نصاب الستّ والعشرين.

بيان ذلك: أنّ العلم بعدم وجوب زكاة المال الذي وجبت فيه الزكاة تقيّد أو تخصّص إطلاق أو عموم دليل وجوب بنت المخاض بما إذا لم تجب فيه الزكاة، وحينئذ فبمجرّد تماميّة حول الخمس وعشرين تحقّق مصداق حول خمس وعشرين من الإبل وهي خمس شياه، فإذا تمّ حول الستّ والعشرين لا يتحقّق موضوع وجوب زكاة الستّ والعشرين؛ لأنّ موضوعها المال الذي لم تجب فيه الزكاة في ذاك الحول وقد وجبت في بعضه وهو الخمس وعشرين حسب الفرض، وهذا متين وهو ظاهر.

فتلخّص أنّ أقسام التزاحم ثلاثة: تزاحم الواجبين وهو القسم الأوّل، وتزاحم الواجب والحرام من جهة الملازمة وهو القسم الثاني، أو من جهة المقدّميّة وهو القسم الثالث، فيقع الكلام الآن وقد فرغنا من أقسام التزاحم في إمكان الترتّب في كلّ من هذه الأقسام الثلاثة الأوّل فالأوّل وعدم الإمكان، ويقع الكلام الآن في الأوّل.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٥٣.

[القسم الأول من موارد الترتب : تزاحم الواجبين]

إذا تزاحم واجبان فإن تساويا بحسب الملاك ولم يكن أحدهما أهمّ من الثاني فيتخيّر المكلّف حينئذ في الإتيان بأيّهما شاء، وإن كان أحدهما أهمّ فلا ريب في لزوم تقديم الأهمّ، إلّا أنّ الكلام في أنّ تقديم الأهمّ يوجب سقوط خطاب المهمّ رأساً، بحيث لو أتى به لم يكن إتياناً بواجب، أو أنّ تقديم الأهمّ إنّما يوجب سقوط إطلاق خطاب المهمّ لا نفسه فيكون الأهمّ باقياً على إطلاقه فلو تركه عوقب على كلّ حال، ويكون أمر المهمّ مشروطاً بترك الواجب الأهمّ، ولو ترك المهمّ بعد ترك الأهمّ فقد ترك واجباً؛ لحصول شرط وجوبه وهو ترك الأهمّ.

ولا يخفى أنّ الترتّب إذا ثبت إمكانه لا يحتاج وقوعه إلى دليل آخر؛ لإطلاق دليل كلا الواجبين، وإنّما يرفع اليد عن إطلاقهما بالقدر الذي لابدّ منه وهو الذي يستحيل من جهته بقاء الإطلاق، فكلّما أمكن الترتّب فهو واقع؛ لحصول دليل وقوعه وتحقّقه، وإنّما المانع من الأخذ به الاستحالة فإذا فرض أنّه ليس بمستحيل فلا مانع من الأخذ بالإطلاق.

[في إمكان الترتّب وعدمه] :

وكيف كان، فالقائل بالترتّب في الواجبين المتزاحمين لابدّ له من مقدّمات لا بأس بالتعرّض لها :

المقدّمة الأُولى : أنّ الساقط من جهة المزاحمة هو إطلاق خطاب المهمّ لا أصله؛ لأنّ الموجب للتزاحم ليس صرف وجود الأمر بالأهمّ وإنّما الموجب للتزاحم هو امتثال الأمر؛ إذ حينئذ يعجز عن إتيان الواجب الآخر، وإلّا فصرف وجود الأمر بالواجب لا يعجز عن الواجب الآخر، وحينئذ فشرط فعليّة الأمر بالمهمّ إنّما هو عصيان الأمر بالأهمّ فيقيّد إطلاق خطاب المهمّ بصورة عصيان الأمر بالأهمّ فيكون الأمر بالأهمّ مطلقاً والأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان الأمر بالأهمّ.

وبالجملة، إن كان الساقط من جهة المزاحمةأصل الخطاب فالترتّب مستحيل، وإن كان الساقط إطلاقه فالترتّب ممكن بل واجب، فالقائل بالترتّب لابدّ له من إثبات الثاني.

ومن هنا ظهر أنّه إذا كان الخطاب بالمهمّ مشروطاً بالقدرة الشرعيّة فالترتّب غير معقول كما في المتيمّم، فإذا كان عنده مقدار من الماء تعيّن صرفه في إحياء نفس محترمة فإذا لم يصرفه في إحيائها وتوضّأ به لا يكون وضوؤه صحيحاً؛ لاشتراطه بالقدرة الشرعيّة والعقليّة فهو الآن غير قادر شرعاً على الوضوء فوضوؤه باطل؛ لسقوط أصل خطابه لعدم الملاك؛ لكون ملاكه مختصّاً بالمقدور شرعاً، ومع وجوب صرفه في رفع عطش المؤمن مثلاً فليس بقادر شرعاً حينئذ، هذا ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1].

وحيث عرفت أن لا طريق لنا إلى إحراز الملاك أو نفيه إلّا أمر الشارع فحيث يوجد الأمر يوجد الملاك وحيث ينتفي ينتفي يعني لا نحرزه نحن، فلا فرق بين ما أُخذت القدرة فيه شرعاً أو عقلاً في أنّ المزاحمة بين المهمّ والأهمّ إن كانت رافعة للأمر بالأهمّ كلّية فلا أمر به، وإن كانت رافعة لإطلاقه لصورة امتثال الأهمّ ففي صورة العصيان للأهمّ لم يرتفع إطلاق الأمر بالمهمّ فيصحّ الإتيان به، كما أنّ ما ذكره ثانياً لمنع الترتّب في أمثال المقام من أنّ الأمر هنا بنفسه معجّز بخلاف موارد الترتّب فإنّ الامتثال للأهمّ فيها معجز، لا يخفى ما فيه، فإنّ فيه الامتثال أيضاً معجّز والكلام فيما إذا عصى الأمر بالأهمّ في صحّة المهمّ. كما أنّ ما ذكره من جعله صورة الأمر بصرف الماء في الطهارة الخبثيّة من أمثلة الترتّب فلا يخفى ما فيه، فإنّ الترتّب في صورة تزاحم الواجبات النفسيّة لا الغيريّة.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢ : ٩٠ ـ ٩١.

المقدّمة الثانية : إنّ العصيان الذي هو شرط الأمر بالمهمّ [هل][1] هو العصيان المقارن أو المتقدّم أو المتأخّر؟ الظاهر أنّه المقارن؛ لأنّ هذا الشرط لم يرد في نصّ لينظر النصّ وما يقتضيه لسانه، وإنّما اعتبر هذا الشرط لتحقّق القدرة على إتيان المهمّ، ومن المعلوم أنّ العصيان المحقّق للقدرة هو العصيان المقارن للمهمّ، فهو الشرط ليس إلّا ولا ربط للعصيان المتقدّم أو المتأخّر أصلاً، ومن هنا ظهر أنّ الشرط إنّما هو العصيان المقارن فليس العزم عليه شرطاً كما في الكفاية[2].

المقدّمة الثالثة : إنّ الإطاعة والعصيان إنّما تكون للأمر الموجود، وإلّا فالأمر المفقود فعلاً سواء كان متقدّماً ثمّ انعدم أو متأخّراً بعد لم يحدث فلا معنى لإطاعته أو عصيانه؛ إذ أين الأمر حتّى يطاع أو يعصى.

ومن هنا ظهر أنّ الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ وعصيان الأهمّ وإطاعة المهمّ كلّها في زمان واحد، فهي متقارنة بحسب الزمان وإن كانت متفاوتة بحسب الرتبة؛ إذ الأمر بالمهمّ متأخّر عن الأمر بالأهمّ بمرتبتين : مرتبة وجوده ومرتبة عصيانه، إلّا أنّ زمان الجميع واحد كما عرفت.

المقدّمة الرابعة : وهي أهمّ المقدّمات في مبحث الترتّب؛ إذ بها يظهر أنّ القول بالترتّب يلزم منه الجمع بين الضدّين أم لا فنقول : إنّا قد أسلفنا مراراً أنّ الإطلاق والتقييد ليس بينهما تقابل العدم والملكه حتّى يكون استحالة أحدهما موجباً لاستحالة الآخر، بل قد يكون نفي أحدهما موجباً لضرورية الآخر، كما فصّلناه فيما سبق، كما مرّ مراراً أيضاً أنّ الإطلاق عبارة عن نفي القيود لا أنّ الإطلاق عبارة عن دخالة القيود بأسرها في الملاك، ومرّ أيضاً أنّ الانقسامات الأوّليّة والثانويّة لموضوعات الأحكام لابدّ من كونها مأخوذة في موضوع الحكم واقعاً؛ لاستحالة الإهمال في الواقع كما مرّ.

---

(١) أضفناها لاقتضاء السياق.

(٢) انظر كفاية الأُصول : ١٦٦ ـ ١٦٧.

فحينئذ الحكم بالإضافة إلى كلّ قيد إمّا أن يكون دخيلاً في ملاك الحكم بحيث يكون مأخوذاً في موضوع الوجوب كما في قوله: إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة، فالزوال مأخوذ في ملاك الحكم بحيث لا وجوب قبله ولا مصلحة في ذلك.

وإمّا أن يكون دخيلاً في الموضوع لكن لا يدور الحكم مداره، بل دخالته من جهة استحالة الإهمال وليس ينتفي الحكم بنفيه، بل الحكم موجود، وُجد أم لم يوجد، وذلك كما إذا قال المولى: إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة، فهذا بالإضافة إلى كون المكلّف طويلاً أو قصيراً كذلك، لهما دخل في متعلّق التكليف إلّا أنّ دخلهما لأجل عدم اعتبارهما في فعليّة الحكم لا من جهة اعتبارهما.

وإمّا أن لا يكون دخيلاً في الملاك وجوداً ولا عدماً ولا دخيلاً في الموضوع، ولكنّه مأخوذ في الموضوع ولكنّه لا بنحو يكون له دخالة في الحكم كما في الإطاعة والعصيان، فإنّ كلّ تكليف يقتضي إطاعة نفسه وعدم عصيانه فهما مأخوذان في الموضوع لكن لا يدور الحكم مدار الإطاعة، بل الحكم موجودٌ أطاع أو عصى، وإلّا فلا طاعة ولا عصيان.

إذا عرفت هذه الأقسام فنقول: إنّ الحكم بأيّ معنى فسّر سواءٌ كان إبراز الطلب كما عليه الآخوند ﷺ[1] أو إيقاع النسبة أو الاعتبار النفساني أو غير ذلك، قد ذكرنا في بحث اجتماع الحكم الظاهري والواقعي أنّ المانع من اجتماع الحكمين إمّا أن يكون مانعاً من حيث المبدأ أو من حيث المنتهى، مثلاً استحالة اجتماع الأمر والنهي لمانع من حيث المبدأ، وهو اجتماع الإرادة والكراهة معاً في وقت واحد نحو شيء واحد، وقد يكون من حيث المنتهى كما إذا اشتاق إلى شيء واشتاق إلى شيء آخر كأن اشتاق إلى اللباس الجيّد واشتاق إلى الطعام الجيّد إلّا أنّه ليس له دراهم

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٨٤.

يشتريهما معاً، بل له ما يشتري أحدهما، وحينئذ ففي المقام لا مانع من حيث المبدأ إذ لا مانع من أن يشتاق المولى إلى كلّ من الضدّين شوقاً أكيداً فيبقى الكلام في المانع من حيث المنتهى.

فنقول: إنّ توجّه الطلب الأهمّ للإزالة مثلاً إنّما يقتضي إطاعته بصرف قدرة المكلّف في إزالة النجاسة من المسجد ويقتضي أن لا يعصى، ولكنّ الأمر بالمهمّ إذا كان مشروطاً بعصيان الأمر بالأهمّ فهو لا يقتضي العصيان؛ لأنّ المفروض كون العصيان شرطاً له، فهو قبل تحقّقه لا ملاك له؛ ضرورة أنّ كلّ مشروط إنّما يكون واجداً للملاك بعد فرض تحقّق شرطه في الخارج.

وبالجملة، الأمر بالأهمّ وهو الإزالة إنّما يقتضي وجودها، ويقتضي أيضاً عدم عدمها، فلو سُئل نفس خطاب الأهمّ فقيل له: لو عُصيت ولم تتحقّق الإزالة في الخارج فهل تقتضي شيئاً في الخارج؟ يقول: لا أقتضي شيئاً من الأشياء، فسواءً أكل أو شرب أو صلّى أو نام لا يفرق علي فيما يهمّني أصلاً؛ وذلك لأنّه قد اقتضى الإطاعة وعدم العصيان، ولكن الأمر بالصلاة الذي هو المهمّ لا يقتضي العصيان؛ لأنّه شرطه فيلزم أن يكون مفروض الوجود حتّى يتحقّق الملاك؛ إذ هو من قبيل ما كان دخيلاً في ملاك الحكم الذي هو القسم الأوّل، والأمر بالأهمّ من قبيل القسم الثالث وهو ما تعرض للإطاعة والعصيان ولكن لم يكن دخيلاً في الحكم.

وحينئذ فنحن نقول بأنّ الأمر بالضدّين بنحو الترتّب لا مانع منه أصلاً؛ إذ لو اقتضى الأمر بالمهمّ عصيان الأمر بالأهمّ كان هناك محذور من حيث المنتهى؛ إذ كيف يقدر على عدم العصيان بمقتضى الأمر بالأهمّ ونفس العصيان بمقتضى الأمر بالمهمّ إلّا أنّ فرض العصيان شرطاً للملاك في المهمّ رافع لذلك كلّه، وهذا بخلاف ما إذا كان كلّ من الأمرين مطلقاً أو كان أحدهما مقيّداً بغير عصيان المطلق فإنّه في هاتين الصورتين يكون طلبهما طلباً للمحال فيكون محالاً، وأمّا لو كان أحدهما مطلقاً والآخر مقيّداً بعصيانه فهو وإن اجتمع هناك أمران إلّا أنّهما

غير متنافيين، بيان ذلك: أنّ الأمر بالضدّين إنّما يكون باطلاً إذا كان مستلزماً لطلب الجمع بين الضدّين وإلّا فنفس طلب الضدّين بنحو الترتّب لا محذور فيه؛ لأنّه ليس طلباً للجمع بينهما، بل إنّ المهمّ مشروط بعصيانه الأهمّ فكيف يكون طلباً للجمع؟

وأوضح مثال به يتّضح عدم المنافاة مثالٌ عرفي وهو ما لو كان شخص مريداً بيع داره فأراد جاره الذي هو على يمينه أن يشتريها وأراد جاره الذي هو على اليسار أن يشتريها أيضاً فبينهما تمام المعارضة والمنازعة، فإذا جاءه رجل ثالث فقال لصاحب الدار إن لم تبع دارك من أحد هذين فبعها لي فهل بين هذا الثالث وبين الأوّلين معارضة أو منافاة؟ وهل يتعرّضه أحدهما؟ كلّا ثمّ كلّا، فهذا دليل أنّ الأمرين بنحو الترتّب لا مانع منهما؛ لعدم المنافاة حينئذ.

ومن هنا ظهر أنّ ما ذكره في الكفاية[1] من أنّه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهمّ طلب للمهمّ إلّا أنّه في رتبة طلب المهمّ طلب الأهمّ محفوظ فهذا هو المانع ليس كما ينبغي؛ فإنّ القائل بالترتّب ليس منكراً لوجود أمرين، بل لا يرى بينهما منافاة.

وكذا ما ذكره صاحب الكفاية[2] ثانياً من أنّ القائل بالترتّب لا ينكر كونه طلب المحال إلّا أنّه لا يرى به بأساً إذا كان سببه المكلّف نفسه، فإنّه لو لم يترك الأهمّ لم يقع في محذور طلب المحال، وردّه ﷺ على القائل بذلك بأنّ طلب المحال محال على كلّ حال وإن كان سببه المكلّف نفسه أيضاً ليس كما ينبغي، فإنّ القائل بالترتّب ليس يرى في اجتماع الأمرين محالاً، ولا يرى بين الأمرين تنافياً حتّى يدّعي أنّ المحال إذا كان سببه المكلّف فلا يضرّ، بل لا يرى منافاة ولا ممانعة.

---

(١) انظر الكفاية: ١٦٧.

(٢) انظر المصدر السابق.

وقد ذكر الميرزا النائيني ﷺ[1] مثالاً لبيان أن ليس في الترتّب جمعاً بين المتضادّين ولا بأس بذكره وهو أنّه لو قال المولى: ادخل المسجد فإن لم تدخل المسجد فصلِّ على محمّد وآل محمّد خمس مرّات فلو أنّ هذا الشخص دخل المسجد وصلّى على محمّد وآله العدد المذكور فهل يعدّ هذا ممتثلاً لكلا الأمرين؟ كلّا، ولو كان الترتّب مقتضياً لطلب الضدّين لكان امتثالاً لكلّ منهما، كما لو كانا مطلقين ولم يقيّد أحدهما بعصيان الآخر وإن قيّد بغيره فإنّه حينئذ يكون امتثالاً لكلّ منهما بلا ريب وتوقّف من جهة.

وبعبارة أُخرى: أنّ الأمر بالواجبين إن كانا مطلقين فلا ريب في استحالته؛ لكونه طلب الجمع بين الضدّين، وكذا لو كانا معاً مقيّدين بغير العصيان، كأن يقول المولى: إن طلعت الشمس فتحرك نحو الجنوب، وإن طلعت الشمس فتحرّك نحو الشمال، وكذا لو كان أحدهما مطلقاً والآخر مقيّداً بغير العصيان ضرورة أنّه بعد حصول القيد يتنافيان، وإن كان أحدهما مطلقاً والآخر مقيّداً بعصيان الأوّل وتركه فلا منافاة بين الأمرين حينئذ؛ إذ إنّه ليس هنا طلب الجمع بين الضدّين وإن كان الأمران فعليّين، والذي يدلّ أن لا أمر بالضدّين أنّه إمّا أن يأتي المكلّف بالأهمّ أو المهمّ أو بهما أو يتركهما معاً، فإن أتى بالأهمّ فقد ارتفع موضوع المهمّ وأصبح فاقداً للملاك؛ لعدم حصول شرطه وهو عصيان الأهمّ، فإنّ أمر الأهمّ دائماً يدعو إلى إعدام موضوع المهمّ، وإن أتى بالمهمّ بعد ترك الأهمّ فقد عصى الأمر بالأهمّ فتوجّه الأمر بالمهمّ لحصول موضوعه حينئذ، وإن تركهما معاً فقد استحقّ عقابين، وإن فعلهما معاً كان المهمّ لغواً غير مطابق للأمر المتعلّق به؛ لفقد شرطه وهو موضوعه أعني عصيان الأهمّ وتركه.

وبالجملة، فقد وقع الأمر بنحو الترتّب في العرف والشرع، فقول الإنسان لابنه اذهب إلى المكتب وإن لم تذهب فاكتب في الدار صحيفتين مثلاً فهل في هذا الكلام

---

(١) لم نقف عليه.

تناف أو طلب للجمع بين الضدّين؟ والسرُّ في ذلك أنّ ترك كتابة الصحيفتين في الدار يكون له حصصاً، فالحصّة الملازمة مع الذهاب إلى المكتب غير مطلوبة، وما عداها مطلوب، ولابدّ من إيجاد الكتابة فيه، فإذا ترك الكتابة حينئذ كان عاصياً مضافاً إلى ترك الذهاب إلى المكتب المحقّق للعصيان الأوّل.

والمثال الشرعي لذلك ما إذا وجب السفر بأمر المولى مثلاً فعصى أمر السفر وبقي في بلاده وكان السفر واجباً حدوثاً وبقاءً فدخل شهر رمضان فهل يجب الصوم على هذا أم لا؟ وهل يتمّ صلاته أم لا؟ فأمر الصوم وإتمام الصلاة لا يكون إلّا مترتّباً على عصيان الأمر بالسفر حدوثاً وبقاءً.

ومن هنا ظهر أنّ شرط الأمر بالمهمّ يلزم أن يكون هو العصيان المستمرّ إلى آخر زمان فعل المهمّ لا العصيان آناً ما، وإلّا فلو كان العصيان آناً ما هو الشرط لكان طلباً للضدّين بعده، وكأنّ منشأ توهّم استحالة الترتّب هو تخيّل كون الشرط هو العصيان آناً ما فيورد بكونه بعده يتحقّق طلب الجمع بين الضدّين، ولو تأمّلوا كلام القائل بالترتّب وأنّ العصيان المقارن للمهمّ إلى آخر أجزائه هو الشرط لسلموا إمكانه وعدم تحقّق المنافاة فيه. نعم، بعد الإتيان بالمهمّ لو فرض بقاء الأمر بالأهمّ فأتى به كان حينئذ موافقاً لأمره بلا ريب.

وبالجملة، فقد اتّضح بحسب الظاهر أنّ الترتّب لا منافاة فيه فهو ممكن في مقام الثبوت، ولا محذور فيه كلّية، فيقع الكلام الآن في بعض الأُمور التي مرّت الإشارة إليها في طيّ كلماتنا السابقة، وها نحن نشير إليها في ضمن أُمور:

وينبغي التنبيه على أُمور:

[التنبيه] الأول:

أنّ لازم القول بالترتّب تعدّد العقاب عند ترك المهمّ والأهمّ، بيان ذلك: أنّ المكلّف إمّا أن يترك الأهمّ ويأتي بالمهمّ أو بالعكس أو يتركهما معاً، فإن ترك الأهمّ

وأتى بالمهمّ فيعاقب حينئذ على ترك الأهمّ، وإن أتى بالأهمّ وترك المهمّ فلا عقاب، أمّا على الأهمّ فلفرض إتيانه به، وأمّا على المهمّ فلعدم فعلّية تكليفه؛ لعدم شرطه وهو ترك الأهمّ وإن تركهما فيعاقب على ترك الأهمّ وعلى ترك المهمّ أيضاً؛ لتحقّق شرطه وهو ترك الأهمّ حينئذ فيعاقب بعقابين.

وتوهّم أنّه ليس له إلّا قدرة واحدة فهو لا يقدر على المهمّ والأهمّ معاً فكيف يعاقب عليهما؟ مندفع بأنّ ترك الأهمّ موجب للعقاب، وترك المهمّ في فرض ترك الأهمّ مقدور؛ لأنّه حينئذ يمكنه أن يفعل المهمّ وأن يتركه، فالعقاب في الحقيقة على الجمع في الترك لا على ترك الجمع ليقال إنّه غير مقدور، فإنّ الجمع في الترك مقدور وعدمه أيضاً حينئذ ـ أي حين ترك الأهمّ ـ مقدور، فالعقاب في المهمّ على ضمّ تركه إلى ترك الأهمّ.

وقد وقع نظير هذا في الشريعة المقدّسة في الواجبات الكفائيّة التي لا يمكن أن يقوم بها إلّا واحد، فإنّه لو ترك الجميع فعقاب بعض معيّن من المكلّفين ترجيح من غير مرجّح والبعض الغير المعيّن لا وجود له، فيعاقب الجميع مع كون الجميع غير قادرين عليه، فليس العقاب إلّا على الجمع في الترك وضمّ تركه إلى ترك بقيّة المكلّفين مع كونه عند ترك غيره قادراً على أن يقوم بهذا الواجب فيعاقب على ترك هذا القيام وضمّ تركه إلى ترك بقيّة المكلّفين فيعاقب كلّ من المكلّفين على ذلك وهذا بحسب الظاهر واضح جدّاً.

التنبيه الثاني :

إنّ إمكان الترتّب كافل بوقوعه؛ لأنّ المفروض إطلاق الأمر في كلّ من الواجبين، وحيث يستحيل بقاء الأمرين معاً على الإطلاق فلابدّ من عمل يرفع الاستحالة، فرفع إطلاق خطاب المهمّ إذا كان كافياً في رفع الاستحالة فلابدّ من تقييده بالعصيان للأهمّ فإذا جاز ذلك وقع؛ لفرض رفع اليد بمقدار ترتفع المحاليّة عقلاً فلا موجب حينئذ لسقوط خطاب المهمّ؛ لعدم ضرورة تقتضي ذلك.

كما أنّ الأمرين مع فرض مساواتهما في الأهميّة لابدّ من سقوط إطلاق خطابهما معاً، فصرف إمكان الترتّب مُغنٍ عن إثبات وقوعه.

التنبيه الثالث :

إنّ الترتّب إنّما يصحّ حيث يكون امتثال خطاب الأهمّ رافعاً لموضوع المهمّ وأمّا إذا كان نفس الأمر بالأهمّ رافعاً لموضوع المهمّ فلا يجري، كما في موارد يعتبر في موضوع الأمر بالمهمّ القدرة الشرعيّة بحيث لا ملاك بدونها، فإنّه حينئذ يكون الأمر بالأهمّ رافعاً للقدرة الشرعيّة، ففي مثل الوضوء إذا وجب صرف الماء في رفع عطش مؤمن، إذا عصى لا يكون من الترتّب في شيء، وذلك لأنّه فهم من آية التيمّم في قوله : ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا﴾[1] أنّ المراد من عدم الوجدان عدم الوجدان الشرعي، فيفهم بقرينة المقابلة أنّ الذي يجب عليه الوضوء الواجد الشرعي، وهذا الشخص بعد وجوب بذل الماء للمؤمن ليس واجداً شرعاً، فلو توضّأ كان وضوؤه بلا أمر.

فما نسب إلى العروة للسيّد اليزدي ﷺ[2] من التزامه بصحّة الوضوء حينئذ من باب الترتّب ليس على ما ينبغي، وإن كنّا لم نتحقّق صحّة ما نسب إليه ﷺ بل الموجود في عروته[3] في باب الوضوء الحكم بالبطلان عند خوف العطش، وكذا في مسوّغات التيمّم إذا عارض الوضوء واجب أهمّ فقد حكم بالبطلان معلّلاً بكونه مأموراً بالتيمّم[4]، إلّا أنّا قد ذكرنا في تعليقتنا على العروة[5] إمكان جريان الترتّب

---

(١) النساء : ٤٣، والمائدة : ٦ وفيها (فلم تجدوا).

(٢) لم نقف عليه.

(٣) انظر العروة الوثقى : مسوّغات التيمّم : الخامس.

(٤) انظر المصدر السابق : السادس.

(٥) انظر المصدر السابق، الهامش رقم ٨.

في المقام؛ وذلك لأنّ المشروط بالقدرة الشرعيّة إنّما هو الوضوء للصلاة، أمّا الوضوء لبقيّة الغايات أو لاستحبابه النفسي فغير مشروط إلّا بالقدرة العقليّة، وهذا معنى قولنا في التعليقة: «وللصحّة وجه حتّى على القول بوجوب صرف الماء في رفع الخبث» فافهم.

وينفتح من هذا الباب أبواب كثيرة:

منها: عدم وجوب الحجّ عليه؛ لعدم الاستطاعة إذا كان مديناً بدين حالّ يقتضيه صاحبه، وإن عصى بترك الأداء؛ لفقد الاستطاعة شرعاً؛ لوجوب صرفه في أداء الدين، ولكن يمكن أن يقال إنّ هذا الكلام ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1] بناءً على ما فهمه المشهور من الاستطاعة في آية الحجّ وإنّ المراد بها القدرة الشرعيّة والعقليّة، وهذا الشخص ليس بقادر شرعاً؛ لوجوب صرف المال في أداء الدين فلا يكون قادراً على الحجّ، ولكن الاستطاعة مفسّرة في الأخبار بالزاد والراحلة أو ثمنهما[2]، وهذا الشخص واجد لثمنهما فيتزاحم وجوب الحجّ ووجوب أداء الدين فيقدّم الدين لأهمّيته؛ لكونه حقّ الناس، فإذا لم يؤدّ الدين عصياناً وجب عليه الحجّ حينئذ؛ لعدم ارتفاعه في غير صورة أداء الحجّ. على أنّا لو فسّرنا الاستطاعة في الآية بالقدرة الشرعيّة فلا تكون مرتفعة؛ لأنّ الأمر بالدين لا يقتضي النهي عن الحجّ الذي هو ضدّه كما تقدّم.

ومنها: عدم وجوب الخمس في أرباح المكاسب إذا كان مديناً كما تقدّم بقدر الأرباح؛ لوجوب صرفها في الدين الحال، وكذا إذا لم يؤدّ إلى الزوجة نفقتها عصياناً بخلاف الوالدين أو الولد فإنّه لو عصى وجب الخمس والحجّ، ثمّ لو كان عليه ديون من السنين السابقة فهل يخرجها من أرباح هذه السنة فلا خمس قبل إخراجها

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢ : ٧٨.

(٢) انظر الوسائل ٨ : ٢١، الباب ٨ من أبواب وجوب الحجّ.

أو لا يخرجها؟ فالأحوط إن لم يكن أقوى إخراج الخمس بعد إخراج ديون هذه السنة وأداء ديون السنين السابقة إلى أربابها وإخراج خمسها من كيسه الخاصّ، وتمام الكلام في الفقه.

التنبيه الرابع :

ذكر كاشف الغطاء ﷺ[١] على ما نقله الشيخ الأنصاري في رسائله[٢] أنّه وجّه ما ذهب إليه الأصحاب ونهضت به الروايات المعتبرة من صحّة صلاة التمام في مورد القصر جهلاً بالحكم وصحّة الصلاة جهراً في موضع الإخفات وبالعكس جهلاً أو نسياناً كما صرّحت به الأخبار[٣] وأفتى به الأصحاب ملتزمين بترتّب العقاب على فوات الواجب الأوّلي بأنّه مبنيّ على الترتّب وإمكانه، وأنّ العقاب إنّما هو لعصيان الأمر الأوّل وكفاية الإخفات في موضع الجهر ولو مع بقاء الوقت؛ لأنّه مأمور به في هذا الظرف.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري ردّه باستحالة الترتّب؛ لأدائه إلى الأمر بالضدين وأنّه ﷺ لا يتعقّل الترتّب.

ولكنّ الميرزا النائيني ﷺ[٤] ذهب إلى أنّ هذا ليس مربوطاً بباب الترتّب وأنّ الترتّب وإن قلنا بإمكانه ووقوعه إلّا أنّ هاتين المسألتين لا يمكن توجيههما بالترتّب أصلاً وذلك لأُمور ذكرها :

الأوّل : أنّ الترتّب إنّما هو في مورد التنافي الاتّفاقي كما في الإزالة والصلاة، حيث إنّ عدم قدرة المكلّف عليهما معاً في زمان واحد فلابدّ من رفع اليد حينئذ عن إطلاق

---

(١) كشف الغطاء ١ : ١٧١.

(٢) فرائد الأُصول ٢ : ٤٣٩.

(٣) الوسائل ٤ : ٧٦٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة.

(٤) انظر أجود التقريرات ٢ : ٩١.

المهمّ وإبقاء إطلاق الأهمّ لأهمّيته. نعم، في صورة عصيان الأمر بالأهمّ يتحقّق موضوع الأمر بالمهمّ؛ لأنّه مقيّد بعدم الإتيان بالأهمّ وقد تحقّق حينئذ.

وأمّا في مسألة الجهر والإخفات والقصر والإتمام فالتنافي دائمي بحيث إنّ الأمر لو كان بهما معاً كان الأمران متعارضين فهما أجنبيّان عن باب التزاحم وداخلان في باب التعارض فلا ترتّب فيهما أصلاً.

أقول: إنّ ما ذكره ﷺ متين من جهة وغير وارد على كاشف الغطاء من جهة أُخرى:

بيان ذلك: أنّ الترتّب الذي ذكره الميرزا النائيني ﷺ ـ وذكر أنّ إمكانه مساوق لوقوعه؛ إذ الدليلان للأهمّ والمهمّ مطلقان فلا يرفع اليد إلّا بمقدار الاستحالة العقليّة، وأنّ تقييد المهمّ بعصيان الأهمّ وعدم إتيانه رافع للاستحالة العقليّة فتتقدّر الضرورة بقدرها ويبقى إطلاق الأهمّ بحاله؛ لأهمّيته ـ وإن كان مختصّاً بباب التزاحم وبباب التنافي الاتّفاقي إلّا أنّ علّة الإمكان فيه بعينها موجودة في المتعارضين عيناً، وهو أن يتوجّه أمر بالصلاة قصراً أو جهراً فإذا لم يأتِ بها فيتوجّه أمر حينئذ بالتمام أو الإخفات، فإمكان الترتّب فيما تقدّم مستلزم لإمكانه فيما نحن فيه، ولكن الفرق بينه ـ وبين الترتّب الذي التزم الميرزا النائيني ﷺ به أنّ إمكان ترتّب الميرزا كافٍ في وقوعه، بخلاف هذا الترتّب فإنّه محتاج إلى دليل في مقام الإثبات ونصوص المقام في المسألتين وافية بالدليل.

الثاني من الأُمور التي ذكرها الميرزا لنفي الترتّب في المسألتين أنّ الترتّب إنّما يكون في الضدّين اللذين لهما ثالث كما في مثل الصلاة والإزالة، فعند ترك الإزالة يمكن أن يشتغل بالصلاة وأن يشتغل بالأكل والشرب، فهنا يأمره المولى بالصلاة ليحرّكه نحوها ويصرفه عن غيرها من الأضداد.

وأمّا الضدّان اللذان ليس لهما ثالث فترك أحدهما هو فعل للآخر، فطلبه يكون طلباً للحاصل وهو محال، مثلاً الحركة والسكون لا يعقل فيهما الأمر بنحو الترتّب،

ضرورة أنّه عند ترك الحركة ساكن لا محالة، فيكون قوله: إن لم تتحرّك فاسكن بمثابة إن سكنت فاسكن وهل هو إلّا طلب الحاصل؟ والمسألتان من هذا القبيل، ضرورة أنّه إن لم يجهر يخفت وإن لم يقصّر يتمّ فيكون الطلب حينئذ طلباً للحاصل.

أقول: أمّا القصر والإتمام فليسا من قبيل ما ليس لهما ثالث لإمكان أن لا يقصر ولا يتمّ بأن يصلّي ثلاث ركع أو ثلاث ونصف.

ومع الغضّ عن هذا الجواب فالجواب العامّ للمسألتين أنّ المأمور به أوّلاً الصلاة القصريّة والصلاة الجهريّة، وحينئذ فضدّ الصلاة القصريّة الصلاة تماماً وعدم الصلاة، وضدّ الصلاة الجهريّة الصلاة الإخفاتيّة وعدم الصلاة، وحينئذ فهما ضدّان لهما ثالث، وحينئذ فيمكن أن يكون الأمر بالإتمام أو الجهر صارفاً عن عدم الصلاة كلّية، ومحرّكاً نحو خصوص الإتمام والإخفاتيّة دون ترك الصلاة كلّية.

نعم، لو كان أصل الصلاة أو القراءة مفروغاً عن تحقّقها في الخارج وكان الكلام في الكيفيّات صحّ ما ذكره، ولكنّه ليس كذلك، فافهم.

الثالث من الأُمور التي ذكرها الميرزا النائيني ﷺ في نفي كون المسألتين من الترتّب هو: أنّ الترتّب هو أن يقيّد موضوع الأمر الثاني بعصيان الأوّل، وفي المقام لا يمكن ذلك؛ إذ المفروض كون المخاطب بالأمر الثاني [هو][1] الجاهل بالحكم، والجاهل إن فرض عاصياً لأمر القصر صار عالماً وخرج عن كونه جاهلاً، وهذا نظير ما ذكر في الناسي من أنّه لا يمكن توجّه الحكم نحوه بعنوان الناسي؛ لأنّه لا داعوية له للناسي؛ إذ لو لم يلتفت إليه فلا داعوية فيه له، وإن التفت إليه خرج عن كونه ناسياً، والسرُّ أنّ داعوية كلّ أمر فرع وصوله والالتفات إليه، فإذا لم يلتفت إليه فلا داعوية له.

أقول: ما ذكره ﷺ متين إن كان الأمر الثاني مقيّداً بعصيان الأمر الأوّل ولكن لا ملزم لذلك، بل إنّ الأمر الثاني مقيّد بترك القصر مثلاً أو الجهر مثلاً، أمّا أنّ الترك يلزم أن يكون عصياناً فلا مقتضي له؛ ضرورة أنّ طلب الضدّين يرتفع بالتقييد

---

(١) أضفناه لاقتضاء السياق.

بالترك، فاعتبار العصيان حينئذ لا داعي له، والتعبير فيما تقدّم بالعصيان إنّما هو لغلبة كون الترك به لا لأنّ له موضوعيّة، بل لابدّ من كون القيد هو مطلق الترك؛ ضرورة صحّة الصلاة لو لم يعلم بالنجاسة أو كان مضطرّاً إلى تركها، ضرورة صحّة صلاته حينئذ مع عدم تحقّق العصيان قطعاً.

فالإنصاف أنّ ما ذكره كاشف الغطاء ﷺ متين من هذه الجهات وإن كان ليس من الترتّب في خصوص هذين المثالين إلّا أنّه ليس من جهة عدم الإمكان، بل من جهة عدم الوقوع، فإنّ لازم الترتّب كما قرّرنا استحقاق عقابين عند تركهما معاً مع أنّه لو تركهما معاً ليس عليه إلّا عقاب واحد في المقام.

والسرّ في ذلك أنّ شرطيّة القصر في السفر والجهر والإخفات شرطيّة علميّة، ففي حال الجهل لا وجوب للمتروك وحينئذ فهو غير مأمور به ولا يستحقّ عقاباً على تركه؛ لظاهر الأخبار من قوله ﷺ: وقد تمّت صلاته[1]، فإنّ ظاهرها كون هذه الصلاة هي المأمور بها دون الفائتة أصلاً.

التنبيه الخامس:

إنّا قد ذكرنا فيما تقدّم أنّه لا نحتاج إلى الترتّب حيث يكون المهمّ موسعاً؛ إذ لا معارضة إلّا بين إطلاق خطاب المهمّ وخطاب الأهمّ إن قلنا بتعلّقه بالأفراد، وإن قلنا بتعلّقه بالطبيعة فلا معارضة؛ ضرورة أنّ المزاحمة حينئذ بين الإزالة مثلاً وفرد من الصلاة، والفرد غير مأمور به كما ذكره المحقّق الثاني ﷺ[2] فما هو مزاحم غير مأمور به ليقع التزاحم بين الأمرين، والطبيعة لا تزاحم الإزالة، فإذا تحقّق الفرد كان الانطباق قهريّاً والسقوط عقليّاً.

نعم، حيث يكون المهمّ مضيّقاً لابدّ من القول بالترتّب حتّى يتحقّق الأمر حينئذ، وقد تقدّم بعض الكلام ممّا يناسب المقام، فتأمّل.

---

(١) الوسائل ٤: ٧٦٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة، الحديث الأوّل.

(٢) انظر جامع المقاصد ٥: ١٣ ـ ١٤.

ومن المناسب التعرّض لأُمور ثلاثة :

الأمر الأوّل : أنّ الواجبين المتزاحمين اللذين يكون أحدهما أهمّ من الثاني قد يكونان معاً آنيّين، نظير غريقين أحدهما نبيّ والآخر مسلم مثلاً، ففي مثله إذا ترك إنقاذ النبيّ وأنقذ المسلم مثلاً فبناءً على الترتّب وكون أمر إنقاذ المسلم مشروطاً بترك إنقاذ النبيّ يكون عاصياً للأهمّ وممتثلاً للمهمّ.

وقد يكون المهمّ آنياً والأهمّ مستمرّاً ففي الآن الأوّل صحّة المهمّ موقوفة على الترتّب كما قرّرنا، وبعد الآن الأوّل يكون الأهمّ حينئذ وحده وليس هناك أمر بالمهمّ.

وقد يكون الأهمّ آنياً والمهمّ مستمّراً فصحّة المهمّ حينئذ إن قلنا بمقالة المحقّق الثاني غير محتاجة إلى الترتّب، وإن لم نقل بمقالة المحقّق الثاني فهي أيضاً لابدّ لها من القول بالترتّب، وأمّا فيما بعد الآن الأوّل فالمهمّ حينئذ لا يعارضه الأمر بالأهمّ؛ لانعدامه حسب الفرض.

وقد يكون كلاهما مستمرّاً كالصلاة والإزالة، فإنّ أهميّة الإزالة من جهة فوريّتها إلّا أنّها إذا لم يؤت بها فوراً لا يسقط أمرها، بل يبقى فوراً ففوراً، فحينئذ يكون شرط الأهمّ حينئذ وهو الصلاة ترك الإزالة في تمام زمان أدائها من التكبير إلى التسليم.

الأمر الثاني : أنّه إذا عرضت النجاسة أثناء صلاة المصلّي في المسجد فقد زعم السيّد اليزدي في عروته[1] صحّة الصلاة من غير حاجة إلى الترتّب، وتبعه الميرزا النائيني ﷺ[2] معلّلاً بأنّه إنّما احتجنا إلى الترتّب في الابتداء لفوريّة الإزالة المنفيّة في المقام قطعاً؛ لحرمة قطع الصلاة.

---

(١) العروة الوثقى : في أحكام النجاسات، فصل : يشترط في صحّة الصلاة ...، المسألة ٥.

(٢) انظر أجود التقريرات ٢ : ١٠٠.

أقول : إن كان دليل حرمة قطع الصلاة دليلاً لفظيّاً كقوله : تحريمها التكبير وتحليلها التسليم[١]، أو غير هذا الحديث من الأدلّة اللفظيّة فالحكم كما أفادا؛ ضرورة أنّ إطلاقه يشمل هذا المورد قطعاً ولا إجماع على لزوم الإزالة أو فوريّتها في مثل المقام.

وأمّا إذا كان دليل حرمة قطع العمل هو الإجماع فإن تمّ الإجماع ولم يناقش فيه كما ناقش فيه جماعة كثيرة وزعموا أن لا إجماع أصلاً، وبالجملة فإن تمّ الإجماع على حرمة قطع العمل فذاك وإلّا فكما لا إجماع على لزوم الإزالة في المقام كذلك لا إجماع على حرمة قطع العمل فيه بالخصوص، وحينئذ فمقتضى القاعدة التخيير بين إتمام الصلاة وقطعها وليس يتعيّن عليه الإتمام.

الأمر الثالث : أنّه لو كان الماء في آنية الذهب وكان الرجل محتاجاً إلى الوضوء والغسل فلا ريب في أنّه لو أخذ منه غرفة تكفيه لوضوئه أو غسله فوضوؤه أو غسله صحيح، وإن لم تكفه فهل يمكن تصحيح وضوئه بالأخذ في غرفات متعدّدة؟ الظاهر عدم صحّته؛ لكونه أيّ الوضوء موقوف على غرفات ثلاثة مثلاً فإذا اغترف غرفة بيده فبأيّ نيّة يريقها على وجهه؟ إذ لا يعقل الأمر بالوضوء والنهي عن مقدّمته وهي الغرفة الثانية والثالثة، وحينئذ فلا أمر بالوضوء كلّية. إلّا أنّه يمكن تصحيح الوضوء فيما لو فرض عدم انحصار الماء في خصوص هذا المذكور باعتبار القدرة في ظرف الغرفة الثانية، وعدم اعتبار القدرة حين الشروع في العمل، بل تكفي ولو كانت في أثنائه؛ لكون العقل لا يقتضي أكثر من ذلك. هذا كلّه لو كان الماء مباحاً.

أمّا لو كان مملوكاً له وغصبه صاحب الآنية فهل يجوز وضوؤه لكونه مالكاً، فبعموم السلطنة ترتفع حرمة الاستعمال في آنية الذهب؛ لكونه تخليصاً لماله

---

(١) الوسائل ٤ : ٧٥١، الباب الأوّل من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٠.

كما ذهب إليه الميرزا النائيني ﷺ[١]؟ الظاهر عدم جواز ذلك؛ لأنّ حرمة الاستعمال في آنية الذهب والفضّة لا ترتفع بقاعدة السلطنة، نعم لو أمكنه تفريغه بإناء آخر بتفريغ لا يُعدّ استعمالاً عرفاً وجب ذلك كما هو واضح.

الكلام في جريان الترتّب في الطوليّين وعدمه :

إذا كان الواجبان طوليّين وكان المكلّف غير قادر عليهما معاً كالقيام في صلاة الظهر أو العصر، فإن كانا متساويين بحسب الملاك فلابدّ من تقديم الأسبق زماناً؛ لعدم المسوّغ له شرعاً في ترك القيام في صلاة الظهر، وإذا أراد صلاة العصر فترك القيام فيها حينئذ لعجزه، وقد تقدّم الكلام في ذلك وعدلنا عن مثال الميرزا النائيني من القيام في الركعة الأُولى أو الثانية؛ لعدم صحته كما تقدّم ذلك.

وإن كان أحدهما أهمّ كشخص معه مقدار قليل من الماء، ودار أمره بين أن يصرفه في رفع عطش شخص يتضرّر لولا شربه وبين أن يبقيه إلى بعد ساعة يعلم أنّ زيداً يعطش فيها بحيث لو لم يشربه لمات فلا ريب في وجوب حفظه لزيد إلى بعد ساعة ليشربه؛ لأنّ حفظ زيد عن الموت أهمّ من دفع الضرر عن الأوّل، وهل وجوب الحفظ شرعي أو عقلي؟ تقدّم الكلام فيه وأنّه عقلي خلافاً للميرزا النائيني ﷺ[٢].

ثمّ إنّ هذا الشخص الذي يملك الماء لو علم من نفسه أنّه لا يعطيه لزيد بعد ساعة لعداوة بينه وبين زيد فهل يكون صرفه في رفع ضرر الآخر ـ الذي هو المهمّ ـ واجباً من باب الترتّب أم يختصّ الترتّب بالعرضيّين؟ ذهب الميرزا النائيني ﷺ[٣] إلى عدم

(١ و ٢) أجود التقريرات ٢ : ١٠٠.

(٣) انظر فوائد الأُصول ١ : ٣٧٦ و ٣٩٢.

جريان الترتّب في المقام؛ لأنّه إمّا أن يكون وجوب صرفه في رفع الضرر مشروطاً بعصيان الأمر الثاني بعد ذلك، وهو الشرط المتأخّر وقد بنى ﷺ على استحالة الشرط المتأخّر؛ لأنّ الشرط لابدّ أن يكون جزءاً للموضوع، ويستحيل فعليّة الحكم قبل وجود موضوعه.

أو يكون مشروطاً بالتعقّب بتركه وهو الشرط المقارن، وهو وإن كان ممكناً إلّا أنّه محتاج إلى دليل يدلّ على هذا الاشتراط، مضافاً إلى أنّ اشتراط المهمّ بترك الأهمّ في الدفعيين إنّما كان لتحقيق القدرة، وليس للعصيان المتأخّر ولا للتعقّب المقارن مدخليّة في تحقيق القدرة في المقام.

أو يكون مشروطاً بالعزم على العصيان وهو مستلزم لطلب الجمع بين الضدّين على ما أفاد ﷺ.

أو يكون مشروطاً بعصيان خطاب حفظ القدرة وهو غير معقول؛ لأنّ عصيانه إمّا بصرف الماء في المهمّ وهو لا يعقل كونه شرطاً لوجوب المهمّ للزوم طلب الحاصل، وإمّا بصرف الماء في غيره بإراقته مثلاً، ويستحيل أن يكون شرطاً للزوم تكليف المحال حينئذ؛ إذ بعد صرف الماء في غيره كيف يعقل صرف ذلك الماء فيه أيضاً؟ فلا يعقل الترتّب في ذلك.

أقول: إنّا نختار الشق الثاني وهو التعقّب. ودعوى عدم الدليل في مقام الإثبات فنقول: إنّ إمكانه كافٍ في وقوعه؛ ضرورة أنّ الأمر بصرف الماء لدفع الضرر مطلق، وحيث إنّ بقاء إطلاقه مع لزوم حفظ القدرة على رفع الموت عطشاً عن زيد مستحيل فيقتصر على رفع ما يرتفع به الاستحالة وهو رفع إطلاقه؛ لأنّ الضرورة تقدّر بقدرها، ولا مقتضي لرفع اليد عن أصل الخطاب مع ارتفاع الاستحالة برفع الإطلاق، وحينئذ فإمكانه مساوق لوقوعه؛ لجريان ملاك الترتّب الدفعي فيه عيناً، ولا ريب أنّ اعتبار العصيان إنّما كان في الترتّب السابق؛ لصحّة توجّه الأمر به

من المولى في هذا الحال، وهذا بعينه موجود في المقام فلا ضير في الالتزام بالترتّب فيه؛ لأنّ رفع اليد حينئذ عن ملاك المهمّ وتفويته بلا مقتضٍ، والمفروض أنّه ملاك ملزم لا مانع من الأمر به حال التعقّب الواقعي.

ولا يخفى أنّ في كلام الميرزا النائيني ﷺ مواقع للنظر تركنا التعرّض لها اعتماداً على ما في تعليقة سيّدنا الأُستاذ[1] مدّ الله في عمره وأيّام إفاداته الزاهرة.

الكلام في القسم الثاني من موارد الترتّب ما دار الأمر بين الواجب والحرام

قد ذكرنا أنّ الكلام في إمكان الترتّب واستحالته يقع في موارد ثلاثة: ما إذا دار الأمر بين واجبين، أو دار بين واجب وحرام، أو كان من باب اجتماع الأمر والنهي، وحيث انتهى الكلام فيما إذا دار الأمر بين واجبين، فيقع الكلام الآن في الثاني وهو:

ما إذا توقّف إتيان الواجب على مقدّمة محرّمة أو توقّف ترك الحرام على ترك واجب، مثلاً إذا كان إنقاذ الغريق موقوفاً على الاجتياز في الأرض المغصوبة فإن كان الواجب والحرام متساويين في الأهميّة فلا ترجيح لأحدهما على الآخر، وإن كان الواجب المتأخّر أهمّ كما في إنقاذ الغريق فإنّه أهمّ من الغصب بالاجتياز فلا ريب في سقوط تحريم الاجتياز حينئذ ليصل المولى إلى غرضه الأهمّ.

إلّا أنّ الكلام في أنّه لو عصى الواجب ولم ينقذ الغريق فهل يسقط التحريم أم لا؟ فيكون التحريم مشروطاً بعصيان الواجب الأهمّ وهو الترتّب أم لا يكون هنا تحريم وهو القول بعدم الترتّب؟ الظاهر عدم جريان الترتّب في المقام لا لكون العصيان بعدُ يكون من قبيل الشرط المتأخّر ولا دليل عليه لوجود الدليل عليه كما عرفت بإطلاق دليله، بل لكون الترتّب حينئذ اجتماع ضدّين.

---

(١) انظر المحاضرات ٣: ٣٤٤.

بيان ذلك: أنّا إن قلنا بأنّ الواجب من المقدّمة هو خصوص الموصلة ـ أي التوأماة مع الإيصال ـ فغير الموصلة لا وجوب لها، فهي باقية على تحريمها السابق من غير حاجة إلى الترتّب، وأمّا إن قلنا بأنّ مقدّمة الواجب واجبة مطلقاً فالقول بكون التحريم مشروطاً بالعصيان التزام بجمع حكمين متضادّين، ضرورة كون المفروض فعليّة وجوب الإنقاذ فمقدّمته وهو الاجتياز واجب، والمفروض أيضاً حصول شرط التحريم وهو العصيان فيكون محرّماً، فيكون الاجتياز واجباً وحراماً في آنٍ واحد فيكون محالاً، ومحاليّته ليس لكونه طلباً للجمع بين الضدّين، بل لكونه جمعاً بين الضدّين المستحيل لاستحالة مبدئه ومنتهاه، فإنّ الشوق إلى ذي المقدّمة شوق إلى المقدّمة وكراهتها لكونها محرّمة أيضاً متحقّق، وكذا من حيث المنتهى أيضاً لعدم القدرة.

وقد دفع الميرزا النائيني ﷺ هذا الإيراد بدعوى: أنّ الحكمين مختلفان بحسب الرتبة، وحينئذ فليس في المقام اجتماع؛ لأنّ اجتماع الضدّين يعتبر فيه اجتماع الوحدات الثمانية، وأضاف بعض المحقّقين إليها الرتبة، فما لم يكن بينهما اتّحاد بحسب الرتبة لا اجتماع أصلاً.

بيان اختلاف الرتبة: أنّ الوجوب بالإضافة إلى ذي المقدّمة نفسه ليس مقيّداً بوجوده؛ لاستلزامه طلب الحاصل، وليس مقيّداً بعدمه لاستلزامه طلب المحال. فليس مطلقاً بالإضافة إليهما أيضاً؛ لأنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق فهو مهمل، وإن كان الوجوب محفوظاً في جميع الصور المذكورة فهو يقتضي إتيان متعلّقه وهدم عصيانه، وكذا وجوب المقدّمة إنّما تقتضي إتيان ذي المقدّمة؛ لعدم كونها مقصودة بالذات. وحينئذ فوجوب المقدّمة يكون كوجوب ذي المقدّمة أيضاً من حيث الإهمال بالإضافة إلى هذه التقارير، والتحريم لدخول الأرض المغصوبة مثلاً إنّما هو على تقدير عصيان أمر ذي المقدّمة فقد أُخذ في التحريم هدم موضوع الوجوب فهو متأخّر عنه رتبة فلا اجتماع[1].

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ١١١.

أقول يرد عليه :

أوّلاً : أنّ اختلاف الرتبة لو سلّم فهو لا يوجب جواز اجتماع الضدّين في الخارج كالمثلين، فلو فرض أنّ بياضاً كان علّة لبياض آخر فإنّه مع ذلك لا يمكن أن يكون ذلك الجسم محلّاً لبياضين ومتّصفاً بهما معاً.

وثانياً : أنّ الرتبة ليست مختلفة؛ لأنّ اختلاف الرتبة كان مبنيّاً على أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق، وقد بيّنّا بطلانه غير مرّة وأثبتنا أنّ استحالة التقييد تستلزم ضروريّة الإطلاق؛ لاستحالة الإهمال في الواقع. وحينئذ فلا مانع من قول المولى : «إنّ إنقاذ الغريق عليك واجب أنقذت أم لا» ففي صورة عدم الإنقاذ يجتمع الحكمان في رتبة واحدة.

وثالثاً : أنّ المقدّمة إنّما تقتضي إتيان متعلّقها وهدم عصيان نفس المتعلّق؛ إذ كلّ أمر إنّما يدعو إلى متعلّقه في الخارج لا إلى متعلّق غيره، فليس الوجوب الغيري في رتبة الوجوب النفسي من حيث اقتضاء الوجوب الغيري تحقّق الواجب النفسي. وحينئذٍ الترتّب في وجوب المقدّمة على تقدير كونها واجبة مطلقاً إنّما تتبع ذا المقدّمة على تقدير الإهمال كما ادّعاه ﷺ بالإضافة إلى عصيان ذي المقدّمة المتأخّر بنحو يكون العصيان شرطاً متأخّراً، فالوجوب لذي المقدّمة قبل تحقّق العصيان المتأخّر حاصل لعدم سقوطه إلّا بعد تحقّق العصيان والحرمة أيضاً فعليّة لفرض كون شرطها حاصلاً في ظرفه، فاجتمع الحكمان الفعليّان.

وبالجملة : فلو كان محذور هذا القسم من أقسام التزاحم هو طلب الضدّين، فالجواب عنه بمنع ذلك وأنّ تقدير العصيان رافع لذلك كما مرّ، إلّا أنّ المحذور في الحقيقة نفس الجمع بين الضدّين ولا يرتفع بما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1]. فعلى القول بوجوب مطلق المقدّمة لابدّ من القول بكون الدخول في الأرض المغصوبة

---

(١) أجود التقريرات ٢ : ١٠٦ ـ ١١٥.

حيث يكون إنقاذ الغريق متوقّفاً عليها مباحاً وإن لم يرد هو إنقاذ الغريق كما اختاره صاحب الكفاية ﷺ[١].

ومن هذا الكلام يظهر الكلام فيما لو توقّف الواجب الأهمّ على ترك واجب آخر فإنّ عين الكلام فيه جارٍ وإنّ غير الأهمّ يرتفع وجوبه ويكون فعله محرّماً؛ لأنّه مفوّت للأهمّ إلى آخر الكلام المزبور. هذا تمام الكلام في القسم الثاني من أقسام التزاحم، وقد عرفت عدم جريان الترتّب فيه، فافهم.

القسم الثالث من أقسام التزاحم : وهو باب اجتماع الأمر والنهي

فلو لم يكن هناك مندوحة أصلاً وقدّم النهي، فلو عصى ذلك النهي فهل يمكن حينئذ أن يأتي بالمأمور به من باب الترتّب بنحو يكون الأمر به مشروطاً بعصيان النهي أم لا يمكن ذلك؟ مثلاً إذا نهي عن الغصب وأُمر بالصلاة فلو قدّم النهي فالعمل منهيّ عنه ولكن هل يمكن أن يؤمر بالصلاة مشروطاً بعصيان نهي الغصب أم لا يمكن؟ ذهب الميرزا النائيني ﷺ إلى استحالة الترتّب؛ لأنّ العصيان لنهي الغصب إمّا أن يكون بالغصب بنفس الصلاة أو بغيرها من الأفعال، ويستحيل جعلهما شرطاً للصلاة، لرجوع الأوّل إلى قولك: «إن صلّيت فصلِّ» وهو طلب الحاصل، والثاني إلى قولك: «إن لم تصلِّ فصلِّ»، وهو طلب المحال[٢].

أقول: إنّ باب اجتماع الأمر والنهي إن قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي لوحدة المتعلّق أو لسريان الأمر من متعلّقه إلى متعلّق الثاني وبالعكس فليس من باب التزاحم وإنّما هو داخل في باب التعارض؛ إذ المفروض أنّ جعل الأمر والنهي فيهما محال قطعاً فليس الامتناع لعدم المقدوريّة فلا يتصوّر فيه الترتّب كما ذكره

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٢) أجود التقريرات ٢: ١١٤ ـ ١١٥.

النائيني ﷺ. وإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي لفرض كون التركيب بينهما انضماميّاً ولا يسري متعلّق الأمر إلى متعلّق النهي ولا العكس فحينئذ نقول : إن كان حرمة الغصب أهمّ من وجوب الصلاة والمفروض أنّه لا يقدر أن يترك الغصب؛ لأنّه حينئذ يترك الصلاة، ولا يقدر أن يصلّي؛ لأنّه حينئذ يغصب، فإذا فرض حرمة الغصب أهمّ فتكون أولى بالمراعاة، لكن لو عصى وغصب لا مانع حينئذ من القول بوجود أمر بالصلاة مشروطة بالغصب. وما ذكره النائيني ﷺ غير وارد؛ لأنّ الغصب ليس بالصلاة لفرض كونه أمراً آخر مبايناً لها لكنّه ملازم لها، فدعوى لزوم طلب الحاصل حينئذ لا وجه له أصلاً. نعم لو بنينا على الامتناع صحّ ما ذكره ﷺ.

في أمر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط

هل يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط أم لا يجوز؟ والكلام يقع في مقامين: أحدهما: مقام الإنشاء المعبّر عنه في لسان الميرزا النائيني ﷺ بمقام الجعل. الثاني: في مقام الفعليّة المعبّر عنها في لسانه بمقام المجعول[1].

أمّا انتفاء شرط الإنشاء فلا مدخليّة للعلم والجهل به، بل متى فقد أحد شرائط الإنشاء ـ من وجود المنشئ أو إرادته ـ فقد الإنشاء والجعل قطعاً.

وأمّا انتفاء شرائط الفعليّة فتارة يكون انتفاء شرائط الفعليّة مستنداً إلى جعل هذا الحكم كما إذا ورد مثلاً ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[2] فكان ورود هذا القانون مانعاً من أن يقتل أحد أحداً فمثل انتفاء مثل هذا الشرط أعني الموضوع، إذ كلّ شرط يرجع إلى كونه موضوعاً، وكلّ موضوع يرجع إلى كونه شرطاً لا يمنع من جعل الحكم. وإن كان انتفاء الشرط ـ يعني الموضوع ـ أمراً غير مستند إلى جعل نفس الحكم كان جعل الحكم حينئذ لغواً من حيث متعلّقه. نعم قد يجعل مثل هذا الحكم للاختبار والامتحان كما في الموالي العرفيّة، وقد عرفت غير مرّة أنّ الاختبار والامتحان ليس من جعل الحكم، فافهم.

---

(١) انظر أجود التقريرات ١ : ١٥٨.

(٢) البقرة : ١٧٩.

في أنّ الأمر متعلّق بالطبائع أو بالأفراد؟

وقبل الخوض في ذلك لابدّ من ذكر المباني لهذا النزاع ليعلم معنى النزاع ونقطة الخلاف فإنّهم متّفقون على أنّ الطبائع من حيث هي لا تصلح أن تكون متعلّقة للطلب؛ لأنّ الطبائع من حيث هي ليست إلّا هي. وكما أنّهم متّفقون أيضاً على أنّ مفاد الأمر طلب الإيجاد وأنّ الأمر لا يتوجّه نحو الطبيعة الموجودة؛ لأنّه طلب الحاصل. فإذا عرفنا هذين الاتّفاقين فيقع الكلام في مباني هذا النزاع:

فنقول: يمكن أن يكون مبنى هذا النزاع هو أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بوجود الأفراد أو أنّه ليس موجوداً وإنّما الموجود في الأفراد الخارجيّة حصص منه، فبناءً على وجود الكلّي الطبيعي في الخارج بدليل صحّة حمله على الفرد المستدعية للاتّحاد بحسب الوجود؛ لعدم الاتّحاد المفهوميّ بينهما فالأمر على ظاهره من كونه متعلّقاً بالطبيعة؛ ضرورة أنّ مفاد الهيئة ولو التزاماً طلب الوجود ومفاد المادّة الطبيعة. وبناءً على عدم وجود الكلّي الطبيعي في الخارج يعدل عن ظاهر الخطاب بهذه القرينة وهي استحالة وجود الطبيعة ويقال بأنّ المطلوب هو الفرد، وإنّما عبّر بالطبيعة للاقتصار ولبيان أن لا خصوصيّة لفرد من الأفراد. وهذا المبنى مبنىً حسن.

ويمكن أن يكون مبنى المسألة ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ: من أنّه بناءً على أنّ الطبيعة موجودة بوجود الأفراد فهل التشخّص في مرتبة سابقة على الوجود اعتماداً على أنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد أو أنّ تشخّصه بنفس الوجود، فعلى الأوّل لابدّ من كون الأمر متعلّقاً بالأفراد، وعلى الثاني لابدّ من تعلّقه بالطبائع[1]، وبما أنّه اختار أنّ التشخّص بنفس الوجود اختار تعلّق الأمر بالطبائع.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٠٧.

أقول: لا أظنّ أحداً يختار أنّ التشخّص سابق على الوجود، لوضوح بطلانه فكيف يكون مبنى لهذه المسألة التي قام النزاع فيها على قدم وساق؟ فليس هذا مبنى لهذه المسألة.

ويمكن أن يكون مبنى هذه المسألة ما تقدّم في مبحث الضدّ: من أنّ اللوازم بحسب الوجود لشيء يلزم أن تكون محكومة بحكمه أم اللازم أن لا تكون محكومة بخلاف حكمه؟ فعلى الأوّل فالأمر متعلّق بالأفراد، وعلى الثاني بالطبائع.

بيان ذلك: أنّ الموجود في الخارج لابدّ من أن يتشخّص ويحصل في ضمن مشخّصات ـ من زمان أو مكان أو غيرها ـ وهذه يعبّر عنها بالعوارض مسامحة، وإلّا فهي كلّيات أيضاً إلّا أنّها على البدل. فإن قلنا بأن الأمر بالشيء أمر بلوازمه فالأمر متعلّق بالفرد، وإن لم نقل بذلك بل قلنا بأنّ الأمر بالشيء لا يكون أمراً بلوازمه بل يلزم أن لا تحكم اللوازم بخلاف حكمه فالأمر متعلّق بالطبايع. وهذا المبنى الأخير أقرب المباني لهذه المسألة، وسيأتي بيان ثمرة هذه المسألة في مبحث اجتماع الأمر والنهي، فافهم وتأمّل.

وكيف كان، فالظاهر أنّ الأمر متعلّق بالطبائع دون الأفراد؛ لأنّ الأمر مشتمل على مادّة مفادها الطبيعة، وهيئة مفادها الطلب بالالتزام، ولا مقتضى للعدول عن ظاهر الأمر.

في أنّ نسخ الوجوب مقتض للجواز أم لا؟

هل لدليل الناسخ أو المنسوخ أو هما معاً دلالة على بقاء الجواز أم لا؟ والكلام يقع في مقامين:

أحدهما: دلالة الأدلّة الاجتهاديّة.

الثاني: دلالة الأُصول العمليّة.

أمّا الكلام في الأوّل فنقول:

أمّا دليل الحكم المنسوخ وحده فلا يقتضي أكثر من إثبات الوجوب، وأمّا أنّه ما يخلفه من الحكم عند ارتفاعه فلا يدلّ عليه.

وأمّا دليل الناسخ وحده فلا يدلّ على أكثر من رفع الحكم الذي هو الوجوب، ولا يدلّ على أكثر من ذلك.

وأمّا مجموع الناسخ والمنسوخ فقد يقال بدلالتهما، بدعوى أنّ الدليل الدالّ على الوجوب دلّ على أُمور ثلاثة:

أحدها الإباحة، الثاني الرجحان، الثالث الإلزام، ودليل الناسخ يحتمل أن يرفع الجميع فلابدّ من القول بالتحريم، وقد يرفع خصوص الإلزام فيبقى الاستحباب، كما قد يرفع الإلزام والرجحان فتبقى الإباحة بالمعنى الأخصّ فالقدر المتيقّن من رفع الناسخ هو رفع الإلزام فيبقى الاستحباب.

وفيه أوّلاً: أنّ الأحكام ليست من سنخ الجواهر ولا الأعراض، وإنّما هي اعتبارات محضة فكيف تكون مركّبة من أُمور مع كونها اعتبارات؟ وهذه الاعتبارات أُمور بسيطة متباينة بعضها يباين بعضاً، فالوجوب مباين للاستحباب، وهما مباينان للإباحة وهكذا، وحينئذ فإذا ارتفع الوجوب الذي هو أمر بسيط اعتباري فما هو الدليل على ثبوت الإباحة بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ؟

وثانياً: أنّا قد ذكرنا أيضاً أنّ المدلول بالدلالة الالتزامية تابع للدلالة المطابقيّة في الثبوت والسقوط، فإذا كان المدلول المطابقي قد نسخ وهو الوجوب فكيف يبقى المدلول الالتزامي؟ وقد مرّ الكلام في ذلك مفصّلاً.

فتلخّص أنّ الأدلّة الاجتهاديّة لا تقتضي ثبوت الإباحة بعد نسخ الوجوب لا بالمعنى الأخصّ ولا بالمعنى الأعمّ.

فيبقى الكلام في جريان الأُصول في إثبات الإباحة، فإنّه قد يقال: إنّ الإباحة كانت قبل نسخ الوجوب فتستصحب. والظاهر عدم جريان الاستصحاب إلّا على القول بجريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي فإنّ الإباحة السابقة كانت في ضمن الوجوب وقد ارتفعت بارتفاعه، وهذه الإباحة على تقدير تحقّقها فهي فرد آخر في ضمن حكم آخر، وليست الأحكام من قبيل مراتب السواد والبياض المستتبعة لعدّ الباقي من مراتب السابق وأنّه هو هو عرفاً.

في الواجب التخييري

وقد وقع الكلام في تصويره بعد الفراغ عن تحقّقه ـ كما في خصال الكفّارة ومواطن التخيير في قصر الصلاة ـ فذهب جمع إلى أنّه كيف يكون الواجب التخييري واجباً مع جواز تركه، فذهبوا إلى أنّ الواجب هو خصوص ما يختاره المكلّف، وقد ذكر في المعالم تبرّي كلّ من هذا القول ونسبته له إلى خصمه[١] وهذا كافٍ في بطلانه، مضافاً إلى أنّه في صورة العصيان أيّ واجب ترك مضافاً إلى كونه خلاف واقع الواجب التخييري بحسب مرتكزاتنا وظهور الأدلّة.

وذهب جماعة إلى أنّ الواجب أحدهما[٢]، وآخرون إلى أنّه واحد على البدل[٣].

وفصّل صاحب الكفاية ﷺ فحكم بوجوب الجامع حيث يكون هناك غرض واحد مترتّب على أحد أُمور؛ لأنّ وحدة الغرض كاشفة عن وحدة الواجب؛ لاستحالة صدور الواحد من المتعدّد لاعتبار نحو من السنخيّة بين العلّة والمعلول. وإن كان هناك غرضان في شيئين إلّا أنّ بينهما تمانعاً بحسب الوجود فالوجوب متوجّه نحو أحدهما على البدل وأنّه سنخ وجوب يقتضي إتيان متعلّقه أو تركه إلى بدله لا مطلقاً، ويكون التخيير بينهما شرعيّاً في الأخير، بخلاف الأوّل فالتخيير فيه عقلي إذ الواجب هو الجامع[٤].

ولا يخفى أنّه لا يمكن المساعدة على ما ذكره من كلا الشقّين:

أمّا الأوّل: فلأنّا لو سلّمنا استحالة صدور الواحد من المتعدّد فإنّما نسلّم في الواحد الشخصي، وأمّا الواحد بالنوع فلا، ونعني بالواحد بالنوع ما كان يجمعه نوع واحد، فلا مانع من أن يستند الواحد بالنوع إلى متعدّد. وليس ما ذكر برهاناً على الاستحالة

---

(١) انظر المعالم: ٧٢.

(٢) انظر هداية المسترشدين ٢: ٢٨٨، ومفاتيح الأُصول: ٣٠٩.

(٣) انظر هداية المسترشدين ٢: ٢٩٣.

(٤) انظر كفاية الأُصول: ١٧٤.

ـ من لزوم السنخيّة بين العلّة والمعلول ـ شاملاً له أصلاً، فإنّ من طلب حرارة بدنه يمكن أن تحقّق بمقابلة الشمس وبمواجهة النار وبشرب الشاي وبالحركة السريعة وبالغضب وبمقابلة القوّة الكهربائيّة وبالسرور الكثير وبلبس الصوف وغير ذلك، فإنّ الواحد مستند إلى جميع هذه، وليس هذا إلّا لأنّ الوحدة بالنوع والسنخيّة حاصلة بين كلّ سبب وفرد من أفراد حرارة الجسم، وإلّا فأيّ جامع هو ماهوي بين هذه الأُمور المذكورة؟ وكيف يعقل الجامع الماهوي بين الجوهر كالنار والعرض كالحركة مثلاً؟

وثانياً: أنّ مثل هذا الجامع الذي لا يدركه عامّة الناس غير قابل لأن يوجّه الوجوب نحوه؛ لأنّ الوجوب إنّما يتوجّه نحو المفاهيم التي يفهمها العرف.

وأمّا الشقّ الثاني: فكون غرضين متعاندين بحسب ذاتيهما بحيث مع استيفاء أحدهما لا يمكن استيفاء الآخر أنياب أغوال لا واقع له وإنّما هو صرف تصوّر لا واقع له ولا حقيقة، [هذا أوّلاً].

وثانياً: إن فرضناهما متنافيين حيث يقعان متعاقبين فيجب على المولى إيجاب إتيانهما عرضاً حيث يمكن محافظة على الغرضين معاً، وإن فرضناهما متنافيين مطلقاً حتّى عرضاً فلازمه عدم حصول واحد من الغرضين لو أتى بهما معاً؛ لأنّ تنافيهما يوجب عدم تحقّقهما في الخارج حيث يوجد السببان معاً، وممّا لا ريب فيه أنّ الواجبات التخييريّة ممّا تسقط لو أتى بخصلتين دفعة واحدة، فليس ما ذكره منطبقاً على الواجبات التخييريّة التي عندنا.

وذهب الميرزا النائيني ﷺ إلى أنّ الواجب التخييري هو ما توجّه الوجوب فيه إلى واقع أحدهما، وذكر أنّ الإرادة التكوينيّة تفترق عن الإرادة التشريعيّة باشتراط كون متعلّقها شخصيّاً بخلاف التشريعيّة فإنّها تتعلّق بالكليّات غالباً وأيضاً تفترق بهذا وهو أنّها ـ أي التكوينيّة ـ لابدّ أن تتعلّق بمشخّص، والتشريعيّة تتعلّق بفرد مردّد في الواقع[1].

---

(١) انظر أجود التقريرات ١ : ٢٦٦.

أقول : إن رجع هذا القول إلى القول الأوّل وهو كون الواجب معيّناً عند الله غير معيّن عندنا فجوابه جوابه، وإلّا فلا يعقل أن يتعلّق الوجوب بأمر ليس له تحقّق في الواقع أصلاً، فإنّ واقع أحدهما ليس له وجود أصلاً.

وذهب بعض المحقّقين ـ قدّس سرّه ـ إلى أنّ الواجب التخييري هو أن يكون في كلّ من الواجبين ملاك ملزم، إلّا أنّ الله تعالى إرفاقاً بعبده يسقط عنه وجوب الثاني عند إتيانه بالأوّل[1].

وفيه أوّلاً : أنّ الواجب التخييري ليس أمراً مبهم الحقيقة، بل هو أمر نعرفه بوجداننا عند أمرنا بشيئين على سبيل التخيير فإنّا لا نرى أنفسنا قد أوجبنا وجوبين نسقط الثاني على تقدير الإتيان بالأوّل إرفاقاً بالمأمور.

وثانياً : أنّ لازم ذلك هو أنّه لو تركهما معاً لاستحقّ عقابين لتفويته لملاكين ملزمين على هذا، ولا يلتزم به هذا المحقّق.

فالتحقيق في الجواب أن يقال : إنّ الواجب التخييري يمكن أن يكون بنحو تكون هناك مصلحة في الجامع بين هذه الخصال المذكورة في لسان الشارع المقدّس، ويمكن أن يكون الواجب هو ذلك الجامع، وهو في هذه المقامات مفهوم «أحدها» الذي هو من المفاهيم الانتزاعيّة المنطبقة على أيّ الخصال الموجودة في الخارج.

لا يقال : إنّ مفهوم أحدها لا يمكن أن يتوجّه التكليف ويتعلّق الاعتبار بها.

فإنّه يقال : إنّ هذا المفهوم قابل لتعلّق الصفات الحقيقيّة به مثل تعلّق العلم الإجمالي في أطراف العلم الإجمالي فإنّ المعلوم الإجمالي هو مفهوم أحدها، وكذا يتعلّق الشوق مثلاً بأحد الطعامين من غير مرجّح له على عدله، وكذا نعلم عدالة أحد الرجلين وغيرها من الأمثلة، فإذا تعلّق الصفات الحقيقيّة بهذه المفاهيم

---

(١) انظر نهاية الدراية ٢ : ٢٧١.

فلا مانع من جواز تعلّق الوجوب بمفهوم «أحدها» وهو كلّي انتزاعي يتعلّق به الوجوب، ووجوده في الخارج بوجود أفراده. فالظاهر أنّ الواجب التخييري ليس إلّا وجوب الجامع المنطبق على كلّ واحد من الأفراد، ويكون التخيير بين الأفراد عقليّاً.

والفرق بين التخيير الذي اصطلح عليه الأصحاب أنّه شرعي ـ كما في المقام ـ والذي اصطلحوا عليه أنّه عقلي هو: أنّه إن عبّر عنه بلفظ بسيط كالصلاة مثلاً فالتخيير عقلي، وإن عبّر عنه في لسان الشارع بألفاظ كالخصال في الكفّارة كان تخييراً شرعيّاً من غير فرق بينهما في الأثر أصلاً، فافهم. كما أنّه يمكن الفرق بأنّ التخيير العقلي ما يكون تطبيق أفراده بنظر العقل وهنا بيان الأفراد إلى الشارع ثمّ بعد بيان الأفراد ينتزع الجامع بينها، وهذا هو حقيقة الواجب التخييري بحيث ليس له حقيقة غيرها فإنّا إذا راجعنا أنفسنا لا نجد غير ذلك في أوامرنا العرفيّة.

ودعوى: أنّ هذه الخصال في الكفّارة لا جامع بينها بل لا يتصوّر. مدفوعة بأنّ هذا إنّما يخلّ بالجامع الحقيقي لا الانتزاعي.

بقي الكلام في أنّه هل يمكن التخيير بين الأقلّ والأكثر أم لا يمكن فلابدّ من حمل الأقلّ على الوجوب والأكثر على الاستحباب؟ يعني على استحباب الزيادة.

فنقول: إنّ الأقلّ والأكثر يختلف: فقد يكون الأكثر بنفسه وجوداً واحداً والأقلّ وجوداً واحداً أيضاً بحيث ليس الأقلّ في ضمن الأكثر بل هما وجودان أحدهما أقلّ من الآخر، كما في الخطّ الطويل بمقدار شبر والخطّ القصير بمقدار نصف شبر، فإنّه لو أمر المولى برسم واحد من خطّين أحدهما بقدر شبر والآخر بمقدار نصفه فهذا لا ريب في صحّته وإمكانه، لكنّه في الحقيقة تخيير بين المتباينين؛ لأنّ القصير له وجود آخر ليس في ضمن الأكثر.

وقد يكون الأقلّ له وجود مستقلّ في ضمن الأكثر إلّا أنّ لسان الدليل الدالّ على وجوب أحدهما اعتبر الأقلّ بشرط عدم الزيادة والأكثر بشرط الزيادة، وهـذا أيضاً ممكن وواقع، كما في التخيير بين القصر والإتمام في مواطن التـخيير، ولكـنّه أيضاً تخيير بين المتباينين، فإنّ «شرط لا» و«شرط شيء» متباينان.

وقد لا يكون الأقلّ محدّداً بحدّ بل كان «لا بشرط» من حيث الزيادة وعدمها فهل يمكن التخيير فيه بين الأقلّ والأكثر أم لا يمكن ذلك؟ الظاهر استحالته فـإنّ الأقلّ بمجرّد وجوده في ضمن الأكثر سقط الأمر به لحصول الغرض فسقط الوجوب التخييري، فإنّ سقوط الأمر بحصول متعلّقه ليس اختياريّاً أصلاً، بل مـتى تحـقّق متعلّقه سقط الأمر لتحقّق الامتثال حينئذ.

فدعوى بقاء الأمر حتّى يؤتى بالأكثر كما في الكفاية[1] إن رجع إلى المـتباينين فهو، وإلّا فلا نعقله أصلاً.

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ١٧٥ ـ ١٧٦.

في الوجوب الكفائي وتصويره

كما ذكرنا في الفصل السابق أنّ ملاك الحكم والتكليف قد يكون متعلّقاً بشيء معيّن يكون التخيير بين أفراده عقليّاً، وقد يكون متعلّقاً بشيء يحصل بأحد اُمور فيؤمر بالجامع ويكون التخيير شرعيّاً بين أفراد الجامع الانتزاعي، فيسمّى الأوّل بالواجب التعييني، والثاني بالواجب التخييري.

كذلك قد تقوم المصلحة بصدور فعل من كلّ فرد فرد من المكلّفين، وتكون المصلحة في أن يعمل كلّ واحد من المكلّفين هذا العمل بنحو تكون المصالح متماثلة، وقد اصطلح على ذلك بقيام المصلحة بمطلق الوجود أينما سرى.

وقد تكون المصلحة قائمة بصدور هذا الفعل من مكلّف بنحو صرف الوجود بلا أن يكون هناك غرض وخصوصيّة بمكلّف خاصّ. فالأوّل يسمّى بالوجوب العيني، والثاني يسمّى بالكفائي.

ومن هنا ظهر أنّ الواجب الكفائي لو تركه جميع المكلّفين لكانوا جميعاً مستحقّين للعقاب؛ لأنّ كلّ فرد منهم قد توجّه التكليف إليه بما أنّه فرد من أفراد المكلّفين وقد ترك. ولو أتى به أحدهم كان ممتثلاً، وحينئذ يسقط الوجوب عن الجميع وإن لم يستحقّ الثواب غير ذلك الممتثل، وهذا بحسب الظاهر واضح.

وقد أنكر بعضهم الواجب الكفائي وزعم أنّ كلّ ما يتصوّر أنّه من قبيل الواجب الكفائي فهو واجب عيني غير أنّه مشروط بترك بقيّة المكلّفين له[1].

وقد ارتضاه ثبوتاً الميرزا النائيني ﷺ إلّا أنّه زعم أنّ الأدلّة في مقام الإثبات

---

(١) انظر هداية المسترشدين ٢ : ٣٧٢، فإنّه استظهره من الأصحاب وقال : بل المحكيّ عنهم في ذلك .....

لا تساعد عليه؛ لأنّ الغرض الواحد لا يستدعي أكثر من إيجاب واحد[١].

والظاهر عدم تماميّته ثبوتاً أيضاً؛ لأنّ الواجب الكفائي يكون على نحوين:

أحدهما: ما لا يمكن صدوره إلّا من واحد كأكل لقمة واحدة، وهذا لا يرد على أخذه واجباً مشروطاً إلّا ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ.

الثاني: ما يكون قابلاً للصدور من متعدّد كالصلاة على الميّت، وفي مثله يكون المانع ثبوتيّاً أيضاً؛ لأنّه لو كان من قبيل الواجب المشروط بالترك فهل الترك آناً ما بحيث يسع الفعل شرط؟ فهذا يقتضي الوجوب على جميع المكلّفين إذا ترك زماناً يسع فعله لوجود شرطه حينئذ، فلو لم يأتِ به بعضهم عوقب وإن أتى به الباقون لتركه الواجب، وإن كان مشروطاً بالترك في جميع الوقت فهذا يقتضي أنّه لو أتى به المكلّفون دفعة واحدة أن لا يكونوا ممتثلين، بل أن لا يكون العمل واجباً عليهم؛ لعدم حصول شرطه، ولا يمكن الالتزام بهذه الأُمور في الواجبات الكفائيّة فليس من قبيل الواجب المشروط. نعم يبقى احتمال أن يكون مشروطاً بأن لا يسبق بفعله، وقد زعم الأُستاذ أنّ هذا لا يخلو عن تعسّف، فتأمّل.

[فرع]:

بقي الكلام في فرع ذكر في المقام بمناسبة الواجب المشروط وهو أنّه لو أُبيح ماء لشخصين لا يكفي الماء إلّا أحدهما لرفع حدثه وكانا محدثين، فهل يتيمّمان معاً أو يتوضّأ أحدهما؟ الظاهر أنّ وجوب الوضوء به على أحدهما مشروط بعدم مزاحمة الآخر له، فلو سبقه وجب عليه الوضوء، فالوجوب هنا مشروط بعدم المزاحمة. وهذا واضح إلّا أنّ الكلام في أنّهما لو كانا متيمّمين لفقد الماء ثمّ أُبيح لهما ذلك الماء فهل ينتقض تيمّمهما معاً لصدق الوجدان بالإضافة إلى

---

(١) انظر أجود التقريرات ١: ٢٧١.

كلّ منهما؟ زعم الميرزا النائيني ﷺ ذلك بدعوى كون كلّ منهما واجداً، وقد علّق الانتقاض بالوجدان المتحقّق في المقام في قوله ﷺ: ما لم يحدث أو يجد ماءً[١]، وإنّ بطلان الوضوء ليس فيه تزاحم وإنّما التزاحم في الحكم وهو وجوب الوضوء ففيه يتحقّق التزاحم[٢].

أقول: لا يخفى أنّ مفاد قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾[٣] يستفاد منه أنّ القادر على استعمال الماء يجب عليه الوضوء ويبطل تيمّمه، وأمّا غير القادر فيجب عليه التيمّم، وحينئذ فالمتيمّمان إذا كان كلّ منهما إذا أراد استعمال الماء لا يمنعه الآخر وكذلك الثاني. فكلّ منهما قادر على استعمال الماء وأهملا؛ إذ إنّ كلاًّ منهما على البدل قادر على استعمال الماء بغير مانع؛ إذ المفروض أنّ الثاني لا يزاحمه. فلو مضت عليهما مدّة يمكنهما فيها الوضوء، وهما على هذا الحال فقد انتقض تيمّمهما ووجب الوضوء عليهما بدلاً، فإذا استعمل بعد ذلك أحدهما الماء انعدم موضوع الماء للآخر فيجب عليه التيمّم ثانياً؛ لأنّ تيمّمه السابق قد انتقض بالقدرة.

وإن كانا متزاحمين على استعمال الماء بحيث إنّ كلاًّ منهما مزاحم للآخر فلو غلب أحدهما ـ لقوّته مثلاً ـ انتقض تيمّمه فيجب عليه الوضوء لوجدانه الماء حينئذ، ويبقى تيمّم الثاني لانكشاف عدم كونه واجداً من أوّل الأمر، وإنّما كان تخيّل وجدانٍ. فانكشف أنّ بطلان التيمّم ملازم لوجوب الوضوء وبقاء التيمّم مساوق لعدم وجوب الوضوء وإنّهما لا يفترقان، هذا تمام الكلام في الفرع.

---

(١) الوسائل ٢ : ٩٩٠، الباب ٢٠ من أبواب التيمّم.

(٢) انظر أجود التقريرات ١ : ٢٧٤.

(٣) النساء : ٤٣، والمائدة : ٦.

في الواجب الموسّع والمضيّق

الواجب قد يكون مؤقّتاً، وقد لا يكون مؤقّتاً. فغير المؤقّت قد يكون فوريّاً كقضاء الدين مع المطالبة والإمكان، وقد لا يكون فوريّاً كما في صلاة القضاء على ما هو المشهور والمنصور من كونه موسّعاً.

والمؤقّت قد يكون مضيّقاً كصوم شهر رمضان، وقد يكون موسّعاً كالصلاة اليوميّة.

وكلّ هذه الأقسام واقعة في الشريعة المقدّسة قطعاً، وإنّما الكلام في تصوير وقوعها مع ما يرد عليها من الإشكال.

أمّا الإشكال في المضيّق فلأنّ الامتثال إنّما يكون بعد التكليف والعلم به والتصوّر له والانبعاث نحوه، فالامتثال متأخّر بمراتب عن التكليف فلابدّ من كون التكليف في زمن الواجب، فلابدّ من كونه أوسع من الفعل لتتحقّق هذه المراتب فيمتثل.

والجواب أنّا قد ذكرنا أنّ تأخّر الامتثال عن البعث والتكليف إنّما هو تأخّر طبعي ولا يلزم فيه التأخّر بحسب الزمان أصلاً، وثانياً أنّه يمكن أن يكون بنحو الوجوب المعلّق أو المشروط بالوقت مثلاً أو غير ذلك بحسب اختلاف الموارد.

وأمّا الإشكال في الموسّع فهو ما قدّمناه: من أنّ الواجب هو ما لا يجوز تركه، وإذا كان موسّعاً فقد رخّص في تركه، وهذا الإيراد أيضاً وارد في الأفراد العرضيّة، فمن وجب عليه الصلاة إذا ترك الصلاة في المسجد وصلّى في بيته فقد ترك الواجب أيضاً.

والجواب أنّ الوجوب إنّما تعلّق بالطبيعة من دون خصوصيّة في الأفراد، فهو بترك الفرد العرضي لم يترك الطبيعة لتحقّقها في الفرد الثاني، وأمّا في مقامنا فإنّ الواجب هو صرف الوجود فيما بين هذين الحدّين وليس كلّ فرد من أفراد هذين الحدّين، فبترك الفرد الأوّل لم يترك الواجب إذا أتى به بعد ذلك؛

ضرورة أنّ الملاك قائم بالعمل فيما بين هذين الحدّين فلا غرض بفرد وخصوصيّة فلا تجب، وهذا كلّه لا ريب فيه.

وإنّما الكلام في أنّ المؤقّت إذا فات وقته فهل يجب الإتيان به بمقتضى الأمر الأوّل أم لا يجب بنفس الأمر الأوّل، بل لابدّ من دليل دالّ على ذلك فبدونه لا يجب؟

ظاهر كلام صاحب الكفاية ﷺ التفصيل بين كون التقييد بالزمان بالقرينة المتّصلة فلا يجب القضاء خارج الوقت؛ لأنّ الوجوب قاصر وبين كونه بمنفصل فيجب[1]، والظاهر أنّ مراد الميرزا النائيني ﷺ من البعض الذي نسب إليه هذا التفصيل هو صاحب الكفاية ﷺ فأورد عليه ﷺ بعدم الفرق بين القرينة المتّصلة والمنفصلة في كونها لبيان المراد وتقييده بزمان خاصّ فلا يجب في غيره[2].

وما ذكره الميرزا وإن كان متيناً في نفسه إلّا أنّه إن كان مراده التعريض بصاحب الكفاية ﷺ. فالإنصاف أنّ التأمّل في كلامه يقضي بخلاف ما نسب إليه، وأنّ ما ذكره هو الصحيح، بيانه أنّه قد ذكر ﷺ قاعدة كلّية في جميع القيود ملخّصها: أنّه إن كان الدليل المنفصل الدالّ على التقييد بذلك القيد مطلقاً، كما هو الغالب في المقيّدات فلابدّ من تقييد دليل الواجب الأوّل، سواء كان مطلقاً أم مهملاً، فإنّه يكون المقيّد المطلق مبيّناً له، وإن كان الدليل المقيّد فاقداً للإطلاق كالإجماع مثلاً فإنّ القدر المتيقّن من تقييده هو حال الاختيار، فلو اضطرّ إلى ترك القيد فلا دليل حينئذ على اعتباره، فينظر حينئذ إلى دليل الواجب فإن كان مطلقاً فلابدّ من الإتيان بفاقد القيد بمقتضى إطلاق دليله الذي لم يعلم تقييده في هذا الحال، وإن لم يكن مطلقاً بل كان كالإجماع ونحوه فلابدّ حينئذ من الرجوع إلى الأُصول العمليّة.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٧٨.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٧٧.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية ﷺ[١] طبّق هذه القاعدة الكلّية على التقييد بالوقت.

وربما نسب[٢] إلى المحقّق القمّي ١ التفصيل في القيود بين ما كان دليله بمثل الأمر مثل: صلِّ إلى القبلة، فيكون قيداً حال العمد والاختيار، وبين ما كان بمثل، لا صلاة إلّا بطهور أو بفاتحة الكتاب[٣]، فيكون قيداً مطلقاً؛ لأنّ الأمر لا يتوجّه نحو غير القادر لقبحه، بخلاف مثل: لا صلاة، ممّا تنفى فيه الماهيّة. وجوابه واضح فإنّ هذه الأوامر ليست مولويّة وإنّما هي إرشاد إلى الجزئيّة والشرطيّة فلا فرق حينئذ بين المقامين.

ثمّ إنّه إذ انتهت النوبة إلى الأُصول العمليّة فهل يمكن التمسّك بالاستصحاب في إثبات الوجوب؟ الظاهر لا؛ وذلك أنّ الشاكّ تارة يعلم بأنّ الوجوب مقيّد بالوقت، ومع ذلك يشكّ في وجوب العمل خارج الوقت أم لا، فهذا لا يجري الاستصحاب؛ لأنّه يعلم أنّ ذلك الوجوبّ مرتفع ويحتمل حلول وجوب آخر محلّه، فهو القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وهو غير حجّة كما يأتي إن شاء الله تعالى.

وأُخرى يحتمل بقاء الوجوب؛ لأنّه يحتمل أنّ وجوب القيد ـ وهو الزمان ـ من باب تعدّد المطلوب لا وحدته فالوجوب لأصل العمل باقٍ فهذا يحتمل كون الوجوب كذلك فكيف يجري فيه الاستصحاب؟ والاستصحاب لابدّ فيه من إحراز كون المستصحب متيقّناً في السابق ولا متيقّن في المقام؛ لأنّ هذا الوجوب بهذا النحو محتمل لا متيقّن، هذا كلّه في الشبهة الحكميّة.

وقد ظهر أنّ مقتضى الأدلّة الاجتهاديّة والأُصول العمليّة في الشبهة الحكميّة احتياج القضاء خارج الوقت إلى أمر جديد فيما إذا لم يكن دليل الواجب مطلقاً ودليل المقيّد مهملاً، وأنّ المرجع في غير هذه الصورة إلى أصالة البراءة إن لم يرد دليل بالخصوص.

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ١٧٨.

(٢) لم نتحقّقه.

(٣) مستدرك الوسائل ٤: ١٥٨، الباب الأوّل من أبواب القراءة، الحديث ٥ و ٨.

وأمّا الشبهة الموضوعيّة كما لو قلنا بلزوم القضاء ولو بالأمر الجديد، فشكّ في عدم الصلاة في الوقت مع قطع النظر عن قاعدة الحيلولة، أو يفرض الكلام في الصوم فهل يمكن إثبات وجوب القضاء باستصحاب عدم الإتيان في الوقت؟ الظاهر عدم إجداء الاستصحاب؛ لأنّ موضوع القضاء لو كان عدم الإتيان بالصلاة لنفع الاستصحاب، إلّا أنّ الظاهر أنّ موضوع القضاء هو الفوت، وهو أمر ملازم لعدم الإتيان في تمام الوقت لا نفسه؛ ولهذا يقال في العرف: لم نأتِ بالشيء الفلاني ففاتنا.

ولا ريب أنّ إجراء الاستصحاب لإثباته من أظهر أنحاء الأصل المثبت، ولو شككنا في كون الفوت نفس عدم الإتيان أو أمراً ملازماً له فلا ريب في عدم جريان الاستصحاب؛ لعدم العلم بترتّب أثر شرعي عليه فهو شبهة مصداقيّة لا يعلم كونها من موارد التعبّد بالاستصحاب أم لا، ولا عموم لتدخل تحته لتكون من موارد النزاع في جواز التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة في المخصّص، بل هذه لا كلام في عدم جريان الاستصحاب فيها، لعدم العموم. هذا تمام الكلام في الواجب المؤقّت.

نعم، لو شكّ في الوقت وكان محدثاً بالأصغر، كما لو كان جنباً ثمّ غفل وصلّى صلاة الظهر مثلاً ثمّ أحدث بالأصغر ثمّ شكّ بعد ذلك في أنّه اغتسل من جنابته قبل الصلاة أم لم يغتسل، فهنا لابد من إعادة ظهره بعد أن يغتسل ويتوضّأ لإحراز الطهارة؛ إذ يعلم إجمالاً بوجوب الوضوء عليه أو بإعادة الظهر، ولابدّ من الجمع بينهما تحصيلاً للفراغ اليقيني بعد إحراز الشغل، وليس كذلك ما لو كان محدثاً بالأصغر وشكّ بعد الصلاة في تطهّره فإنّ قاعدة الفراغ لا تجري؛ لمعارضتها باستصحاب الحدث، إلّا أنّ أصالة البراءة عن الإعادة تجري فلا يجب إعادة الصلاة، وأصالة الاشتغال تجري فيجب الوضوء للعصر، ويجب الوضوء؛ لقاعدة الاشتغال والعلم الإجمالي بوجوب إعادة الصلاة أو وجوب الوضوء لا ينافي جريان الأُصول؛ لعدم تعارضها فيجري كل في موضوعه ولا تنافي بينهما.

والعلم بالإجمال لا ينافي ... فثمّ أصل مثبت ونافي

في الأمر بالأمر بالشيء

هل الأمر بالأمر بالشيء أمر به أم لا؟ الظاهر أنّ صوره في مقام الثبوت ثلاثة:

الأُولى: أن يكون الغرض قائماً بصرف أمر الواسطة من دون أن يكون هناك غرض في المأمور به أصلاً، ولا ريب في عدم كونه أمراً بذلك الشيء فللمأمور الثاني أن لا يمتثل؛ إذ أمر المولى مفقود وأمر الثاني ليس بواجب الاتّباع حسب الفرض.

الثانية: أن يكون الواسطة طريقاً محضاً ولا غرض في أمره إلّا إبراز أمر المولى وإيصاله والغرض قائم بنفس المأمور به، وفي مثله لا ريب في لزوم الإتيان به حينئذ إذا اطّلع عليه المأمور الثاني ولو من غير طريق هذه الواسطة.

الثالثة: أن يكون الغرض قائماً بالفعل الصادر عن أمر الواسطة بحيث لا غرض في الفعل المطلق ولا في الواسطة فقط بل فيهما معاً، وحكمها أنّه لو فعل ذلك الفعل بعد أمر الواسطة كان وافياً بالغرض ومأموراً به وإلّا فلا، هذه هي الصور في مقام الثبوت، ولكن الذي يفهمه العرف من الأمر بالأمر كونه من قبيل الصورة الثانية وأن لا غرض إلّا التبليغ، ويرون الشخص مستحقّاً للعقاب لو لم يمتثل بعد التبليغ، وهذه المسألة مهمّة عملاً فإنّ شرعيّة عبادات الصبيّ وتمرينيّتها مبنيّة عليها. والظاهر أنّ جميع الوجوه المذكور للشرعيّة مخدوشة إلّا هذا الوجه، فإنّ أوامر الصبيّ إنّما هي بـ«مروهم بالصلاة»[1] بالصلاة وشبهها. وبما أنّ العرف يفهم أنّ توسيط الأب بالأمر لمجرد التبليغ ليس إلّا، فقد أمر الصبيان بالصلاة فتكون عباداتهم شرعيّة*.

---

(١) البحار ٨٨: ١٣٢ نقلاً عن نوادر الراوندي.

(*) روى الشيخ الحرّ في وسائله عن محمّد بن يعقوب ﷺ، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ أولاد المسلمين موسومون عند الله شافع ومشفّع، فإذا بلغوا اثنتي عشرة سنة كتبت لهم الحسنات، وإذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات» ـ الوسائل ١٥: ٩٤، الباب الأوّل من أبواب ←

في الأمر بعد الأمر

إذا أمر المولى بعمل قابل للتكرار، ثمّ أمر به ثانياً فإن أسنده في كلّ من الأمرين إلى سبب غير الآخر فلا ريب في ظهوره في الإلزام بتعدّد المأمور به، كما إذا قال: إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن أنت أفطرت في يوم من شهر رمضان فأعتق رقبة، فإذا فعل كلّاً من السببين وجب عليه المسبّبان معاً، وهل يتداخلان أم لا؟ كلام يأتي التعرّض له في مبحث المفاهيم إن شاء الله تعالى.

وإن أسنده إلى فعل واحد كأن قال: إن ظاهرت فأعتق، ثمّ كرّرها أو كرّر الأمر بالعتق من غير ذكر سبب ولم يقيّده بقوله: مرّة أُخرى، فالظاهر التأكيد. وظهور الجملة في التأسيس وإن كان مسلّماً إلّا أنّه في غير صورة مسبوقيّتها بمثلها، أمّا في صورة المسبوقيّة فظهورها في التأكيد لا ينكر. ولو فرض تحقّق الشكّ في ظهورها في التأكيد فعدم ظهورها في التأسيس مسلّم فتكون حينئذ مجملة فيرجع إلى أصالة البراءة من التكليف بالتكرار، هذا تمام الكلام في الأوامر.

← أحكام الأولاد، الحديث الأوّل ـ وهذه الرواية تكفي لإثبات مشروعيّة العبادة للصبيّ بضميمة عدم القول بالفصل، مضافاً إلى جملة من الروايات ذكرها الحرّ في وسائله ـ الوسائل ٣: ١١، الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١ و ٢ و ٤ ـ خالية عن أمر الوالد، فهذه الأخبار كافية في إثبات المشروعيّة من غير حاجة إلى إثبات أنّ الأمر بالأمر أمر أم لا. (الجواهري).

وأمّا الكلام في:

النواهي ومفاد النهي

ذكر جماعة أنّ النهي طلب الكفّ؛ لأنّ عدم الفعل أزلي فلا يتعلّق النهي به[1].

وذهب المشهور إلى أنّ المطلوب بالنهي هو مطلق الترك وأن لا يفعل، وأنّ الأزليّة المدّعاة في دليل الأوّل بالإضافة إلى عدم الفعل الأزلي الذي هو خارج عن اختيار المكلّف[2]. وأمّا استمرار ذلك العدم فهو مقدور للمكلّف؛ لإمكان أن يفعل فينقطع الاستمرار، وأن لا يفعل فيبقى حينئذ عدمه مستمرّاً.

وهذا القول الثاني وإن كان متيناً إلّا أنّ الظاهر أنّ باب النواهي ليست من أبواب الطلب كلّية، وإنّما ذلك باب الوجوب الذي يكون الفعل فيه ذا مصلحة من دون أن يكون في الترك مفسدة وإنّما فيه فوات المصلحة، وإنّما النواهي ما يكون وجود المنهيّ عنها فيه مبغوضاً من دون أن يكون تركه محبوباً.

---

(١) منهم العلّامة في تهذيب الأُصول: ١٢١ كما نسب إليه في المعالم ونسب إلى الحاجبي والعضدي وإلى الأشاعرة، انظر هداية المسترشدين ٣: ١٧.

(٢) انظر نهاية الأُصول: ١١٥، والمعالم: ٩١، والقوانين ١: ١٣٧، والفصول الغروية: ١٢٠.

فالظاهر أنّ مفاد النهي إنّما هو الزجر كما أنّ مفاد الأمر هو البعث، ومتعلّقهما نفس الطبيعة التي إن كانت محبوبة فهي متعلّق الأمر، وإن كانت مبغوضة فهي متعلّق النهي، فإنّ ظاهر النهي صدوره عن مبغوضيّة في العمل كما أنّ صدوره الأمر إنّما هو ظاهر في محبوبيّة الفعل نفسه.

نعم، يمكن أن يكون في الترك مصلحة كتروك الإحرام وفي الفعل مفسدة فيكون الترك حينئذ واجباً ـ ولذا عدّ تروك الإحرام من واجبات الإحرام ـ إلّا أنّ الظاهر خلافه بحيث كان محتاجاً إلى القرينة.

ثمّ إنّ ما كان الترك فيه واجباً يكون على أنحاء ثلاثة:

أحدها: أن يكون الترك واجباً بنحو الانحلال، كأن يكون لكلّ واحد من التروك أمر مستقلّ.

وثانيها: أن يكون بنحو العموم المجموعي، فيكون للجميع إطاعة واحدة أو عصيان واحد.

وثالثها: أن يكون المطلوب خلوّ الصفحة عن وجود هذه الطبيعة، فيكون الواجب ترك كلّ منضمّاً إلى بقيّة التروك، بنحو يكون الواجب هو الأمر البسيط المنتزع من هذه التروك أو الملازم لها.

وتظهر ثمرة هذه الأقسام في الشبهة المصداقيّة، فلو شكّ في ترك من التروك أنّه من أفراد تروك تلك الطبيعة أم لا؟

فعلى الأوّل تجري البراءة فيه باتّفاق المحدّثين والأُصوليين.

وإن كان من قبيل الثاني بنى على أنّ المجرى فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر هو البراءة أو الاشتغال.

وإن كان من قبيل الثالث فلا ريب في إجراء قاعدة الاشتغال، للشكّ في حصول ذلك العنوان البسيط بمجرّد بقيّة أفراد التروك، والشغل اليقيني محتاج إلى فراغ يقيني.

ثمّ إنّه بعد ما ذكرنا من أنّ متعلق الأمر ومتعلّق النهي واحد وأنّها الطبيعة المطلقة فربّما يشكل بأنّه لماذا في صورة الأمر بالطبيعة يكتفى بفرد واحد في مقام الامتثال ولا يكتفى في صورة النهي بترك واحد مع أنّ متعلّق كلّ من الأمر والنهي واحد وما هو المائز بين المقامين؟

وقد أجاب عن هذا صاحب الكفاية ﷺ[1] تبعاً لغيره[2] بأنّ الطبيعة توجد بأوّل الأفراد ولا تعدم إلّا بانعدام جميع الأفراد، فهذا هو الفارق بين المقامين.

أقول: لا يخفى أنّ الطبيعة لها وجودات بعدد أفرادها، ففي صورة الأمر يصدق وجدت الطبيعة باعتبار وجودها في ضمن الفرد الموجود، ويصدق أنّها معدومة في ضمن الفرد الذي لم يتحقّق، وكذا الكلام في متعلّق النهي، فإنّه إن ترك أحد أفراد متعلّق النهي وأوجد فرداً فقد ترك الطبيعة في ضمن الفرد المتروك وأوجدها في ضمن الفرد الموجود أيضاً. فدعوى أنّها توجد بأوّل الوجودات، كلام شعري فإنّها حينئذ يصدق أنّها موجودة ومعدومة، كما في صورة النهي يصدق أنّه ترك الطبيعة بترك فرد تتحقّق الطبيعة في ضمنه، وأوجد الطبيعة باعتبار الفرد الآخر الذي وجدت الطبيعة في ضمنه، والطبيعة مع قطع النظر عن الأفراد لا وجود لها، وباعتبار الأفراد تابعة لتلك الأفراد في الوجود والعدم.

فالصحيح في الجواب أن يقال: إنّ الفارق بين الأمر والنهي هو وجود القرينة على كون المتعلّق في النهي مأخوذاً بنحو الطبيعة السارية، وفي الأمر مأخوذ بنحو صرف الوجود المنطبق على أوّل الوجودات، والقرينة أمران:

الأوّل: أنّ الغالب في الغرض أو المصلحة الداعية إلى الأمر تحقّقها بصرف الوجود، بحيث تكون هذه الغلبة قرينة عامّة عند المتكلّم والمخاطب لا يعدل عنها إلّا

---

(١) كفاية الأُصول: ١٨٣.

(٢) انظر هداية المسترشدين ٣: ٢٦.

بقرينة خاصّة كأن يقول: «ائتني بماء» مرّتين، فهذا هو الذي اقتضى الكفاية في الأوامر بصرف وجود المتعلّق، وهذا بخلاف النواهي فإنّ الغلبة فيها بعكس ذلك فإنّ الغرض والمفسدة الباعثين على الزجر غالباً قائمان بمطلق وجود تلك الطبيعة، بحيث كانت هذه الغلبة قرينة عامّة لا يعدل عنها إلّا بقرينة خاصّة على خلافها، فهذا هو السبب في ذلك. (وهذا الوجه مبنيّ على القول بوجود المصالح والمفاسد في متعلّقات الأحكام لا فيها نفسها كما اخترناه في الأحكام الظاهريّة، مع أنّ الملاك إنّما يعرف بالأمر والنهي ولا طريق إلى معرفتهما غيره، والمفروض أنّ مفادهما واحد فيعود السؤال عن الفرق بين الأمر والنهي)[1].

الأمر الثاني: ممّا هو قرينة لذلك هو أنّه في مقام الأمر حيث إنّ تمام أفراد المأمور به غير مقدورة للمكلّف فالأمر لم يتعلّق بها قطعاً، فامتنع كون متعلّق الأمر مأخوذاً بنحو مطلق الوجود أينما سرى، فتعيّن كونه مأخوذاً بنحو صرف الوجود.

وفي مقام النهي حيث إنّ ترك بعض أفراد المتعلّق لابدّ منه حتّى لو لم ينهه عنه فلابدّ من كون المنهيّ عنه مطلق الوجود؛ إذ لو كان خلوّ صفحة الوجود من فرد ما وافياً بغرض المولى لم يحتج إلى النهي؛ لانتراك البعض قهراً فيحصل الغرض، فتوجّه النهي كاشف عن كون الغرض متعلّقاً بانعدام كلّ فرد من أفراد المتعلّق في النهي. وهذه القرينة عامّة لا تختصّ بخصوص الأوامر والنواهي، بل هي جارية حتّى في الإخبارات، فمن قال: عندي درهم، بما أنّ وجود كلّ درهم عنده مستحيل عقلاً فلابدّ من كون إخباره بصدد صرف الدرهم المنطبق على أوّل الوجودات من الدراهم، بخلاف ما إذا قال: ليس عندي درهم، فإنّ فقدانه لبعض دراهم العالم غير محتاج إلى أخبار لمعلوميّته، فلابدّ من أن يكون بصدد الإخبار عن خلوّ صفحة الوجود عن درهم عنده، فيكون مفاده نفي الوجود الساري، هذا كلّه في الأفراد الدفعيّة.

---

(١) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

وبعين الكلام يتمّ في الأفراد التدريجيّة أيضاً، وهذا هو مفاد قولهم: إنّ النهي مفيد للعموم.

وما ذكره الميرزا النائيني في الأفراد التدريجيّة: من أنّ انتراك الأفراد في بعض الأزمان متحقّق، فلا يكون النهي حينئذ إلّا لغواً لو أُريد به تركه في بعض الأزمان[1] فيمكن المناقشة فيه بأنّه يمكن ارتفاع اللغويّة بإرادة الترك في يوم مثلاً أو شهر فلماذا نلتزم بلزوم تركه إلى الآخر؟

ثمّ إنّه بهذه القرينة المذكورة يستفاد أنّ المتعلّق في النهي إذا وجد مرّة عصياناً فلا يرتفع النهي عن بقيّة الأفراد؛ لأنّ النهي حيث كان مأخوذاً بنحو الطبيعة السارية في أفراد المتعلّق، فكلّ فرد منها يكون منهيّاً عنه بانحلال النهي إلى تمام الأفراد، فكلّ فرد له امتثال خاصّ وعصيان خاصّ لا ربط له في ذلك ببقيّة الأفراد، وإطلاق المتعلّق بالإضافة إلى أفراده مسلّم.

ومن هنا يعلم أنّ ما ذكره في الكفاية: من لزوم كون الطبيعة مطلقة بالإضافة إلى حال العصيان أيضاً، وأنّه لا يكفي إطلاقها من سائر الجهات[2] غير محتاج إليه، بل يكفينا إطلاق المتعلّق من حيث الأفراد، هذا تمام الكلام في مبحث النهي من حيث كونه نهياً.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ١٢٢ ـ ٢٣.

(٢) كفاية الأُصول: ١٨٣.

وأمّا الكلام في باب :

مبحث اجتماع الأمر والنهي

ويقع الكلام والنزاع في أُمور :

الأوّل : أنّ الأمر هل يسري إلى متعلّق النهي وبالعكس حيث يتّحد المتعلّقان في الخارج أو لا يسري؟ وبعبارة أُخرى هل المتعلّق فيهما واحد أم متعدّد؟ وعلى تقدير التعدّد فهل يسري الأمر إلى متعلّق النهي وبالعكس أم لا؟ أو أنّه واحد ويجوز ذلك كما يظهر من كلام بعضهم[1]؟ ومن هنا ظهر أنّ عنوان بعضهم[2] لمحلّ النزاع في أنّه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أم لا يجوز؟ ليس كما ينبغي؛ إذ الكلام في أنّه واحد أم متعدّد. نعم من لا يرى الوحدة مانعة لأنّ هذا الفرد ليس مأموراً به ولا منهيّاً عنه، يتمّ عنده ذلك.

ومن هنا يظهر الفرق بين هذه المسألة والمسألة الآتية من أنّ النهي عن العبادة موجب للفساد أم لا، وأنّهما ليس بينهما جامع، فإنّ الكلام هنا في توجّه النهي وعدمه، وهناك بعد الفراغ عن التوجّه يقع الكلام في الفساد وعدمه.

---

(١) كالمحقّق الخوانساري في تداخل الأغسال من المشارق : ٦٦ وغيره.

(٢) انظر القوانين ١ : ١٤٠.

نعم، على تقدير القول بالامتناع وقدّمنا جانب النهي كان المنهيّ عنه من صغريّات تلك المسائل.

الثاني: في أنّ هذه المسألة أُصوليّة أو فرعيّة أو كلاميّة أو من المبادئ التصديقية أم من المبادئ الأحكامية؟ ذهب صاحب الكفاية إلى كونها أُصوليّة وإن وجدت فيها هذه الجهات بأسرها[1]، والظاهر أنّها لا تصحّ إلّا أن تكون مسألة أُصوليّة وليس فيها جهات غيرها.

أمّا عدم كونها فرعيّة فلأنّ البحث في المقام إنّما هو عن اجتماع حكمين في موضوع واحد وعدمه، وصحّة العبادة وفسادها من ثمراته وليس البحث عنه.

وأمّا عدم كونها كلاميّة فلأن ليس كلّ مسألة عقليّة كلاميّة وإن كان كلّ مسألة كلاميّة عقليّة وهو واضح.

وأمّا عدم كونها من المبادي التصديقيّة وإن أصرّ عليه الميرزا النائيني ﷺ بدعوى أنّ القول بعدم جواز الاجتماع يحقّق موضوع باب التعارض فلابدّ من رفع اليد عن أحد الإطلاقين فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّ ملاحظة أنّه لو بنى على الجواز صح العمل تصحّح كونها مسألة أُصولية ويكفي فيها ترتّب استنباط الحكم الشرعي على أحد طرفيها كما سيأتي.

وأمّا عدم كونها من المبادي الأحكاميّة، والمراد بالمبادئ الأحكاميّة لوازم الحكم من حيث هو حكم ومقتضياته مع قطع النظر عن الحاكم ككون وجوب الشيء مقتضياً لوجوب مقدّمته أم لا مثلاً فيتكلم هنا في أنّ الأمر يستلزم عدم النهي أم لا فهو وإن أمكن ذلك إلّا أنّ البحث ليس عن الاستلزام وعدمه، بل عن نفس اجتماع الحكمين وعدمه مضافاً إلى أنّا لا نعقل المبادئ الأحكامية؛ لعدم خروجها عن المبادئ التصوريّة أو التصديقيّة.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٨٥.

وأمّا كونها مسألة أُصوليّة فلأنّ الميزان في كون المسألة أُصوليّة وقوع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي، أو كبرى لو ضمّ إليها صغراها لأنتجت حكماً شرعيّاً، وهذا بعينه موجود في المقام، فإنّا لو قلنا بجواز الاجتماع فهو ينتج صحّة الصلاة، وكونها على الامتناع لا يقع في طريق استنباط الحكم، وإنّما تدخل في المتعارضين فيثبت لها حكمها لا يخرجها عن كونها مسألة أُصوليّة؛ لأنّ وقوع أحد طرفي المسألة وبعض تقاديرها في طريق الاستنباط كافٍ في عدّها مسألة أُصوليّة، فحجّية الخبر مثلاً الدالّ على وجوب السورة مسألة أُصوليّة مع عدم ترتّب الوقوع في طريق الاستنباط لو قلنا بعدم حجّيته، نعم يكون المورد من موارد عدم البيان فيكون صغرى لقاعدة البراءة العقليّة لقبح العقاب بلا بيان.

وبالجملة، وقوع بعض تقادير المسألة في طريق الاستنباط كاف في عدّها أُصوليّة، وإلّا لم تبقَ عندنا مسألة أُصوليّة أصلاً.

الأمر الثالث: ذكر الآخوند ﷺ[1] اطّراد الكلام فيما إذا كان النهيّ غيريّاً تخييريّاً كفائيّاً؛ وأنّه لا يختصّ فيما إذا كان النهي نفسيّاً تعيينيّاً عينيّاً، إلّا أنّ الكلام في إمكان تصوير نهي كفائي أو تخييري، نعم يمكن أن يكون النهي غيريّاً حيث يقع مقدّمة وعلّة تامّة لمحرّم، إلّا أنّ تصوير كونه تخييريّاً في غاية الإشكال.

وما ذكره الآخوند ﷺ في التمثيل لا يجدي؛ لكونه من قبيل تحريم المجموع من حيث المجموع لا من قبيل النهي التخييري، كما في النهي عن صوم يوم العيد فهو يؤول إلى كون صوم مجموع اليوم محرّماً فله أن يترك الصوم كلّية وأن يصوم إلى الظهر ثمّ يفطر أو إلى العصر ثمّ يفطر.

ومن هنا يظهر الإشكال في تصوير النهي الكفائي أيضاً؛ لأنّه يؤول إلى تحقّق المفسدة بفعل جميع المكلّفين بحيث لا مفسدة بفعل البعض كلّية، فالفرد الأوّل حيث يفعل ذلك المنهيّ عنه لم يرتكب محرّماً أصلاً.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٨٦.

وبالجملة، أنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع وعدمه هو سراية الأمر إلى متعلّق النهي وبالعكس، وهذا الملاك يشمل جميع أقسام الوجوب والتحريم إلّا أنّ تصوّر التحريم التخييري غير معقول كالكفائي؛ لرجوعه إلى تحريم المجموع أو التحريم على المجموع، والتخيير يكون في الامتثال لا في أصل التحريم. والتكليف الغيري التحريمي وإن أمكن تصويره إلّا أنّ التحريم الغيري لا ينافي التقرّب بالملاك، كما أنّ الأمر الغيري لا يقتضي التقرّب وإنّما يقتضيه الأمر النفسي، فتأمّل فإنّه دقيق.

الأمر الرابع: في أنّ المسألة عقليّة لا لفظيّة؛ لأنّا ذكرنا أنّ محور البحث هو سراية النهي إلى متعلّق الأمر وعدم سرايته، وهو أمر عقلي لا مدخليّة للألفاظ فيه، نعم يرجع إلى العرف بما أنّهم عقلاء. وما ذكره بعضهم من القول بالامتناع العرفي[1] في الحقيقة قول بالجواز وليس تفصيلاً في المسألة، فافهم.

الأمر الخامس: اعتبر بعضهم في جريان النزاع وجود المندوحة[2]، والظاهر كما ذكر في الكفاية[3] عدم مدخليّتها في محور النزاع ـ وهو السراية وعدمها ـ لأنّ سراية الأمر إلى متعلّق النهي وعدمه لا يتوقّف على وجود المندوحة، فإذا قلنا بالامتناع فلا أثر للمندوحة أصلاً، وإذا قلنا بالجواز وتقديم جانب الأمر اعتبر حينئذ وجود فرد آخر غير مزاحم بالتحريم ليمكن توجّه الأمر بالطبيعة حينئذ. فإذا قلنا بالجواز الفعلي ولم تكن ثمّة مندوحة كان من باب التزاحم قطعاً فيقدّم ما هو أقوى ملاكاً، وأمّا إن كانت ثمّة مندوحة ومع ذلك أتى المكلّف بالفرد المنهيّ عنه فهل يكون من باب التزاحم أم لا؟ ذكر المحقّق الثاني ﷺ أنّه لا يكون من باب التزاحم؛ لأنّ وجود

---

(١) الظاهر هو المحقّق الأردبيلي. انظر مجمع الفائدة ٢ : ١١٢.

(٢) الذي أخذ قيد المندوحة صريحاً في موضع النزاع هو صاحب الفصول قال : في صدر المسألة ما هذا لفظه : وإن اختلفت الجهتان وكان للمكلّف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع، راجع الفصول : ١٢٤.

(٣) كفاية الأُصول : ١٨٧.

فرد غير مزاحم جوّز توجّه الأمر بالطبيعة، وبعد توجّه الأمر بالطبيعة ففي أيّ فرد تحقّقت الطبيعة كان الانطباق قهريّاً، وسقوط الأمر عقليّاً، والقدرة إنّما تعتبر في المأمور به عقلاً[١].

ولكن الميرزا النائيني ﷺ[٢] حيث زعم أنّ القدرة إنّما تعتبر من نفس الأمر ـ بدعوى أنّه لا يتوجّه نحو غير المقدور، فلا يكون الفرد المحرّم محلاً للأمر أصلاً، بل يكون المأمور به هو الحصّة المقدورة من الطبيعة ليس إلّا، فلا يكون الممنوع عنه شرعاً مأموراً به أصلاً ـ زعم تحقّق التزاحم أيضاً بين خطاب الوجوب وخطاب التحريم. فإن قدّمنا جانب الوجوب ـ يعني قدّمنا الأمر ـ فلا كلام في صحّة العبادة حينئذ، لسقوط إطلاق النهي حينئذ. وإن قدّمنا جانب التحريم؛ لأنّ عموم النهي شمولي وعموم الأمر بدلي، فيكون هذا الفرد المتّحد مع الحرام ولو مسامحة منهيّاً عنه، فيخرج عن حيّز الأمر؛ لعدم كونه مقدوراً، والمفروض أنّ الأمر لا يتوجّه إلّا نحو المقدور. ومن هنا ذهب الميرزا النائيني ﷺ[٣] إلى فساد الصلاة في الدار المغصوبة مع المندوحة مع بنائه على جواز اجتماع الأمر والنهي وأنّ التركيب انضمامي.

أقول الكلام مع الميرزا النائيني ﷺ يقع في مقامين:

الأوّل: في المبنى المذكور وهو كون الأمر مقتضياً لمقدوريّة متعلّقه، بل إنّ المقدوريّة إنّما تعتبر لقبح تكليف العاجز، فالأمر بالطبيعة ممكن إذا قدر على بعض أفرادها، وقد مرّ تفصيل الكلام في ذلك في مبحث الترتّب.

الثاني: في أنّا لو سلّمنا هذا المبنى إلّا أنّ هذه الكبرى الكلّية غير منطبقة على المورد؛ لأنّا بعد أن فرضنا أنّا قائلون بجواز اجتماع الأمر والنهي ـ ومعناه كون

---

(١) انظر جامع المقاصد ٥: ١٣ ـ ١٤.

(٢) انظر أجود التقريرات ٢: ١٢٦.

(٣) انظر أجود التقريرات ٢: ١٧٧ ـ ١٨١.

التركيب بينهما انضماميّاً ـ فالمأمور به غير المنهيّ عنه وإن انضمّ، فيكون الصلاة حينئذ مقدورة، فإذا كانت مقدورة فإطلاق الأمر حينئذ شامل لها؛ لأنّ عدم المقدوريّة لهذا الفرد إمّا تكوينيّة والمفروض أنّها مقدورة تكويناً، وإمّا تشريعيّة وعدم المقدرويّة شرعاً إمّا من جهة النهي عن نفس العبادة، والمفروض أنّ المنهيّ عنه في المقام أمر منضمّ إلى المأمور به، وإمّا من جهة كون مقدّمته محرّمة وكانت أهمّ بالمراعاة من نفس الواجب الموقوف عليها، وكلّ هذه الأُمور مفقودة في المقام. فالظاهر أن ليس المقام من مقامات التزاحم على كلا المبنيين.

لا يقال: إنّ ملازم المحرّم لا يكون واجباً.

فإنّه يقال: هذا في الملازم مسلّم، ولكن لا ملازمة في المقام لفرض وجود المندوحة وهو الفرد الآخر الغير المنضمّ إلى المحرّم، وإنّما بسوء اختياره عمد إلى هذا الفرد المنضمّ إليه المحرّم.

الأمر السادس: أنّ محور النزاع في المقام في أنّ متعلّق الأمر والنهي أمر واحد، وأنّ العناوين المنطبقة عليه عناوين انتزاعيّة وأنّها لا تقتضي تعدّد المعنون وأنّها تعليليّة، وأنّ التركيب تركيب اتّحادي، أو أنّ متعلّق الأمر غير متعلّق النهي وأنّ أحدهما لا يسري إلى الآخر وأنّ العناوين عناوين أصيلة وأنّها تقتضي تعدّد المعنون وأنّها تقييديّة وأنّ التركيب انضمامي.

فعلى الأوّل لابدّ من القول بالامتناع كما ذهب إليه الآخوند ﷺ[1] وجماعة[2].

---

(١) انظر الكفاية: ١٩٣ ـ ١٩٦.

(٢) منهم صاحب المعالم في المعالم: ٩٣، وقال: لا نعلم منه مخالفاً من أصحابنا. وقال في القوانين: والقول بعدم الجواز هو المنقول عن أكثر أصحابنا والمعتزلة. القوانين ١: ١٤٠، ومنهم العلّامة في نهاية الوصول: ١١٦، والفاضل التوني في الوافية: ٩١ ـ ٩٢، وصاحب الفصول في الفصول: ١٢٥.

على الثاني فيبتني على القول بأنّ متعلّق الأمر هو الأفراد ـ بمعنى أنّ المشخّصات داخلة تحت الأمر ـ أو أنّ الأمر متعلّق بالطبائع بمعنى أنّ المشخّصات غير دخيلة، وإنّما هي من لوازم وجود المأمور به.

فإن قلنا بالأوّل أيضاً فلابدّ من القول بالامتناع.

وإن قلنا بالثاني فلابدّ من القول بالجواز.

فالقول بالجواز موقوف على أن يكون التركيب انضماميّاً، وأنّ التكليف لا يسري إلى المشخصّات.

والقول بالامتناع مبنيّ على القول بأنّ التركيب اتّحادي أو أنّ التركيب انضمامي إلّا أنّ الأمر متعلّق بالأفراد بمعنى سرايته إلى مشخّصاته.

الأمر السابع : أنّ الكلام في أنّ اجتماع الأمر والنهي ممكن وليس اجتماعاً للضدّين؛ لأنّه ليس اجتماعاً في الحقيقة وإن كان له اتّحاد صوري، أو أنّه مستحيل لأنّه جمع للضدّين وهو محال، فالنزاع في أنّ التكليف محال أو ليس بمحال. وهذا النزاع لا يكون موقوفاً على القول بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد كما عليه العدليّة وأغلب المعتزلة[1]، بل يجري حتّى على قول الأشاعرة القائلين بعدم التبعيّة؛ لأنّ النزاع في كونه جمعاً بين الضدّين أم لا، ولا يرى الأشعري[2] جواز اجتماع الضدّين وإمكانه.

وبالجملة، فالنزاع مشترك بين القولين.

فإن قلنا بأنّ التركيب اتّحادي فلابدّ من تقييد أحد الإطلاقين؛ لاستحالة الجمع بين الضدّين، ويكون المقام من قبيل المتعارضين.

وإن قلنا بأنّ التركيب انضمامي فلا يخلو الحال بين أن يكون هناك مندوحة أو لا يكون هناك مندوحة، فإن لم يكن هناك مندوحة فالمقام من قبيل المتزاحمين،

---

(١) انظر كشف المراد : ٣٠٦، وشرح المواقف ٨ : ٢٠٢.

(٢) انظر المستصفى في علم الأُصول ١ : ٧٦.

وإن كان هناك مندوحة فعلى النزاع بيننا وبين الميرزا النائيني ﷺ لو اختار المكلّف الفرد المنهيّ عنه كما مرّ في الأمر الرابع.

ومن هنا ظهر أنّ ما ذكره صاحب الكفاية في الأمر السابع والثامن: من دوران النزاع مدار الملاك وأنّه لا يجري النزاع إلّا حيث يحرز إطلاق الملاكين[1] لا يخلو من تكلّف واضح.

الأمر الثامن: في ثمرة النزاع، والكلام إمّا في العبادات وإمّا في المعاملات.

أمّا في العبادات فإن قلنا بالامتناع؛ لأنّ المجمع واحد وجوداً وماهيّة وأنّ تعدّد العنوان لا توجب تعدّد المعنون؛ لأنّها عناوين انتزاعيّة، فلابدّ حينئذ إمّا من تقديم جانب الأمر أو تقديم جانب النهي.

فإن قدّمنا جانب الأمر لمرجّح يقتضيه فمعناه أنّا قيّدنا النهي بغير هذا الفرد، فصار هذا الفرد مأموراً به ليس إلّا، فهو عبادة صحيحة لا يشوبها شيء.

وإن قدّمنا جانب النهي لمرجّح ـ مثل كون عمومه شموليّاً وعموم الأمر بدلي أو غير ذلك من المرجّحات ـ ففي صورة العلم والعمد لو صلّى في ذلك المكان المغصوب فلا ريب في عدم خروجه عن عهدة التكليف؛ لأنّ تقديم النهي معناه جعل المجمع محكوماً بالتحريم، وبما أنّ الأحكام متضادّة فهو غير محكوم بالوجوب قطعاً، فلم يخرج عن عهدة الواجب لفرض عدم إطلاق يشمل هذا الفرد في أدلّة الوجوب وعمل محرّماً يستحقّ عليه العقوبة، بل ولو قصد به الامتثال عوقب عقاب التشريع مضافاً إلى عقاب المحرّم، هذا كلّه في صورة العلم والعمد.

أمّا في صورة النسيان العذري أو الغفلة أو الجهل الموضوعي أو الحكمي حيث يكون الجهل عذريّاً فهل يكون العمل صحيحاً أم لا؟ ظاهر فتاوى الفقهاء الاتّفاق على الصحّة بحيث لم نظفر بمخالف، بل في مفتاح الكرامة في مبحث الوضوء في الماء

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ١٨٨ ـ ١٨٩.

المغصوب المجهول غصبيّته دعوى الإجماع على ذلك[١]، إلّا أنّ الكلام كلّ الكلام في وجه هذه الفتيا، فإنّ مقتضى تقديم جانب النهي خروج المجمع عن إطلاق الأمر فهو غير مأمور به، فهو نظير ما إذا ورد: «أكرم العالم» و«لا تكرم الفاسق» فيما لو قدّمنا «لا تكرم الفاسق» ثمّ نسي فأكرم عالماً فاسقاً فهل يتوهّم أحد أنّه امتثل بهذا الفرد أمر أكرم العالم؟ كلّا فإنّ مقتضى تقديم النهي خروج المجمع عن إطلاق الأمر.

وقد ذكر لذلك وجهان:

أحدهما: ما في الكفاية من كفاية الملاك فإنّه إنّما خرج عن إطلاق الأمر، وأمّا ملاكه فباقٍ على ما كان فتصحيحه بملاكه[٢].

والجواب:

أوّلاً: أنّا إنّما نحرز الملاك بتوجّه الأمر، فإذا قيّد الأمر فمن أين نحرز أنّ المجمع ذو ملاك مع خروجه عن إطلاق الأمر.

وثانياً: أنّ وجود الملاك وإن سلّمناه إلّا أنّ هذا الملاك مغلوب بمفسدة أقوى قدّم النهي على الأمر لأجلها، وإنّما يجدي الملاك حيث لا يكون مزاحماً كما في الضدّ بناءً على عدم صحّة الترتّب، وأمّا حيث يزاحم كما في المقام فلا.

الوجه الثاني: أنّ تقييد الأمر في المقام إنّما كان بحكم العقل فيقتصر فيه على القدر المتيقّن وهو صورة العلم والعمد، وأمّا في غيرها فلم يعلم التقييد. وهذا بخلاف المخصّص اللفظي فإنّه لا يختصّ بخصوص حال العلم والعمد، لإطلاقه المفقود في الدليل العقلي كما في المقام.

والجواب: أنّ هذا الكلام متين حيث يكون المقام من مقامات التزاحم بين الواجبين التي يكون المانع عن الإتيان بكلّ منهما عدم القدرة، فلو جهل أحد

---

(١) مفتاح الكرامة ١: ٣٠٣.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ١٩٢.

الخطابين ـ وإن كان هو الأهمّ ـ صحّ الإتيان بالمهمّ حينئذ لفرض بقاء ملاكه، بل وأمره حينئذ كما مرّ ذلك، أمّا في مقامنا بناءً على الامتناع كما هو محلّ الفرض، فمعنى تقديم جانب النهي فرض المقام خالياً من الأمر؛ لكون وجود النهي مع الترخيص في التطبيق للامتثال للأمر على المنهيّ عنه فهو بنفسه غير معقول؛ لأنّ التكليف حينئذ محال لا أنّه تكليف بالمحال، كما في صورة التزاحم ليرتفع بالجهل عدم القدرة حينئذ؛ لأنّ عدم القدرة مستند فيه إلى وصول كلا التكليفين إليه، فإذا لم يصلّ أحدهما لا يتحقّق العجز.

وبالجملة، دعوى كون التخصيص في المقام عقليّاً ممنوعة، بل المخصّص لفظي وهو قوله: لا يحل مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفس[1]، وهو بإطلاقه شامل للعالم والجاهل، فافهم.

فالإنصاف أنّ الذهاب إلى صحّة العبادة ـ كما هو المشهور، بل المجمع عليه ـ في صورة الجهل بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي ممّا لم يعلم وجهه، وقد أنكر الميرزا النائيني[2] أن يكون المشهور بانين على الامتناع فزعم أنّهم بانون على جواز اجتماع الأمر والنهي، وحينئذ فيقع الكلام في توجيه فتواهم بفساد العبادة مع العلم والعمد وإن صلحت فتواهم بصحّة العبادة في صورة الجهل. فنقول: وقبل الخوض في ذلك يقع الكلام في أنّ النسيان والاضطرار والإكراه ملحق بالجهل في الإشكال أم أنّ الإشكال مختصّ بخصوص صورة الجهل؟

---

(١) انظر الخلاف ٥ : ٥٠٩، وفي الوسائل: «فإنّه لا يحل دم أمر ومسلم ولا ماله إلّا بطيبة نفس منه». راجع الوسائل ٣ : ٤٢٤، الباب ٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث الأول والثالث مع اختلاف.

(٢) فوائد الأُصول ١ و ٢ : ٤٣٤.

ذهب الميرزا النائيني ﷺ[١] إلى الأوّل وأنّ الإشكال عامّ فالحكم في الجميع واحد؛ لأنّ حديث الرفع[٢] إنّما رفع العقاب، أمّا المفسدة فهي باقية على حالها غير مرتفعة، ومع تحقّق المفسدة كيف يمكن أن يكون العمل مشمولاً لإطلاق الأمر؟

والجواب: أنّ حديث الرفع وإن كان لم يرفع المفسدة وإلّا لم يكن مقتضى للحكم حينئذ فلا يناسبه التعبير بالرفع إلّا أنّا نسأل أنّ الحكم بالتحريم لمّا ارتفع واقعاً في صورة الإكراه والاضطرار والنسيان كما مرّ في حديث الرفع فهل صار العمل مباحاً واقعاً أم لا؟ فإنّ مقتضى ارتفاع حرمته صيرورته مباحاً واقعاً، بل ويقتضيه قوله: ما من محرّم إلّا وقد أحلّه الله في حال الاضطرار[٣]. وإذا ثبتت الإباحة الواقعيّة فلا مقتضي لتقييد إطلاق الأمر الوجوبي؛ لأن المقتضي لتقييده إنّما كان التحريم المفروض ارتفاعه واقعاً في هذه الصور فلا مقتضي حينئذ لتقييده.

لا يقال: إنّ العمل لمّا كان مشتملاً على المفسدة لم يكن صالحاً للتقرّب به.

لأنّا نقول: إنّ المفسدة المغلوبة بمصلحة أقوى اقتضت دفع تأثيرها لا ترفع صلاحيّة العمل للتقرّب، فحيث يرتفع التحريم الواقعي في صورة الإكراه والاضطرار والنسيان لا مانع حينئذ من الإطلاق في دليل الأمر. وهذا بخلاف الجهل فإنّ الرفع فيه ظاهري، فالحكم الواقعي بالتحريم فيه موجود، وبوجوده كيف يعقل الترخيص في تطبيق المأمور به على هذا الفرد؟ فافهم.

وإن شئت فطبّقه على مثال عرفي: إذا أمر المولى عبده بكتابة كتاب إلى بلد ونهاه أن يتصرّف بالحبر الفلاني مثلاً حال اختياره أمّا إذا أُكره فهو مرخّص بالتصرّف

---

(١) انظر فوائد الأُصول ١ و ٢: ٤٤٣.

(٢) الوسائل ١١: ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

(٣) لم نقف عليه بعينه ولكن ما ورد عنهم عليهم السلام هكذا: ليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه. الوسائل ١٦: ١٣٧، الباب ١٢ من كتاب الايمان، الحديث ١٨.

فيه، فأُكره على التصرّف فيه فكتب به ذلك الكتاب، فهل يكون غير ممتثل أمر الكتابة عرفاً؟ كلّا بل يكون ممتثلاً، بخلاف ما لو لم يكن مكرهاً فكتب به فإنّه لا يكون ممتثلاً بناءً على الامتناع، وليس ذلك إلّا لأنّ المانع عن جواز التطبيق إنّما كان النهي، فإذا فرض زوال النهي واقعاً فأيّ مانع، والمفسدة إذا لم تؤثّر في المبغوضيّة لا تكون مانعة.

بقي الكلام في أنّه إذا أُكره أو اضطرّ إلى دخول الدار المغصوبة والمكث فيها، فهل يصلّي حينئذ صلاة المضطرّ فيومئ إلى الركوع أو السجود ـ لأنّ نفس الركوع والسجود الحقيقيين تصرّف زائد لم يضطرّ إليه، والضرورة تقدّر بقدرها كما اختاره الميرزا النائيني ﷺ[1] ـ أم يصلّي صلاة المختار بركوع وسجود حقيقيّين؟ وجهان مبنيّان على أنّ التصرّف بالركوع والسجود الحقيقيّين يعدّ عرفاً تصرّفاً زائداً أم لا؟ وتحقيق ذلك يتوقّف على أُمور:

الأوّل: أنّ سلطة هذا المحبوس في هذه الدار لا تختلف إن بقي جالساً بمكانه أو تجوّل في المحبس يميناً وشمالاً، فإنّ «على اليد» إن شملته فلا يفرّق فيها بين الصورتين.

الثاني: أنّ جسده يحتاج إلى حيّز يشغله، ولا فرق في ذلك الحيّز المحتاج إليه بين أن يكون جالساً أو متمشّياً أو نائماً، فإنّ حيّز جسمه لا يختلف وتصرّفه فيه بحركته وسكونه لا يتفاوت.

الثالث: أنّ تصرّفه في الأرض وإن كان تصرّفاً زائداً على تصرّفه في الفضاء حقيقة إلّا أنّه في العرف لا يعدّ تصرّفاً زائداً، كما إذا تصرّف بسرير موضوع على جانب من الأرض فنام عليه فإنّ هذا تصرّف زائد، بخلاف تقلّبه في الدار فإنّ نومه وإن أوجب شغل سبع أقدام من الأرض بخلاف وقوفه فإنّه لا يشغل أزيد من قدمين إلّا أنّ التصرّف عرفاً فيهما واحد، فبناءً على ذلك لا مانع من أن يصلّي صلاة

---

(١) انظر فوائد الأُصول ١ و ٢ : ٤٥٣.

المختار بركوع وسجود حقيقيّين، بل في الجواهر[1] ما مضمونه: أنّه لو كلّف الاقتضاء على خصوص المضطرّ إليه فقد حبسه الله حبساً أشدّ من حبس ذلك الظالم، بل لا يوجد مثل ذلك الحبس الإلهي إلّا أن يكون مثله يوم القيامة، ثمّ عوذ الفقه من هذه الخرافات إلى آخر كلامه زيد في علوّ مقامه.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنعد إلى ما كنّا فيه من المطلب الثامن الذي عقدناه لثمرة هذه المسألة فنقول: إنّا إذا بنينا على الامتناع وأنّ التركيب اتّحادي فالمقام من مقامات التعارض، فإن قدّمنا جانب الأمر فالعمل صحيح وليس فيه معصية أصلاً. وإن قدّمنا جانب النهي فلو صلّى في الدار المغصوبة عالماً عامداً فلا ريب في فساد صلاته؛ لأنّ تقديم جانب النهي معناه إبقاء «لا تغصب» و«لا تتصرّف في مال الغير» على إطلاقها، وتقييد أمر صلِّ بما ليس متّحداً مع الغصب والتصرّف، فيكون هذا الفرد المتّحد غير مأمور به أصلاً. وإن صلّى مكرهاً أو مضطرّاً أو ناسياً، فلا ريب في صحّة صلاته أيضاً؛ لأنّ النهي عن التصرّف في ملك الغير ساقط واقعاً فلا تحريم، فيبقى إطلاق الأمر سليماً عن المعارض. وإن صلّى جاهلاً بالغصبيّة فبما أنّ الجهل لا يرفع الحرمة الواقعيّة وإنّما يرفع العقاب فقط، فالنهي حينئذ موجود، وبتقديمه كما هو الفرض يخرج الفرد عن إطلاق الأمر، فلابدّ من كون الصلاة حينئذ فاسدة، فحكم الأصحاب بصحّتها مع بنائهم على الامتناع لم يعلم وجهه كما مرّ.

وإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي وإنّ التركيب انضمامي، فإن لم يكن للمكلّف مندوحة بل هو لا يتمكّن إلّا من صلاة في دار مغصوبة فلا ريب في كون المورد من موارد التزاحم؛ إذ إنّ هذا العمل وإن كان عملين في الحقيقة انضمّا إلّا أنّهما لابدّ من أن يصدرا معاً حيث يصدران، فكيف يصدر الأمر بالصلاة مع أنّها حيث تصدر لابدّ أنّ تجامع غصباً، فإن كانت مصلحة الصلاة أهمّ من مفسدة الغصب فلا ريب في

---

(١) انظر الجواهر ٨: ٣٠٠.

أنّ الأمر بالصلاة يتقدّم فتصحّ الصلاة ولا يكون الغصب حينئذ حراماً، وإن كان مفسدة الغصب أهمّ من مصلحة الصلاة فلا ريب في جواز ترك الصلاة. إلّا أنّه لو غصب فصلّى فهل يحكم بصحّة صلاته أم لا؟ الظاهر هو الحكم بصحّة صلاته بناءً على الترتّب، غاية الأمر أنّ الترتّب المصطلح بين عصيان أمر وتوجّه أمر آخر، وهنا بين عصيان نهي وتوجّه أمر آخر ولا إشكال في صحّته بناءً على الترتّب. وقد زعم الميرزا النائيني ﷺ[1] عدم صحّته حتّى على الترتّب، لزعمه أنّ وجودهما واحد فلا يكون الفعل قابلاً لأن يتقرّب به إلى المولى مع كون وجوده ووجود المبغوض واحداً؛ لاكتسابه القبح الفاعلي حيث يكون صدوره بنحو مبغوض للمولى لوحدة الإيجاد.

والجواب: أنّ مبنى الجواز كما هو محلّ الفرض كون العمل وجودين منضمّين، وكونهما وجودين يقتضي أنّ هناك إيجادين، لما تقدّم مراراً من أنّ التغاير بين الوجود والإيجاد اعتباري وبالنسبة، وإذا كان هناك إيجادان فمحبوبيّة أحدهما موجبة لجواز التقرّب به ومحقّقة لقابليّته لذلك، هذا كلّه مع عدم المندوحة.

وأمّا إذا كانت هناك مندوحة فالأمر أوضح؛ وذلك لأنّا حيث سلكنا تبعاً للمحقّق الثاني ﷺ[2] بكفاية مقدوريّة الطبيعة لجواز الأمر بالطبيعة المطلقة، فحيث يؤتى بالفرد المجامع للمحرّم يكون الانطباق قهريّاً، ويكون السقوط عقليّاً فتكون الصلاة صحيحة من غير حاجة إلى الترتّب، وإن لم نقل بمقالة المحقّق الثاني ﷺ كما ذهب إليه الميرزا النائيني ﷺ[3] فالصحّة للصلاة تكون مبتنية على الترتّب.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٣: ٤٨، وفوائد الأُصول ١ و ٢: ٣٩٢.

(٢) جامع المقاصد ٥: ١٣ ـ ١٤.

(٣) انظر أجود التقريرات ٢: ١٧٨ ـ ١٧٩.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّه بناءً على الجواز فلابدّ من القول بصحّة الصلاة من غير فرق بين العالم والجاهل، وبناءً على الامتناع لابدّ من القول بفساد العبادة، من غير فرق أيضاً بين العالم والجاهل في غير الموارد الخاصّة الخارجة بدليلها الخاصّ كما في الصلاة بناءً على شمول: «لا تعاد»[1] للجاهل كما هو الصحيح. فما ذكره المشهور: من الحكم بالصحّة في صورة الجهل في جميع العبادات والفساد في الجميع أيضاً في صورة العلم، ممّا لم يعلم وجهه. هذا تمام الكلام في المقدّمات والثمرة، ويقع الكلام الآن في تحقيق القول بجواز الاجتماع أو امتناعه فنقول وبالله العون:

الكلام في أدلّة القائلين بالامتناع والجواز

ذهب صاحب الكفاية ﷺ[2] إلى امتناع اجتماع الأمر والنهي ومهّد لذلك مقدّمات أغلبها بديهيّة، فإنّ كون الأحكام الخمسة متضادّة ـ بالمعنى العرفي للتضادّ ـ ممّا لم يتنازع فيه اثنان، وإنّما القائل بالجواز يدّعي أنّه لا اجتماع؛ لأنّ محلّ أحدهما غير محلّ الآخر.

وكذا كون متعلّق الأحكام هو فعل المكلّف دون الاسم والعنوان أيضاً ممّا لم يكن محلاً للخلاف، وإنّما القائل بالجواز يدّعي أنّ الصادر منه في الخارج فعلان لا فعل واحد، وكذا كون الموجود بوجود واحد ليس له إلّا ماهيّة واحدة وحقيقة فاردة أيضاً غير قابل للتشكيك، وإنّما يزعم القائل بالجواز أنّ هناك إيجادين ووجودين.

نعم، عمدة خلاف القائلين بالجواز والامتناع ومركز نزاعهم هو المقدّمة الثالثة، وهي: أنّ تعدّد الوجه والعنوان يقضي بتعدّد الموجه والمعنون أم لا؟ ولكن صاحب الكفاية ﷺ لم يستدلّ على إثباتها إلّا بالدعوى فإنّه ذكر فيها أنّه ربّما تنطبق العناوين المتعدّدة على المعنون الواحد[3].

---

(١) الوسائل ٣: ٢٢٧، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث الأوّل.

(٢ و ٣) كفاية الأُصول: ١٩٣.

ولكن لا يخفى أنّ ربّما لا تجديه؛ إذ أيّ مثبت لكون الصلاة والغصب من ذلك القبيل، بل لابدّ له من إثبات كلّيتها ليكون المورد من مصاديق تلك الكلّية، فإنّ الشكل الأوّل من القياس لابدّ فيه من كلّية الكبرى حتّى ينتج، ومن هنا ذهب الميرزا النائيني ﷺ[1] إلى أنّ تعدّد العنوان الذي يكون متعلّقاً للأمر والنهي كافل بتعدّد المعنون.

وتوضيح ذلك: أنّ المأمور به والمنهيّ عنه قد يكون حقيقة واحدة كالإكرام ـ مثلاً ـ إلّا أنّ محلّ الإكرام معنون بعنوان العالم مثلاً في صورة الأمر بالإكرام، وبعنوان الفاسق في صورة النهي عن الإكرام، ففي مثل ذلك تكون الجهات تعليليّة، وهي لا تقتضي تعدّد المعنون فإنّ زيداً العالم الفاسق واحد حقيقة وماهيّة، ولكنّه يكون مصداقاً لوجوب الإكرام؛ لأنّه عالم، ومصداقاً للتحريم؛ لعلّة كونه فاسقاً، ولهذا سمّيت هذه الجهات جهات تعليليّة. ومثل هذا المثال خارج عن مبحث اجتماع الأمر والنهي قطعاً وإن ذكر صاحب الكفاية ﷺ في التنبيه الثالث من تنبيهات الباب[2] لحوق تعدّد الإضافات بتعدّد الجهات، وجعل مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق من موارد الاجتماع في العالم الفاسق؛ ولذا ترى الفقهاء يعاملون مثل هذا في موارد العموم من وجه في مورد الاجتماع معاملة المتعارضين، فإمّا الترجيح أو التساقط، ولم نرَ من زعم كونه ممتثلاً عاصياً مع كثرة الذاهبين منهم إلى الجواز كما هو واضح. وقد يكون زيد هذا مصداقاً لألف عنوان ككونه عالماً فاسقاً طويلاً هاشميّاً أبيضاً أبا يزيد بن عمر أخا بكر إلى غير ذلك من العناوين المتكثّرة التي لا ينثلم بها وحدة المعنون كلّية أصلاً، بل هو واحد فهو نفس العالم الفاسق الطويل الأبيض إلى آخر.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢ : ١٣٦.

(٢) كفاية الأُصول : ٢١٦.

نعم، مبادئ هذه الأُمور متباينة فإنّ العلم غير الفسق؛ ومن هنا قيل باستحالة صدق بعض الأعراض على البعض الآخر[١] إلّا أنّ الإكرام المتعلّق بهذه الذوات واحد ليس بمتعدّد.

وقد يكون متعلّق الأمر والنهي متعدّداً كما في «صلِّ» و«لا تغصب» وهذا هو محلّ اجتماع الأمر والنهي، ولكن تعدّد العنوان مقتضٍ لتعدّد المعنون فيها؛ فإنّ الصلاة الصادقة حيث لا غصب صادقة حال الغصب أيضاً، والغصب الصادق حيث لا صلاة صادق حال الصلاة أيضاً، فلابدّ حينئذ من القول بجواز اجتماع الأمر والنهي.

ومجمل ما أفاده: أنّ العناوين إن كانت تعليليّة ـ بمعنى كون ثبوتها للذات معلولاً لعلّة ـ فهي لا تقتضي تعدّد المعنون، ولا ينثلم بتكثّرها وحدته كما في عنوان العالم والفاسق والطويل والأبيض إلى غير ذلك، فإنّ صدق العالم على ذات زيد لعلّة حلول العلم بها، وكذلك صدق الفاسق عليه إنّما هو لعلّة قيام الفسق به إلى غير ذلك، ومثل هذا خارج عن باب الاجتماع وعن حكمه أيضاً.

أمّا إذا كانت العناوين تقييديّة ـ بمعنى كون ثبوتها للذات غير معلول لعلّة ـ فمثل هذه هي باب الاجتماع والحكم فيها جواز الاجتماع، وهذا نظير الصلاة والغصب فإنّ ثبوت الصلاتيّة للصلاة ليس معلولاً لشيء، وكذا ثبوت الغصبيّة للغصب، ونظير صفة العلم والفسق فإنّ ثبوت صفة العلم للعلم والفسق للفسق تقييدي، بمعنى كونه ذاتيّاً غير معلول لشيء، وبما أنّ هذه يستحيل انطباق عرضين فيها على معروض واحد، فحيث يصدق العنوانان فهو كاشف عن تحقّق معنونيهما، وحينئذ فهما موجودان، فلا مانع من توجّه الأمر نحو أحدهما وتوجّه النهي نحو الثاني منهما، ولا يلزم اجتماع للضدّين.

---

(١) انظر الأسفار الأربعة ٤: ٣.

قال الأُستاذ الخوئي أيّده الله تعالى: والحقّ في هذه المسألة التفصيل لا القول بالجواز على الإطلاق ولا القول بالامتناع كذلك، بل إن كان العنوانان موجبين لتعدّد المعنون فالجواز وإلّا فالامتناع، فلابدّ من ملاحظة كلّ مورد بخصوصه ثمّ الحكم فيه بالجواز والامتناع لاختلافها.

بيان ذلك: أنّ العناوين التي تكون متعلّقاً للأمر والنهي.

تارة تكون من العناوين المتأصّلة في الوجود وهي الأعراض التسعة المعلومة.

وأُخرى تكون من العناوين الانتزاعيّة.

وثالثة يكون أحد العنوانين أصيلاً والآخر انتزاعيّاً.

فإن كانا أصيلين فلا ريب في جواز الاجتماع، لاستحالة اتّحاد عرضين في الخارج، بل الأعراض كالجواهر في استحالة انطباق نوع على نوع آخر، بل فردين يستحيل انطباقهما.

وإن كانا من نوع واحد كما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1] فحيث ينطبقان يستكشف حينئذ تحقّقهما وكونهما وجودين وإيجادين أحدهما متعلّق للأمر والآخر للنهي ولا مانع منه؛ إذ لم يتحقّق اجتماع في الحقيقة؛ إذ متعلّق كلّ منهما غير متعلّق الآخر وإن كان الموجد واحداً.

وإن كان أحد العناوين متأصّلاً كالصلاة ـ فإنّ تركيبها وإن كان اعتباريّاً إلّا أنّ مجموع أفعالها من الأعراض التسعة من الكيف النفساني والكيف المسموع وغيرها من الأعراض المتأصّلة ـ وكان العنوان الآخر انتزاعيّاً كالغصب فإنّ الغصب ليست حقيقته إلّا التعدّي على مال الغير، وهو قد يكون بالأكل وقد يكون بالنوم وقد يكون باللبس وقد يكون بالركوب، ومعلوم أنّها أعراض متعدّدة فيستحيل أن يتحقّق بينها جامع أصيل، بل لابدّ من كونه انتزاعيّاً، فحيث يكون المأمور به أصيلاً

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢ : ١٤٨.

والمنهيّ عنه انتزاعيّاً ينظر إلى منشأ الانتزاع، فإن كان هو عين المأمور به فلابدّ من القول بالامتناع، كما إذا أمره بالقيام ونهاه عن إكرام زيد الذي هو منتزع من القيام له ومن ابتدائه بالتحيّة ومن تصبيحه بالخير ومن سؤال أحواله ومن إعطائه مالاً إلّا أنّ هذا المكلّف احترمه بإكرامه بالقيام فالمنشأ هو القيام فلابدّ من القول بالامتناع، فإنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون ولا تنثلم به وحدته كما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[1].

فما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[2] من أنّ المأمور به قد يتفرّد عن المنهيّ عنه وقد يجتمع معه، كما أنّ المأمور به كذلك لا يرفع وحدته الخارجيّة الحقيقيّة أصلاً.

نعم، حيث لا يكون منشأ الانتزاع منطبقاً ومتّحداً مع المأمور به، بل كان منضّماً إليه كما إذا كان قائماً بالقيام المأمور به فأكرم زيداً بالتحيّة، فحيث إنّ التحيّة غير القيام حقيقة، وليس بمتّحد معها حقيقة أيضاً لا مانع من الاجتماع الذي هو في الحقيقة ليس اجتماعاً. ومن هنا إذا أمر بالصلاة ونهى عن التصرّف في مال الغير بغير إذنه إلّا أنّ الصلاة المأمور بها إيمائيّة ـ لمرض مثلاً ـ فصلّى في الأرض المغصوبة لا مانع من صحّة الصلاة؛ لأنّ الصلاة بهذه الكيفيّة ليست تصرّفاً، وليس الإيماء باعتبار اقتضائه تموّج الهواء عرفاً تصرّفاً. بخلاف ما إذا كانت الصلاة بركوع وسجود فإنّ الاعتماد في السجود من مقولة الفعل، وهو منشأ انتزاع التصرّف المنهيّ عنه، ومأخوذ في مفهوم السجود المأمور به، فلابدّ من القول حينئذ ببطلان الصلاة؛ لاتّحاد المأمور به مع المنهيّ عنه حقيقة في اعتماد السجود. وكذلك الهويّ إلى السجود والنهوض إلى القيام إن قلنا بجزئيّتهما للصلاة، وإن قلنا بخروجهما عنها وكونهما مقدّمة ـ كما هو الظاهر لاستحالة الطفرة ـ فلا مانع من كون المقدّمة محرّمة إذا لم تكن منحصرة، ولا أمر بها شرعاً؛ لعدم كونها جزءاً.

---

(١) كفاية الأُصول: ١٩٣.

(٢) انظر أجود التقريرات ٢: ١٥٨.

وكذلك الكلام حيث يكون المأمور به عنواناً انتزاعيّاً كإكرام العادل والمنهيّ عنه عنواناً انتزاعيّاً كإكرام الفاسق فإنّه ينظر إلى منشأ الانتزاع، فإن كان واحداً فلا محيص عن الامتناع، وإن كان متعدّداً فلا مانع من الجواز. فإذا دخل عادل وفاسق في مكان فأكرمهما أحد، فإن أكرمهما بعمل واحد كقيام واحد فلابدّ من القول بالامتناع ولزوم تقييد أحد الإطلاقين، وإن أكرمهما بعملين كأن قام للعادل وحيّا الفاسق بتحيّة فلا مانع حينئذ من توجّه الأمر نحو القيام وتوجّه النهي نحو التحيّة؛ لأنّهما شيئان لا ربط لأحدهما بالآخر، غاية الأمر أنّه انضمّ أحدهما إلى الآخر في الوجود، وهذا غير ضائر كما هو واضح.

وبالجملة، فليس إطلاق القول بالجواز في محلّه كإطلاق القول بالامتناع، بل الحقّ هو التفصيل الذي فصّلناه، هذا كلّه حال الكبرى.

وأمّا تطبيقه على الصغريّات: ففي الوضوء بالماء المغصوب بما أنّ الوضوء أمر انتزاعي من الغسلات والمسحات والتصرّف المنهيّ عنه أيضاً أمر انتزاعي، وحيث إنّ منشأ انتزاعهما هو نفس الغسل فلا محيص عن القول بالامتناع وبطلان الوضوء، إلّا أنّ مقتضى ذلك التسوية بين صورتي العلم والجهل؛ لأنّ الجهل لا يغيّر الواقع عمّا هو عليه، وإنّما هو رافع للمؤاخذة والعقاب، إلّا أنّ الأصحاب أفتوا بالصحّة في صورة الجهل، وقد ادّعى صاحب مفتاح الكرامة الإجماع على الصحّة في صورة الجهل[1] فإن تمّ الإجماع وكان تعبّديّاً*، فبها ونعمت، وإلّا فلابدّ من القول بالبطلان كما هو الظاهر؛ لأنّه بعد أن كان التصرّف مبغوضاً واقعاً فقد خرج عن إطلاق الأمر، والجهل لا يوجب دخوله تحت الإطلاق، فافهم وتأمّل في المقام فإنّه واضح.

---

(١) مفتاح الكرامة ١ : ٣٠٣.

(*) أشار بقوله وكان تعبّديّاً، إلى أنّ الإجماع إنّما كان لشبهة حصلت عندهم من أنّ النهي إنّما يرفع الفعليّة إلى آخره وليس تعبّديّاً.

وأمّا إذا كان الماء مباحاً إلّا أنّ المكان الذي يتوضّأ به مغصوب.

فتارة ينحصر المكان بذلك المكان فلا ريب في بطلان الوضوء؛ لعدم الأمر به.

أمّا إذا لم ينحصر المكان به فتارة يكون محلّ وقوف المتوضّئ مغصوباً إلّا أنّ المصبّ ومحلّ الحركات مباح، وفي مثله لا ريب في صحّة الوضوء الذي هو عبارة عن الغسلات والمسحات؛ لعدم كونها غصباً.

وأُخرى يكون محلّ المتوضّئ مباحاً والمصبّ مغصوب، فتارة يراق الماء في مكان مباح يستطيع حبسه فيه عن السيلان إلى المحلّ المغصوب ولكنّه لم يحبسه، فلا ريب أيضاً في صحّة وضوئه وإن عصى بعدم الحبس.

وأُخرى يكون المصبّ مغصوباً رأساً، ففي هذه الصورة تبتني صحّة الوضوء وعدمها في صورة عدم انحصار المصبّ بهذا المصبّ على سريان حرمة ذي المقدّمة إلى حرمة مقدّمته وعدم السريان، وحيث بنينا على عدم السريان فالوضوء أيضاً صحيح، بل ولو بنينا على حرمة مقدّمة الحرام فليس نفس الوضوء مقدّمة، بل إنّ صبّ الماء مقدّمة للوضوء ومقدّمة للصبّ المحرّم، فالوضوء حينئذ صحيح إن لم ينحصر المصبّ بهذا.

وأمّا الوضوء من آنية الفضّة والذهب المحرّم استعمالها، فحيث ينحصر الماء بها لا ريب في عدم وجوب الوضوء منها ووجوب التيمّم. وإن اغترف غرفة لا تكفي له لوضوئه فلا يجب عليه غسل الوجه بها؛ لعدم التكليف بالوضوء لفرض انحصاره في المحرّم استعماله. وإن توضّأ منها حيث لا انحصار فحيث إنّ الاغتراف ليس وضوءاً، وإنّما الوضوء هو الغسلات والمسحات فاغترافه وإن كان محرّماً إلّا أنّ الوضوء بعده ليس استعمالاً لآنية الذهب والفضّة، فلا ينبغي الريب في الصحّة، وطريق الاحتياط غير خفيّ.

نعم، الأكل منها محرّم بخصوصه ولو كان بالواسطة لصدق الأكل من الإناء وإن أخذه بيده ثمّ وضعه في فيه؛ لأنّه متعارف الأكل من الإناء، وقد ورد النهي عن

الأكل في آنية الذهب والفضّة ولكن الاغتراف من الإناء وإن كان استعمالاً محرّماً إلّا أنّ الوضوء بعده ليس استعمالاً للآنية فافهم. وكذا الكلام حيث تكون الآنية مغصوبة والماء مباح.

وأمّا الصلاة في المكان الذي يحرم المكث فيه، فتارة يقع الكلام فيما يحرم المكث فيه من جهة الغصب، وأُخرى فيما يحرم المكث فيه من جهة أُخرى غير الغصب، كما في الوقوف بين الصفّين الذي يكون مظنّة للهلاك، أو كمكث الزوجة في مكان لا يرضى زوجها بمكثها فيه، أو كخروج المعتكف في اليوم الثالث من المسجد ومكثه خارج المسجد، فلو صلّى أحد هؤلاء في المكان الذي يحرم المكث فيه من غير جهة الغصب فالصلاة صحيحة؛ لأنّ الصلاة عبارة عن التكبير والقراءة والركوع والسجود إلى آخرها، وليس شيء منها متّحداً مع الكون المنهيّ عنه، نعم هو مقارن لها فالصلاة حينئذ تكون صحيحة وطريق الاحتياط غير خفيّ.

وأمّا إذا كانت حرمة المكث من جهة الغصب، فإن قلنا بكون الهويّ إلى الركوع مقدّمة للركوع فلا ريب أيضاً في الصحّة من هذه الجهة؛ لأنّ حرمة المقدّمة مع عدم الانحصار لا ترفع وجوب ذي المقدّمة. وإن قلنا بأنّ الهويّ دخيل في حقيقة الركوع فإنّ الركوع هو الانحناء عن هويّ؛ إذ من كان جالساً فقام منحنياً حتّى بلغ حدّ الركوع لا يصدق عند العرف أنّه ركع قطعاً، وحينئذ فهنا أمران:

تبدّل في الوضع، وهو تغيير هيئته من القيام إلى كلّ مرتبة من مراتب الانحناء حتّى يصل إلى حدّ الركوع الذي بلغه.

وتبدّل في حركة الأين، وهو تحوّل جسمه من مكان إلى مكان كذلك. فإن كان الدخيل في الركوع عرفاً حركة الأين فالهويّ كنفس الركوع ليس غصباً. وإن كان هو الوضع فيشكل الحال في صحّة الركوع من جهة حرمة مقدّمته؛ إذ هي تصرّفات في الفضاء فهذا الهويّ تصرّف في الفضاء فيكون محرّماً فيتّحد الواجب والحرام. وأيضاً فإنّ السجود إن كان عبارة عن مجرّد الانحناء ومماسّة الجبهة ما يصحّ السجود

عليه كان الكلام السابق من صحّة الصلاة من جهته متّجهاً، إلّا أنّه قد اعتبر فيه الوضع الذي قد أُخذ الاعتماد في مفهومه، والاعتماد تصرّف في الأرض المغصوبة فيكون متّحداً مع الحرام، فالصلاة متّحدة مع الحرام في الهويّ والاعتماد فتكون من موارد اجتماع الأمر والنهي، وتكون الصلاة حينئذ باطلة من هاتين الجهتين. وأمّا لو خلت الصلاة من هاتين الجهتين ـ كما إذا كانت إيمائيّة بالعين ـ فهي بمقتضى هذا الكلام صحيحة؛ لعدم اتّحادها مع عمل منهيّ عنه، بل هي مقارنة، فتأمل*.

هذا كلّه حال العالم، وأمّا الجاهل بغصبيّة المكان فظاهر الأصحاب الحكم بصحّة صلاته، بناءً على ما تقدّم من زعمهم أنّ باب اجتماع الأمر والنهي من باب المزاحمة المرتفعة بجهل التحريم، وحيث ذكرنا أنّها ليست من باب التزاحم، وأنّها من باب التعارض فمقتضى القاعدة بطلان الصلاة حتّى في صورة الجهل أيضاً، إلّا أنّ الكلام في أنّ حديث: «لا تعاد»، يقتضي صحّة الصلاة أم لا؟

وتفصيل الكلام في ذلك: أنّ حديث: «لا تعاد» دلّ على صحّة الصلاة حيث يكون المفقود من أجزاء الصلاة غير الخمسة، ودلّ على بطلانها حيث يكون المفقود أحد الخمسة، إلّا أنّ الكلام في أنّ الركوع والسجود اللذين تبطل الصلاة بنقصانهما هل هما طبيعة الركوع والسجود أو خصوص ما كان منهما جزءاً صلاتيّاً مأموراً به؟ والظاهر هو الثاني؛ لأنّ الإمام في صدد بيان أجزاء الصلاة وشرائطها المفقودة، وقد استثنى الركوع والسجود وظاهر الاستثناء كونه متّصلاً، وحينئذ فلا يجري حينئذ حديث: «لا تعاد»[1] لأنّ هذه الصلاة قد فقدت الركوع الشرعي والسجود الشرعي، وفقدهما ممّا يوجب الإعادة بحكم الاستثناء. ولو تنزّلنا عن دعوى

(*) أشار بالتأمّل إلى أنّ التصرّف أمر عرفي ولا ريب في صدقه بالصلاة وإن كانت إيمائيّة. (الجواهري).

(١) الوسائل ٣: ٢٢٧، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث الأوّل.

الظهور فلا أقلّ من الإجمال، فالمرجع هو القاعدة الأوّلية المقتضية للبطلان، لخروج الركوع أو السجود عن أفراد المأمور به بتوجّه النهي نحوه، والجهل به لا يغيّره عن واقعه ليدخل في أفراد المأمور به كي يحكم بالصحّة، هذا كلّه في المكان.

وأمّا اللباس إذا كان مغصوباً:

فتارة يقع الكلام في الساتر بالفعل.

وأُخرى في مطلق اللباس.

أمّا الكلام في الساتر بالفعل كما إذا تستّر بثوب مغصوب فالظاهر بطلان الصلاة مع العلم دون الجهل، والوجه في ذلك: أنّ الستر المعتبر في الصلاة ليس كالستر المعتبر في غيرها من تأدّيه بكلّ ما يستر البشرة عن الناظر المحترم ـ كالظلمة والماء والطين ـ بل لابدّ من كونه بثوب، وحينئذ فإذا كان الثوب مغصوباً فاللبس من أظهر أفراد الغصب. وحينئذ فيستحيل أن يكون مأموراً به؛ لاستحالة الاجتماع، حيث يتّحد الوجود ـ كما قرّرنا ـ فهذا الستر ليس مأموراً به فهو في حكم العدم، فهو كمن صلّى عارياً مع قدرته على الستر ولا ريب في بطلان صلاته.

ومن هنا ظهر ما في كلام صاحب الجواهر ﷺ: من كون مقدّمة الستر وهو لبس الثوب محرّماً فيبتني على مبحث المقدّمة[1]؛ وذلك لأنّ لبس الثوب ليس مقدّمة للستر الواجب في الصلاة، بل هو نفسه، نعم لبس الثوب مقدّمة للستر عن العيون في غير حال الصلاة.

وأمّا وجه الصحّة في حال الجهل فإنّما هو لحديث: «لا تعاد» إذ لم يذكر فيها الستر فيكون محكوماً بالصحّة، فتأمّل*.

---

(١) انظر الجواهر ٨: ١٤٣.

(*) أشار بالتأمّل إلى أنّ استثناء الركوع الشرعي والسجود الشرعي كافٍ في لزوم الإعادة؛ لأنّه قد اشترط الستر في أجزاء الصلاة؛ لأنّه معنى اشتراطه في الصلاة؛ إذ هي ليست ←

والحكم بالصحّة في مثل المقام من جهة كونه ستراً، فلا ينافي ما سيأتي من كونه مبطلاً حتّى في صورة الجهل بلحاظ كونه متصرّفاً في الثوب بهويّه إلى الركوع والسجود في الحركات المقومة للركوع شرعاً وعرفاً.

وأمّا الكلام في لبس الثوب المغصوب حال التستّر الصلاتي بغيره، ويلحق به المغصوب المحمول في الحكم أيضاً، فالظاهر هو الحكم بالصحّة في صلاة من فرضه الإيماء في ركوعه وسجوده؛ لكونه غاصباً حال الصلاة، وليس غاصباً بنفس الصلاة.

أمّا من جهة الستر فالمفروض تحقّقه بثوب مباح.

وأمّا من جهة التصرّف فالمفروض أنّه ليس في صلاته تصرّف في هذا المغصوب بشيء أصلاً.

نعم، لو كان فرضه الركوع الحقيقي والسجود الحقيقي أيضاً فإن قلنا بأنّ الهويّ إلى ركوعه وسجوده مقوّم لهما فالصلاة حينئذ تكون فاسدة، وإن قلنا بأنّه مقدّمة فتبتني الصحّة حينئذ على تحريم مقدّمة الحرام وعدمها كما تقدّم. ولا يفرق بين صورة العلم والجهل حينئذ؛ لأنّه إذا خرج هذا الفرد عن المحبوبيّة إلى المبغوضيّة فلا يفرق فيه بين صورة العلم والجهل؛ لأنّ الجهل لا يغيّر الواقع عمّا هو عليه؛ إذ مع حرمة هذا الهويّ كيف يتوجّه الأمر نحوه؟ هذا تمام الكلام في كبرى باب الاجتماع وتطبيقها على صغرياتها.

وقد تلخّص: أنّ إطلاق القول بالامتناع كإطلاق القول بالجواز غير وجيه، وأنّ الحقّ هو التفصيل الذي ذكرناه.

← إلّا الأجزاء، فالركوع والسجود الحاليين ليسا من أجزائه حينئذ، فالأحسن أن يكون الدليل على الصحّة حال الجهل الرواية الدالّة على صحّة الصلاة مع انكشاف العورة حال جهل المصلّي لا حديث: «لا تعاد» لما عرفت. (الجواهري).

بقي الكلام في توجيه ما استدلّ به بعضهم على الجواز: من توجّه النهي التنزيهي في العبادات قطعاً، والوقوع أدلّ دليل على الإمكان، وتضادّ الأحكام مشترك بين الخمسة، فما ذكر ليس إلّا برهاناً في قبال الوجدان يرمى به عرض الجدار[1].

والجواب إجمالاً: فباشتراك الإيراد بين القائلين بالجواز والقائلين بالامتناع في الإيراد؛ لأنّ نوعها ممّا توجّه الأمر والنهي فيه بعنوان واحد ولا يلتزم بـه القـائل بالجواز فضلاً عن القائل بالامتناع.

وتفصيلاً: أنّ هذه الموارد على أنحاء ثلاثة:

الأوّل: ما توجّه الأمر فيه إلى عنوان والنهي فيه إلى عنوان آخر بينهما عموم من وجه ـ كمورد اجتماع الأمر والنهي ـ غير أنّ النهي تنزيهي لا تحريمي.

الثاني: ما توجّه النهي فيها إلى نفس ما توجّه إليه الأمر وليس له بدل شرعي، كقوله: لا تصم يوم عاشورا، ولا تصلّ عند طلوع الشمس وغروبها.

الثالث: نفس القسم إلّا أنّه له بدل كقوله: لا تصلّ في الحمّام.

أمّا الكلام في القسم الأوّل فنقول:

إنّه تارة يكون المأمور به مغايراً للمنهيّ عنه؛ ويكونان وجودين مـتأصّلين أو متأصّلاً وانتزاعيّاً ومنشأ انتزاعه مغاير للمتأصّل، أو انتزاعيّين ومنشأ انتزاع كـلّ منهما مغاير لمنشأ انتزاع الآخر، وقد عرفت أنّه لا مانع من توجّه الأمـر والنهـي التحريمي في مثله فضلاً عن التنزيهي.

وأُخرى يكون المأمور به متّحداً مع المنهيّ عنه، لأنّ وجودهما المتأصّل واحد، أو لكون منشأ انتزاعهما واحداً، أو لكون الوجود المـتأصّل هـو المـنشأ للانـتزاع للثاني، وهذا القسم قد عرفت امتناع توجّه الأمر والنهي فيه حيث يكون النهـي تحريميّاً.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ١٧١.

وأمّا في النهي التنزيهي فهو على قسمين؛ لأنّه قد يكون مع وجود المندوحة كما إذا كره استعمال الماء المسخّن في الشمس فتوضّأ أو اغتسل به مثلاً مع وجود غيره، وأُخرى لا مع المندوحة.

أمّا إذا كان هناك مندوحة فحيث إنّ أمر الصلاة متوجّه إلى الطبيعة لا الأفراد*؛ لأنّه مأخوذ بنحو صرف الوجود والنهي انحلالي فالأمر متوجّه نحو الطبيعة، والفرد الخارجي فرد للطبيعة لكنّه ليس فرداً واجباً؛ لأنّ الطبيعة بما هي واجبة لا تسري إلى الفرد، كما لا تسري إليه بما هي كلّية في قولك: زيد إنسان. فالأمر متوجّه نحو الطبيعة، فإذا وجد الفرد كان الانطباق قهريّاً والإجزاء عقليّاً، ولكنّ الفرد الخارجي لا يتّصف بالوجوب؛ ولذا لو صلّى الإنسان صلاة الظهر أوّل الظهر لا يكون ذلك الفرد بخصوصه فرداً للواجب بحيث لو كان أخّره عنه كان خارج الوقت، ولكنّ النهي بما أنّه انحلالي فهو يسري إلى كلّ فرد فرد من أفراد المنهيّ عنه، فالكون في مواضع التهمة مثلاً بتمام أفراده مكروه مثلاً، فالفرد الصلاتي بخصوصه منهيّ عنه وليس هو محطّ الأمر كما قرّرنا.

لا يقال: هذا الكلام بحذافيره يجري في النهي التحريمي فلم قلتم بالامتناع حيث يتّحدان، وهل يعقل اتّحادهما بناءً على ما قرّرتم؟

(*) هذا ما قرّره في الدورة السابقة، ولكنّه أيّده الله اختار في الدورة اللاحقة ما اختاره الآخوند من كون النهي إرشادياً إلى بقيّة الأفراد الغير المشخّصة بالمشخّص المنافر كما اختاره في الكفاية [كفاية الأُصول: ١٩٩]. وقد عدل عن هذا الجواب؛ لأنّ كون النهي نهياً عن الأفراد إن رجع إلى كونه نهياً عن الخصوصيّات الفرديّة فليس نهياً عن العبادات ذاتها، وإن كان نهياً عن الطبيعة فالفرد عين الطبيعة فكيف يكون محبوباً ومبغوضاً في آن واحد؟ وهذا الكلام بعينه جار في الشقّ الثاني من القسم الثاني، وهو ما نهى عن ذات العبادة وله بدل.

فإنّه يقال : نعم، الأمر كما ذكرتم والتعبير بالاجتماع مسامحة إلّا أنّ الأمر إذا توجّه نحو الطبيعة فلازمه الترخيص في التطبيق حينئذ على تمام أفرادها، وهو لا يجتمع مع التحريم المتوجّه نحو بعض الأفراد؛ إذ الترخيص والتحريم لا يجتمعان في فرد، وهذا هو المانع من الاجتماع هناك، بخلاف النهي التنزيهي فإنّه يجتمع مع الترخيص قطعاً.

ومن هنا ظهر : أنّ الاستدلال بالعبادات المكروهة على جواز اجتماع الأمر والنهي التحريمي ليس بصحيح؛ إذ النهي التنزيهي يجتمع مع ترخيص التطبيق بخلاف النهي التحريمي. هذا كلّه مع وجود المندوحة بوجود ماء آخر غير المسخّن في الشمس، أمّا إذا لم يكن غيره فلا ريب في ارتفاع كراهة خصوص هذا الفرد؛ إذ لا يعقل حينئذ توجّه النهي التنزيهي عن خصوص هذا الفرد فلا يبقى إلّا ترخيص تطبيق الواجب عليه، هذا تمام الكلام في القسم الأوّل.

وأمّا ما توجّه النهي فيه على ذات العبادة لكن مع وجود البدل له، كما في : لا تصلّ في الحمام، فيسري فيه عين الكلام المذكور في هذا القسم، من كون النهي متوجّهاً نحو خصوص هذا الفرد لانحلاله، ولكنّ الأمر متوجّه نحو صرف الطبيعة فلا يسري إلى الفرد؛ إذ الطبيعة بما هي مأمور بها لا تسري إلى الفرد كما تقدّم، ولو انحصر كما لو كان في آخر الوقت بحيث كان الخروج من الحمّام مفضياً للوقوع في خارج الوقت ارتفعت الكراهة حينئذ.

ويحتمل أن يكون مراد من قال : «إنّ الكراهة في العبادات بمعنى قلّة الثواب» هو ما ذكرنا، بمعنى أنّ تطبيق الطبيعة على هذا الفرد أقلّ ثواباً من تطبيقه على غيره ممّا لا يبتلى بمزاحمة هذه الحزازة، وإلّا فكون العبادة مكروهة بمعنى كونها أقلّ ثواباً من غيرها من الأفراد يفضي إلى تأسيس فقه جديد، فتأمّل وافهم.

وأمّا القسم الثالث : وهو ما كان العنوان الذي تعلّق به النهي التنزيهي هو الذي تعلّق به الأمر إلّا أنّه لا بدل له، كما في صوم يوم عاشوراء والصلاة عند طلوع الشمس وغروبها؛ فبما أنّ الأمر في المقام ليس مأخوذاً بنحو صرف الوجود،

بل بنحو ينحلّ إلى كلّ فرد فرد من أفراد الطبيعة نظير النهي، وحينئذ فالأمر والنهي قد تعلّقا بفرد واحد، النهي به بخصوصه والأمر بانحلال أمر الصوم في مثله إلى كلّ فرد، فما ذكر من التخلّص في القسم الثاني لا يتصوّر هنا.

وأحسن ما قيل في التخلّص في هذا القسم هو ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ[1]: من كون النهي في المقام ليس ناشئاً عن مفسدة في الفعل على غرار سائر النواهي، وإنّما النهي هنا للإرشاد إلى ما في ترك الصوم في المقام من المصلحة الأقوى الآكد، كما يظهر من مداومة الأئمّة عليهم السلام على الترك وأمرهم شيعتهم بذلك، فيكون الإفطار مستحبّاً آكد من استحباب الصوم فيكونان من قبيل المستحبّين المتزاحمين؛ ولهذا لو صام لحصل الثواب المعدّ لصوم أيّ يوم من أيام السنة بلا منقصة في صومه، وحينئذ فمتعلّق الأمر غير متعلّق النهي، كما أنّ متعلّق النهي غير متعلّق الأمر، فالأمر بالصوم والنهي إن قلنا بأنّه طلب الترك فهو على حقيقته طلب الإفطار على هيئة خاصّة من الأكل آخر النهار، وإن قلنا بأنّه زجر عن الفعل فقد استعمل في الإرشاد إلى ما في الترك من المصلحة بهذه القرينة العقليّة، وهي استحالة توجّه الأمر والنهي ولو تنزيهيّاً نحو عمل واحد.

وقد أورد الميرزا النائيني[2] بأنّ الأمر بأحد الضدّين اللذين ليس لهما ثالث محال تعييناً لكونه طلب المحال، وتخييراً لكونه طلب الحاصل؛ إذ المكلّف لا يخلو من الفعل أو الترك كما في مثل النقيضين عيناً.

والجواب: أنّ الصيام مع النيّة للتقرّب أمر محبوب، والإفطار المتعارف أيضاً محبوب، وهناك ضدّ ثالث لهما وهو الإمساك بغير نيّة التقرّب إلى الليل وإن تحقّق القصد إلى الصوم؛ لأنّه هو الكفّ، ومن ثمّ عدّ من الواجبات فيمكن أن يأمر بالضدّين تخييراً لئلّا يفعلا الضدّ الثالث فأين اللغويّة؟

---

(١) انظر مطارح الأنظار ١: ٦٤٥ ـ ٦٤٦.

(٢) انظر أجود التقريرات ٢: ١٧٣.

فالظاهر: أنّ ما ذكره الشيخ ﷺ متين جدّاً، وحيث إنّ الميرزا النائيني ﷺ[١] لم يرتضِ جواب الشيخ المذكور فقد استقلّ ﷺ بجواب موقوف على مقدّمة مهدّها ﷺ ملخّصها: أنّ الأمرين إذا توجّها إلى شيء واحد، فإمّا أن يكونا عرضيّين بمعنى كونهما متعلّقين بشيء واحد ذاتاً، وإمّا أن يكونا طوليّين.

فإن كانا عرضيّين، كما إذا نذر المكلّف صلاة الليل مثلاً فهنا أمران: أحدهما: استحباب صلاة الليل النفسي. وثانيهما: وجوب ذات صلاة الليل من جهة النذر. وفي مثل المقام يسري الوجوب إلى الأمر الاستحبابي، كما تسري تعبّديّة الأمر الاستحبابي إلى وجوب الوفاء بالنذر، فيكون توصّليّاً.

وإن كانا طوليّين، كما إذا استؤجر زيد على زيارة الحسين عن عمرو فهنا الأمر الإيجاري طولي؛ لأنّه يجب الوفاء بالعقد الذي استؤجر عليه، وهو العمل المستحبّ لذات المنوب عنه، فالأمر الإيجاري قد تعلّق بعد تعلّق الأمر الاستحبابي بذات المنوب، فإنّه استؤجر على تفريغ ذمّة المنوب عنه عن هذا العمل المستحبّ في حقّ المنوب عنه فهو طولي، وفي مثل هذا المقام لا تتحقّق سراية من أحد الأمرين إلى الثاني ولا اندكاك؛ لأنّ متعلّق أحدهما مغاير لمتعلّق الآخر، فإنّ متعلّق الأمر الأوّل هو ذات العمل ومتعلّق الأمر الاستيجاري هو العمل الذي طلب من عمرو في ذمّته.

إذا عرفت هذه المقدّمة فقد ذهب الميرزا النائيني[٢] إلى أنّ القسم الثالث من قبيل الأمرين الطوليّين وأن لا منافاة بينهما، فإنّ الأمر الاستحبابي المتوجّه إلى صوم يوم عاشوراء بمقتضى الانحلال يقتضي استحباب ذات الصوم في هذا اليوم، ولكنّ النهي التنزيهي متّجه إلى الصوم المستحبّ المقصود به الامتثال، فصار متعلّق أحدهما غير متعلّق الآخر فلا سراية أصلاً.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٢) انظر أجود التقريرات ٢: ١٧٦.

والجواب: أنّ هذه الكبرى غير مسلّمة، فإنّ الأمر في مثالي النذر والإجارة من وادٍ واحد، وأنّ متعلّق كلّ منهما عين متعلّق الآخر وأنّهما عرضيّان. وأيضاً لو سلّم أمر الكبرى فكون المورد من مصاديقها غير مسلّم.

أمّا الكبرى فإنّ في الإجارة ثلاثة أوامر:

أحدها: المتوجّه إلى المنوب عنه.

الثاني: المتوجّه إلى المنوب استحباباً، فإنّ كلّ مستحبّ يستحب أن يؤتى به نيابة عن جميع المؤمنين؛ لأنّه إحسان محض إليهم.

الثالث: الأمر المتوجّه إلى النائب من جهة الأمر الإجاري.

أمّا الأمر المتّجه إلى المنوب عنه فلا ربط له بالنائب؛ إذ لا يعقل امتثال أمر متّجه إلى شخص من شخص آخر لم يخاطب بذاك الخطاب، نعم الأمران المتوجّهان إلى النائب اللذان أحدهما استحبابي والآخر إلزامي وجوبي عرضيّان، وهما من قبيل الأمر النذري؛ إذ متعلّق كلّ منهما عين متعلّق الآخر، وأحدهما تعبّدي وهو الاستحبابي والآخر توصّلي وهو وجوب الوفاء بالعقد، فيتحقّق حينئذ الاندكاك والسراية من كلّ منهما إلى الآخر، كما قرّرناه في النذر، هذا ما كان من أمر الكبرى.

وأمّا الصغرى فلو سلّمنا ما ذكره ﷺ: من كون الأمر الإيجاري في طول الأمر الثاني لا في عرضه، فكون المقام ـ وهو الكراهة في العبادة في القسم الثالث ـ من صغريات هذه الكبرى ممنوع.

بيان ذلك: أنّ الأمر المتوجّه إلى صوم يوم عاشوراء لم يتعلّق بذات العمل حتّى على مسلكه ﷺ فإنّ قصد القربة مأمور به شرعاً بمتمّم الجعل على ما ذكره ﷺ وبنفس الأمر المتوجّه للعبادة على ما اخترناه، فقصد التقرّب والامتثال ممّا تعلّق به الأمر الشرعي والنهي قد تعلّق بالتقرّب بالصوم إلى الله تعالى، فمتعلّق كلّ منهما عين متعلّق الآخر، فالصحيح في الجواب ما ذكرنا من جواب الشيخ الأنصاري ﷺ[1].

---

(١) انظر مطارح الأنظار ١: ٦٤٥ ـ ٦٤٦.

ثمّ إنّ كراهة الصوم في المثال إذا أتى به بعنوان أنّه صوم.

وأمّا إذا أتى به تبرّكاً بذلك اليوم وشكراً على ظفر أعداء الدين بأوليائه فهو محرّم قطعاً بلا كلام ولا خلاف.

وبالجملة، فقد ظهر أنّ الاستدلال بكراهة هذه العبادات لا يصلح دليلاً على جواز اجتماع الأمر والنهي بقول مطلق، فالمعيار في جواز الاجتماع وعدمه ما ذكرناه فراجع.

فيما لو اضطرّ إلى المجمع :

بقي الكلام في أمرين :

أحدهما : ما نسب إلى المحقّق القمّي ﷺ من تصحيحه مورد الاجتماع، بدعوى أنّ الأمر متوجّه نحو الطبيعة، وأنّ الفرد الخارجي مقدّمة لها، ولا مانع من حرمة المقدّمة حيث لا تكون منحصرة، فيبقى الواجب على وجوبه[1].

وفيه :

أوّلاً : أنّ وجود الطبيعي بوجود فرده، وليس للفرد وجود مغاير لوجود الطبيعي ليصحّ ما ذكره في فرض عدم انحصار المقدّمة.

وثانياً : أنّا إن بنينا على أنّ وجود طبيعة الصلاة منضمّ إلى وجود طبيعة الغصب ـ مثلاً ـ فنقول بصحّة العبادة من دون حاجة إلى حديث المقدّمة، وإن بنينا على اتّحاد الوجود الخارجي، فكما أنّ الطبيعتين متّحدتان كذلك الفردان أيضاً متّحدان؛ إذ ليس الفرد هو الغصب والطبيعة هي الصلاة، بل الفرد فرد لهما والطبيعة أيضاً لهما، نعم لو كان الفرد ماهيّة أُخرى غير الطبيعة أمكن هذا الكلام.

وبالجملة : فكلام المحقّق القمّي ﷺ موقوف على مقدّمتين :

---

(١) انظر القوانين ١ : ١٤١.

إحداهما : أنّ وجود الفرد غير وجود الطبيعة.

الثانية : أنّ ماهيّة الفرد غير ماهيّة الطبيعة التي هو فرد لها، وكلا المقدّمتين باطل.

الثاني من الأمرين : أنّه لو ارتفع التحريم لاضطرار أو نسيان أو غفلة فهل يكون الإتيان بالمجمع صحيحاً أم لا؟ نسب[١] إلى المشهور الصحّة كما اختاروها في صورة الجهل، ولكنّ الميرزا النائيني[٢] ألحق صورة النسيان والاضطرار بصورة الجهل بالبطلان؛ لأنّ المبغوض لا يصير محبوباً وإن ارتفع الإثم، وقد ذكر مقدّمة لا بأس بذكرها تبعاً له وهي : أنّ النهي المتوجّه إلى المركّب قد يكون إرشاديّاً إلى المانعيّة، كما في قوله : لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه، فإنّ ظهور النهي في التحريم قد يخرج عنه بالقرينة ولو كانت قرينة عامّة إلى الإرشاد إلى المانعيّة كما في المركّبات، ومثل هذا القسم لا يفرق فيه بين صور العلم والجهل والغفلة وغيرها من الأعذار، فإذا اضطرّ فمقتضى اضطراره ارتفاع وجوب المقيّد لا ارتفاع مانعيّة المنهيّ عنه. وكذا الأمر حيث يكون إرشاداً إلى الشرطيّة ،فإنّ إطلاقه يقتضي التقيّد به فلو لم يتمكّن من القيد سقط المركّب إلّا أن يقوم دليل يقتضي وجوب الباقي، كما في مثل : الصلاة لا تسقط بحال[٣].

ثانيهما : أن يكون ظاهراً في التحريم.

فتارة يكون اجتماع التحريم والوجوب من باب المزاحمة، كما إذا كان الواجب ذا مقدّمة محرّمة وحرمتها أهمّ من وجوب الواجب، فلو غفل وأتى بتلك المقدّمة

---

(١) انظر مجمع البرهان ٢ : ١١٠، ومفتاح الكرامة ١ : ٣٠٣، والجواهر ٨ : ٣٠١ وغيرها.

(٢) انظر أجود التقريرات ٢ : ١٦٣.

(٣) هذه الجملة قاعدة مستفادة من الروايات كما صرّح به السيّد الحكيم [المستمسك ٤ : ٣٨٢] والخوئي [والتنقيح (الطهارة) للسيّد الخوئي ٢ : ٣٨٣، ٤٠٤، وغيرها] وليست برواية وكثيراً ما استعملت في كلمات الفقهاء. انظر الجواهر ٧ : ٤١٨، ومصباح الفقيه ٢ : ٩١، ١٠٠، ١٠٢، ١٧٦ و ٦ : ٥٧٢ وغيرها.

فلا ريب في صحّة ذلك الواجب؛ لأنّ مزاحمة التحريم إنّما هي في صورة الوصول، أمّا في صورة عدم الوصول فلا مزاحمة أصلاً. وكذا الكلام في الأمر حيث يكون نفسيّاً دالاً على وجوب واجب آخر أهمّ فإنّ مزاحمته للواجب الثاني إنّما هي فرع للوصول إلى المكلّف، فلو لم يصل فلا مزاحمة، ومن هنا حكمنا بصحّة الضدّ في صورة الجهل مع قطع النظر عن الترتّب.

وأُخرى يكون من باب المعارضة كما في مثل المقام فهل يلحق هذا القسم بالأوّل أم بالثاني؟ ذهب المشهور إلى اللحوق بالثاني، وذهب الميرزا النائيني ﷺ إلى اللحوق بالأوّل، وحاصل ما أفاده في وجه ذلك هو: أنّ التحريم قد يكون في عرض عدم الوجوب وقد يكون في طوله، مثلاً أنّ النهي في المقام إن قلنا بأنّه مقدّمة لرفع الوجوب لأهميّته ووجود أحدّ الضدّين مقدّمة لعدم ضدّه فالتحريم في طول عدم الوجوب؛ لأنّه مقدّم عليه رتبة. وإن قلنا بأنّ النهي دالّ على التحريم ويلزمه عدم الوجوب فهما مدلولان عرضيّان للنهي، وحيث بنى المشهور على الأوّل فارتفاع التحريم يقتضي ارتفاع عدم الوجوب فيعود الوجوب؛ ولذا أفتوا بالصحّة في الفرض، وحيث إنّ هذا المبنى فاسد عندنا وإنّ أحد الضدّين ليس مقدّمة لعدم الآخر وكذا العكس فهما في رتبة واحدة ومدلولان لدليل واحد فإذا جاء حديث الرفع فإنّما يرفع التحريم فلا يرتفع عدم الوجوب فيكون غير واجب فيكون باطلاً[1]، هذا ملخّص ما أفاده ﷺ.

أقول: ما أفاده ﷺ من كون عدم الضدّ في رتبة الضدّ الآخر، متين جدّاً. وكذا كون عدم الوجوب مع الحرمة في رتبة واحدة أيضاً متين إلّا أنّه في مقام الثبوت فإنّهما في رتبة واحدة فيها، وأمّا في مقام الإثبات فلا فإنّ دلالة النهي على التحريم مطابقة ودلالته على عدم الوجوب من جهة الملازمة؛ إذ التحريم للفرد مع إيجابه أو

---

(١) فوائد الأُصول ١ و ٢: ٤٦٧.

الترخيص في تطبيق الواجب عليه ممّا لا يجتمعان، فبدلالة الملازمة لا يكون واجباً، ومن المعلوم أنّ الدلالة الالتزاميّة تتبع المطابقة حدوثاً وبقاءً. فإذا فرض ارتفاع التحريم الذي هو المدلول المطابقي واقعاً يرتفع لازمه واقعاً أيضاً؛ لأنّ المانع عن الاتّصاف بالوجوب هو، فإذا ارتفع ارتفع عدم الوجوب أيضاً فيكون واجباً فيجزي حينئذ. وهذا نظير التخصيص، فإنّ المخصّص إذا خصّص «أكرم العلماء» أو قيّد إطلاق «أكرم عالماً» بـ«لا تكرم زيداً» فهو يقتضي خروج زيد من أوّل الأمر غايته أنّ الكاشف صدرَ الآن، فإذا فرضنا أنّ المخصّص قد خُصّص فلا مانع حينئذ من بقاء هذا المخصّص تحت عموم العامّ؛ لأنّ المانع كان هو المخصّص الأوّل وهذا الفرد كزيد يوم الجمعة قد خصّص من لا تكرم زيداً فزيد يوم الجمعة داخل تحت عموم أكرم العلماء من أوّل الأمر. فلا فرق بين التخصيص وبين حديث الرفع الحاكم على العناوين الأوّليّة، فإنّه مثمر لنتيجة التخصيص.

وتوهّم الفرق بين التخصيص الذي هو عدم الحكم من أوّل الأمر وبين حديث الرفع فإنّ الرفع إنّما يصدق مع تحقّق المقتضي وهو المبغوضيّة ومع تحقّق المبغوضيّة كيف يحكم بتحقّق الترخيص في تطبيق الواجب على ما هو مبغوض؟

مندفع بأنّ المقتضي متحقّق وهو المفسدة لا المبغوضيّة، وهذه المفسدة قد تدوركت بالمصلحة الأقوى، وهي مصلحة التسهيل على هذه الأُمّة المرحومة التسهيل الذي لم يكن على من تقدّمها من الأُمم. فلا فرق بين التخصيص وما نحن فيه في أنّه لا مبغوضيّة حين الاضطرار أو الإكراه أو النسيان ممّا رفع الحكم فيه بالتحريم واقعاً وثبتت فيه الحلّية الواقعيّة، كما هو صريح قوله ﷺ: ما من محرّم إلّا وقد أحلّه الله في حال الضرورة، فإنّ مقتضى هذا الحديث أنّ الحلّية المجعولة من سنخ التحريم المرتفع في حال الاضطرار لا بسوء الاختيار.

بقي شيء قد أسلفنا الإشارة إليه فيما سبق وهو : أنّ المضطرّ إلى المكث في المكان المغصوب هل يجب عليه الاقتصار على أقلّ ما تندفع به الضرورة فلا يجوز له أن يصلّي بركوع وسجود أم يجوز له أن يصلّي بركوع وسجود عاديّين؟ فنقول : إنّ هنا أُموراً ثلاثة :

أحدها : شغل الجسم للحيِّز، وهذا لا يفرق فيه بين جميع هيئات المكلّف من قيام وجلوس وغيرهما، فإنّ مقدار الحيِّز لا يختلف كثرة وقلّة فليس مانع من أن يصلّي من هذه الجهة.

ثانيها : المماسّة للأرض حال السجود، وهذا وإن زاد حال السجود عنه حال القيام؛ لأنّه حال القيام لم يمسّ الأرض إلّا بقدميه بخلافه حال السجود فإنّ المساجد السبعة حينئذ تمسّها إلّا أنّ مجرّد المماسّة ليست تصرّفاً عرفيّاً، ومن ثمّ لا يقال لمن مسّ جدار الغير : إنّه تصرّف فيه، فلا مانع من الصلاة العاديّة من هذه الجهة أيضاً.

ثالثها : الاعتماد، وهذا أيضاً ليس مانعاً؛ لأنّ الثقل للإنسان لا يزيد حال جلوسه، بل إنّ ثقله واحد سواء كان حال القيام والاعتماد على القدمين أم كان حال الجلوس والاعتماد على مجموع الرجلين أم حال الجلوس والاعتماد على المساجد السبعة، فإنّ الثقل واحد ولا يتفاوت بتفاوت الحالات.

وقد أسلفنا ما نقله صاحب الجواهر ١ في هذه المسألة من أنّ تكليف الله عبده المحبوس بأن يقتصر على مقدار ما يضطرّ إليه من الوقوف على أطراف أصابعه أوّلاً ثمّ إذ صار عَسراً وحرجيّاً ينتقل إلى تمام الأصابع وهكذا... حبس أشد من حبس الظالم له[1]. هذا تمام الكلام في الغفلة والنسيان والاضطرار حيث لا يكون بسوء الاختيار، وقد تلخّص أنّ مقتضى القاعدة في مثلها ممّا رفع فيه الحكم الواقعي هو الصحّة، بخلاف الجهل فإنّ رفع الحكم فيه ظاهري رافع للإثم ولكن المبغوضيّة باقية.

---

(١) انظر الجواهر ٨ : ٣٠٠.

وأمّا الاضطرار بسوء الاختيار :

كمن دخل أرض الغير بغير إذنه فهو مضطرّ إلى الخروج منها فهل يرتفع النهي بهذا الاضطرار أم لا؟ والكلام هنا يقع في مقامين :

أحدهما : حكم الخروج في نفسه.

الثاني : حكم الصلاة في حال الخروج.

فالكلام الآن يقع في حكم الخروج نفسه؛ لأنّ حكم الصلاة متفرّع عليه.

فنقول : ذهب جماعة[١] إلى أنّ الخروج منهيّ عنه ليس إلّا وأنّ حكمه قبل الاضطرار بعينه باقٍ بعده لم يرفعه الاضطرار؛ لأنّه بسوء الاختيار، ولا قبح في التكليف بحرمة جميع ما يمكن أن يفعله المكلّف الآن من الخروج والبقاء والولوج أكثر ممّا هو والج فيه الآن؛ لأنّ المكلّف قادر أن يترك الجميع بترك الدخول الذي كان اختياريّاً له.

وذهب آخرون إلى أنّه مأمور به مع إجراء حكم المعصية عليه حيث يصدر العمل مبغوضاً[٢].

وآخرون إلى أنّه مأمور به ليس إلّا، واختاره الشيخ الأنصاري ﷺ وقوّاه الميرزا النائيني ﷺ[٣].

وآخرون إلى أنّه مأمور به ومنهيّ عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار، واختاره الميرزا القمّي تبعاً لأبي هاشم الجبائي[٤].

---

(١) راجع نهاية الوصول : ١١٧، والمدارك ٣ : ٢١٧، وضوابط الأُصول : ١٥١.

(٢) وهو المحكي عن الفخر الرازي، راجع القوانين ١ : ١٥٤، وجنح إليه صاحب الفصول : ١٣٨.

(٣) مطارح الأنظار ١ : ٧٠٩، وأجود التقريرات ٢ : ١٨٦.

(٤) القوانين ١ : ١٥٣، وانظر نهاية الوصول : ١١٧.

وذهب صاحب الكفاية ﷺ إلى أنّه غير محكوم بحكم أصلاً وإن كان مبغوضاً للنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار، وأنّ حكم العقل بالخروج حذراً من الوقوع في أشدّ القبيحين وتخلّصاً بأخفّ القبيحين[1]. فهذه الخمسة هي جملة الأقوال في المسألة.

أمّا القول الأوّل فمبنيّ على جواز التكليف بالمحال إذا كان المكلّف سبباً له، وهو باطل، بل الظاهر أنّ التكليف بالمحال قبيح على كلّ حال لا يصدر من حكيم أصلاً؛ ولذا لا يحسن من المكلّف أن يقول: «إذا صعدت السطح فطِر إلى السماء، أو فاجمع بين النقيضين» وحينئذ فلا يمكن أن يكلّف المولى بعمل لا يقدر عليه المكلّف في هذا الحال؛ لأنّ التكليف بعث وتحريك فلابدّ أن يكون إلى عمل يمكن البعث نحوه والتحريك إليه.

وأمّا القول الثاني فيرد عليه:

أوّلاً: أنّه إن كان الخروج محبوباً فما معنى إجراء حكم المعصية عليه، وإن كان مبغوضاً فما معنى الأمر به.

وثانياً: أنّه تكليف بالمحال.

وثالثاً: أنّه لا مقتضي للأمر كما سيأتي.

وأمّا القول الرابع ـ وهو أنّه مأمور به ومنهيّ عنه وهو ما ذهب إليه الميرزا القمّي تبعاً لأبي هاشم الجبائي ـ فيرد عليه:

أوّلاً: أنّه لا مقتضي للأمر.

وثانياً: أنّه طلب الضدّين واختلاف زمان صدور الأمر مع زمان صدور النهي لا يجدي مع اتّحاد زمان المتعلّق وإنّما يجدي اختلاف زمان المتعلّق وإن اتّحد زمان صدورهما؛ لأنّ الأحكام التكليفيّة ناشئة من مصالح ومفاسد في المتعلّق

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٠٤.

ويستحيل أن يكون فيه مصلحة ومفسدة في آن واحد لتكون منشأً للأمر والنهي، فإنّهما إن تساويا تساقطا فلا يؤمر ولا ينهى وإن رجّحت إحداهما اندكّت الأُخرى واضمحَلّت.

نعم، هذا يمكن في الأحكام الوضعيّة بأن يتّحد الموضوع زماناً ويختلف حكم الشارع عليه بأن يصدر يوم الخميس الحكم بالملكيّة لزيد ثمّ يصدر يوم الجمعة حكم الشارع على ذلك المال في ذلك الظرف الذي حكم يوم الخميس بملكيّته لزيد أنّه ملك عمر مثلاً، والسرّ في إمكانه أنّ مصلحة الحكم الوضعي في نفس الحكم ولا مانع من أن تكون المصلحة اليوم في أن يحكم بملك زيد له يوم الجمعة والمصلحة غداً أن يحكم بملك عمر له يوم الجمعة أيضاً لتستوفى المصلحتان معاً بالحكمين المحقّقان لهما. وعلى هذا جوّزنا الكشف في بيع الفضولي فإنّه قبل الإجازة محكوم بكونه ملك المالك وبعده يحكم بكونه ملك المشتري من حين العقد.

وثالثاً: أنّ توجّه الأمر والنهي إلى واحد بعنوان واحد محال حتّى عند القائلين بجواز الاجتماع، هذا تمام الكلام في بطلان هذه الأقوال الثلاثة.

بقي الكلام في قول الشيخ الأنصاري وقول الآخوند ﷺ وهما القول الثالث والخامس وهما أهمّ الأقوال في المقام.

فنقول: ذكر الميرزا النائيني ﷺ ـ لمّا ارتضاه من قول الشيخ الأنصاري ـ دليلين: أحدهما مثبت لمختاره، والآخر نافٍ لما ذكره صاحب الكفاية ﷺ.

أمّا المثبت لمختاره: فإنّه ﷺ زعم أنّ جامع التصرّف في مال الغير بغير إذنه وإن اضطرّ إليه الداخل باختياره إلّا أنّه ليس بمحرّم بتمام أفراده بل قد ينطبق عنوان على بعض أفراده، فلا يكون محرّماً من جهة انطباق ذلك العنوان عليه كما في المقام، فإنّ الخروج ينطبق عليه عنوان التخلية لمال الغير وهذه التخلية واجبة، فلا يكون الخروج من أوّل الأمر محكوماً بالحرمة وإن حرم الدخول المسبّب له، فالدخول لعدم انطباق عنوان التخلية عليه كالمكث والزيادة في الولوج محرّم

قطعاً إلّا أنّ عنوان التخلية موجب لئلّا يقع الخروج محرّماً أصلاً بل هو واجب قطعاً ليس إلّا[١].

والجواب: أنّه لا مقتضي لاتّصاف الخروج بالوجوب لا نفسيّاً ولا غيريّاً.

أمّا عدم الوجوب النفسي فلأنّ الخروج عبارة عن تعاقب الأقدام حتّى منتهى أرض الغير، ومن المعلوم أنّه ليس تخلية بل هو إشغال كالدخول فليس بواجب وجوباً نفسيّاً. وأمّا عدم الوجوب الغيري فلأنّ الخروج مقدّمة للكون خارج الأرض وليس هو واجباً بل الواجب عنوان التخلية والكون خارج الدار ملازم لها، وهذا هو الذي ذكره الآخوند في هامش الكفاية في الردّ على دليل الشيخ من أنّ...[٢] فما ذكره الآخوند في متن الكفاية كان تنزّلاً وإلّا ففي الحقيقة لا مقدّمية، هذا هو دليل الميرزا المثبت وجوابه.

وأمّا دليله النافي لكلام صاحب الكفاية ﷺ فهو: أنّه ينفي كون المورد من صغريات الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن كان ينافيه خطاباً التي استدلّ بها الآخوند على تحقّق العقاب الفعلي من جهة المبغوضيّة بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار. وقد أفاد في بيان كون المورد ليس من مصاديقها أدلّة أربعة، نذكر الرابع منها أوّلاً؛ لأنّ جوابه جواب الكل فنقول: ذكر في الدليل الرابع أنّ القاعدة إنّما تنطبق حيث لا يمكن الأمر بالفعل كما إذا ترك السفر مع الرفقة إلى الحجّ حتّى ضاق الوقت فهنا حيث لا يمكن الأمر بالخروج تنطبق قاعدة الامتناع بالاختيار، بخلاف المقام فإنّ الخروج مقدور وكذا البقاء أيضاً والدخول أزيد من هذا المقدار كلّه مقدور تكويناً؛ ولذا ذكرت أنّ الخروج واجب بحكم العقل إرشاداً إلى أخفّ المحذورين[٣].

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٢) انظر الكفاية: ٢٠٤ وهامشها الرقم ٤.

(٣) أجود التقريرات ٢: ١٩٤.

والجواب : أنّ قاعدة الامتناع بالاختيار المراد بها امتناع امتثال التكليف، فقد يكون التكليف وجوبيّاً فالامتناع بامتناع الفعل، وقد يكون تحريميّاً فالامتناع بامتناع الترك، ومقامنا من الثاني، والبقاء والدخول أزيد من هذا المقدار ممنوع منه شرعاً، والممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً فقد امتنع عليه غير الخروج، فإذا كان مبغوضاً بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار فقد امتنع عليه ترك الخروج لكنّه باختياره الدخول وهو لا ينافي الاختيار عقاباً وإن نافاه خطاباً. نعم في مثال الحجّ الامتناع تكويني وهو هنا تشريعي بالمنع شرعاً عن الخروج كالبقاء والدخول أكثر ممّا هو داخل، وهذا الفرق لا يمنع من جريان القاعدة.

الثاني من الوجوه التي ذكرها الميرزا النائيني ﷺ لبيان أنّ المقام ليس من صغريات قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار : أنّ مورد القاعدة هو حيث يكون العمل والتكليف ممتنعين وليس الخروج في المقام ممتنعاً؛ ولذا وجب عقلاً باعترافكم، وإذا وجب عقلاً ففيه قابليّة الوجوب الشرعي لاعتبار القدرة في التكليف العقلي كالشرعي[1].

والجواب : أنّ ما كلّف به في المقام هو ترك الخروج لا الخروج نفسه وهو غير قابل للنهي عنه عقلاً ولا شرعاً بعد النهي عن المكث والدخول أزيد ممّا دخل، وهذا خلط بين كون الواجب المكلّف به هو الخروج أو تركه، وحينئذ فترك الخروج لا يمكن التكليف به فهو ممتنع شرعاً ولكن باختياره الدخول، ولا مقتضي للتكليف الوجوبي بالخروج وإن كان ممكناً فإنّ تحريم الضدّ وإيجاب ضدّه لا مانع منه، فليس الخروج محكوماً بحكم أصلاً ولكن بما أنّ الامتناع بالاختيار وهو لا ينافي العقاب نقول بأنّه معاقب عليه.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢ : ١٩٦، وفوائد الأُصول ١ و ٢ : ٤٥٢.

وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن الوجهين الباقين اللذين ذكرهما الميرزا وأحدهما يرجع إلى الثاني وملخّصهما: أنّ القاعدة إنّما تجري حيث يفعل المكلّف أمراً لا يمكن معه التكليف بذلك الشيء كأن يترك السير مع الرفقة فيمتنع عليه حينئذ فعل الحجّ، وهذا عكس المورد الذي نحن فيه، فإنّ الدخول الذي صدر من المكلّف هو الذي مكّنه من الخروج، فإنّه لولا دخوله لم يتمكّن من الخروج فهي عكس موردنا تماماً.

ووجه ظهور الجواب ممّا مرّ: أنّ المكلّف به الذي لا يمكن التكليف به حسب ادّعاء الآخوند هو ترك الخروج لا الخروج وهذا الدخول هو الذي أوجب استحالة التكليف به، فهو من موارد القاعدة لا عكسها وحيث أن لا مقتضي لإيجاب الخروج كما مرّ لم يحكم بحكم فعلاً وإن كان مبغوضاً ومعاقباً عليه، لقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن نافاه خطاباً.

فتلخّص: أنّ ما ذهب إليه الآخوند ﷺ في هذه المسألة ـ من كون الخروج غير محكوم بحكم أصلاً وإن عوقب عليه للنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار[1] ـ هو الصحيح في هذه المسألة.

هذا كلّه حيث لا يكون الخروج من الأرض المغصوبة مقدّمة لواجب كما ذكرنا ذلك، أمّا لو كان مقدّمة لواجب فهل يكون حينئذ كما لو لم يكن مقدّمة غير محكوم بحكم فعلي أصلاً وإن كان مبغوضاً منهيّاً عنه بالنهي الساقط بحدوث الاضطرار كما ذهب إليه صاحب الكفاية أم يكون واجباً؟ الظاهر ابتناء الكلام على الكلام في وجوب مقدّمة الواجب وعدمه، فإن بنينا على وجوب مقدّمة الواجب كان الخروج واجباً، وإلّا فلا؛ وحيث بنينا على العدم فالخروج كما لو لم يكن مقدّمة في كونه غير محكوم بحكم أصلاً وإن كان مبغوضاً بالنهي الساقط بحدوث الاضطرار.

وتوضيح ذلك موقوف على بيان أمرين:

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

أحدهما : أنّا إذا بنينا على الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته عقلاً فيكون وجوب المقدّمة من قبيل لوازم الماهيّة لوجوب ذي المقدّمة فوجوبها عقلي، والوجوب العقلي غير قابل للتخصيص في مورد أصلاً. وما ذكره صاحب الكفاية ﷺ : من أنّ الوجوب إنّما هو في ظرف عدم الحرمة[1] غير تامّ؛ إذ بعد فرض كون وجوب المقدّمة بحكم العقل والمفروض فعليّة وجوب ذي المقدّمة كيف يعقل أن لا يحكم بوجوب المقدّمة حينئذ؟ وأحكام العقل غير قابلة للتخصيص؛ إذ المفروض تحقّق الملازمة بين كلّ مقدّمة وذيها في الوجوب.

الثاني : أنّه قد يقال ذكرتم في ردّ كلام صاحب الفصول القائل بكون الخروج واجباً ومبغوضاً بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار[2] أنّ العبرة بزمان الفعل فإن كان عند صدوره حسناً وذا مصلحة لم يحسن أن ينهى عنه وإن كان قبيحاً لم يحسن أن يأمر به، وهذا الكلام بعينه جارٍ في المقام حرفاً بحرف، فإنّ الخروج المقدّمي إن كان حسناً فلِمَ يجري عليه حكم المعصية، وإن كان مبغوضاً فلِمَ يأمر به المولى.

والجواب : أنّ ما ذكر متين في الواجبات النفسيّة فإنّ المصلحة إن وجدت فيه وكانت أهمّ فلا معنى للنهي وإلّا فلا معنى للأمر، إلّا أنّ هذا في الواجب الغيري لا يضرّ كما هو محلّ الكلام. والسرّ في ذلك أنّ الواجب النفسي ما كانت المصلحة في ذاته والمحبوبيّة لذاته وهما لا يجتمعان مع المفسدة الذاتيّة والمبغوضيّة النفسيّة فلابدّ من الكسر والانكسار والحكم بفعليّة الأهمّ ملاكاً، وهذا بخلاف الوجوب والمحبوبيّة الغيريّة فإنّهما يجتمعان مع المبغوضيّة الذاتيّة.

وأحسن شاهد لذلك الوجدان فإنّ المبغوض قد يلجأ المولى إلى إيجابه وجوباً غيريّاً كما في المقام، فإنّ الخروج حيث يكون مقدّمة للواجب بناءً على وجوب

---

(١) انظر كفاية الأُصول : ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٢) انظر الفصول : ١٣٨.

المقدّمة يلجأ المولى إلى أن يوجبه غيريّاً على المكلّف حيث يكون المكلّف سبباً لإلجائه لدخوله فيها بسوء اختياره، مثلاً إذا كان المولى يكره أن يمسّ العبد زوجته فألقاها العبد في البحر والمولى لا يعرف السباحة نعم يعرفها العبد فقط، ففي هذا المقام العبد بعمله يلجئ المولى إلى أن يأمره بإخراجها المستلزم لمسّها، فيكون المسّ المبغوض ذاتاً مأموراً به عرضاً أمراً غيريّاً وهو على مبغوضيّته الذاتيّة ومفسدته النفسيّة فهو مبغوض ذاتاً مأمور به بالأمر الغيري، فالأمر من المولى لعبده بإخراجها لا ينافي استحقاق العبد العقاب؛ لأنّه ألجأ المولى بإلقائها في البحر إلى أمره بإخراجها. ومثله أن ينمّ العبد على مولاه بما يقتضي مصادرة أمواله فليتجئ المولى إلى أن يأمر عبده بإعطاء الرشوة لتخلية الأموال، فإنّ إعطاء الرشوة كان مبغوضاً للمولى ذاتاً ولكنّه صار محبوباً عرضاً ولا ينافي استحقاق العبد للعقاب؛ لأنّه نمّ على مولاه بذلك وأمثلة ذلك كثيرة. هذا كلّه حكم المخروج من حيث نفسه.

وأمّا حكم الصلاة حال الخروج: فالصلاة تارة تكون بركوع وسجود، وأُخرى تكون بالإيماء.

والصلاة بالإيماء تارة تكون فرض المصلّي وتكليفه حتّى لو صلّى في خارج المكان المغصوب لخوف أو عدم قدرة عليهما وعلى الطمأنينة، وأُخرى لا تكون فرضه.

أمّا الصلاة بالركوع والسجود فصحّتها موقوفة على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ الخروج وإن سلّمنا كونه مأموراً به إمّا لكونه مقدّمة للتخلية أو لكونه مصداقاً لها إلّا أنّ الركوع والسجود العاديّين يحتاجان إلى مكث زائد على الخروج، فإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي وإنّ التركيب انضمامي فالصلاة صحيحة، وإن لم نقل بجواز اجتماع الأمر والنهي بأن قلنا بالامتناع وإنّ التركيب اتّحادي فالصلاة باطلة.

وأمّا الصلاة بالإيماء حيث لا يكون فرضه الإيماء لو صلّى خارج المكان المغصوب فلا ريب في بطلانها مع القدرة على الصلاة خارج المكان المغصوب؛ لأنّ الصلاة المطلوب تحقّق صرف الوجود منها، ومع القدرة على إتيان الفرد الكامل الجامع للركوع والسجود والطمأنينة لا يكفي الفاقد لها، فالفاقد باطل قلنا بجواز الاجتماع أو امتناعه؛ إذ البطلان ليس من جهته كما مرّ. وأمّا الصلاة إيماءً حيث يكون فرضه الإيماء وبلا طمأنينة فالظاهر صحّتها مطلقاً قلنا بجواز الاجتماع أو بالامتناع؛ لعدم كون الصلاة ـ التي هي عبارة عن النيّة وباقي الأقوال ـ غصباً أصلاً، كما تقدّم بيان ذلك مفصّلاً. نعم الركوع العادي من جهة حركة الأين والسجود من جهة الاعتماد يكون غصباً. أمّا الخالي منهما كما هو الفرض مع كون تكليفه هو ذلك حتّى لو صلّى في خارج المكان فلا غصب فيه، فتأمّل. هذا تمام الكلام في حكم الصلاة حال الخروج من الأرض المغصوبة التي دخلها بسوء اختياره.

بقي الكلام في أُمور :

أحدها : أنّا لو قلنا بالامتناع وأنّ التركيب اتّحادي فهل يتقدّم الأمر أو النهي؛ لأنّ المورد لا يمكن فيه توجّههما معاً نحوه للتعارض؟ وقد ذكر لترجيح النهي وجوه :

أحدها : ما ذكره الميرزا النائيني : من أنّ النهي بما أنّه انحلالي فهو متوجّه إلى كلّ فرد فرد، وبما أنّ الأمر المقصود فيه صرف الوجود فهو مطلق متوجّه نحو الطبيعة. وقولنا : «إنّ الفرد واجب على البدل» مسامحة في التعبير، لما تقدّم من عدم كون الفرد واجباً حتّى بعد الإتيان به، نعم هو مصداق للواجب، فيكون النهي متقدّماً لأقوائيّة دلالته الذي هو ميزان التقديم في المزاحمة[1].

---

(١) فوائد الأُصول ١ و ٢ : ٤٢٩ ـ ٤٣٠ و ٤٣٣.

والجواب : أنّ الأمر إذا كان مطلقاً ففيه الترخيص في تطبيق الواجب على كلّ فرد فرد، وهذا الحكم شمولي وهو لا يجتمع مع الحكم الشمولي بالتحريم؛ إذ الترخيص في التطبيق مع التحريم لا يجتمعان، فالباب باب التعارض لا باب التزاحم. مضافاً إلى ما تقدّم من عدم أقوائيّة العموم الشمولي على البدلي إذا كان كلّ منهما بمقدّمات الحكمة، نعم يتمّ تقديم ما كانت دلالته بالوضع؛ لكونه بياناً رافعاً لإطلاق الثاني الذي من جملة مقدّماته عدم البيان، فافهم.

نعم، في خصوص مثال «صلّ ولا تغصب» يتقدّم «لا تغصب» لأنّ له شبه الحكومة على العناوين الأوّليّة، فيصير مفاد العناوين الأوّليّة تحقّق الحكم لها لولا الغصب فإنّ النسبة بين «لا تغصب» وبين جميع الواجبات والمستحبّات العموم من وجه بل والمباحات أيضاً، والفهم العرفي يرى أنّ «لا تغصب» لها شبه الحكومة على جميع الواجبات والمستحبّات والمباحات، فهي واجبة ومستحبّة ومباحة حيث لا غصب.

الثاني من وجوه ترجيح النهي ما قيل : من أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة[1].

وفيه ـ مع أنّه ليس لسان رواية لنتعبّد بها، ولا هي مساعدة للاعتبار فإنّ المصالح كالمفاسد مختلفة ضعفاً وأهمّيّة فلا يكون هذا معياراً، مضافاً إلى ما نراه من العقلاء من تحمّل الأخطار العظيمة لبعض المصالح كما هو معلوم ـ أنّ هذه القاعدة حيث يكون الفعل ذا مصلحة ومفسدة فيدور الأمر بينهما كما في باب التزاحم، وفي المقام، المجعول إمّا المصلحة أو المفسدة، لأنّه باب التعارض كما مرّ.

الثالث من وجوه الترجيح : الاستقراء، بالحائض في زماني الاستظهار، ومن عنده الماء المشتبه، حيث أُمرت الأُولى بترك الصلاة والثاني بالتيمّم.

---

(١) انظر الفصول : ١٢٧، والقوانين ١ : ١٥٣.

وفيه أوّلاً: أنّ مسألة المتيمّم خارجة عن محلّ الكلام؛ لعدم تحريم الوضوء بالماء النجس ذاتاً ومحلّ كلامنا المحرّم الذاتي. وترك الحائض للصلاة إن قلنا بعدم تحريم الصلاة ذاتاً عليها فهي خارجة عن محلّ الكلام أيضاً، وإن قلنا بالتحريم الذاتي عليها ـ كما هو ظاهر بعض الأخبار ـ فهي أيضاً أجنبيّة عن محلّ الكلام، ولأنّ وجوب الصلاة على الطاهر كتحريمها على الحائض مجعول والمصداق مردّد بينهما ومحلّ الكلام هو أنّ أحدهما مجعول فهو أجنبيّ، ولو سلّم فالاستقراء بفرد واحد لا يتحقّق، فافهم.

مضافاً إلى عدم حجّية الاستقراء على تقدير تحقّقه. والتحريم للصلاة على الحائض إنّما هو لقاعدة الإمكان والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضاً، وحينئذ فلابدّ من الرجوع إلى الأُصول العمليّة، وهو البراءة بعد فرض تساقط أدلّة الوجوب والتحريم. أمّا صحّة العمل فلا يمكن إثباته.

ودعوى: أنّ انتفاء المانع وهو النهي كافٍ في صحّة العمل، مدفوعة بأنّ عدم المانع غير كافٍ في صحّة العمل بل لابدّ من وجود المقتضي وشموله له ثمّ ارتفاع المانع، نعم في مثل الصلاة لكونها لا تسقط بحال فحينئذ المقتضي موجود، فإذا جرت البراءة فيما إذا تردّد الأمر بين الأقلّ والأكثر ينفي مانعيّة الغصب حينئذ بها، فتكون الصلاة حينئذ صحيحة كما هو واضح.

وبالجملة، فهذه الوجوه المذكورة غير صالحة لترجيح النهي، نعم ما ذكرناه نحن: من كون لا تغصب ناظرة إلى العناوين الأوّليّة، صالح ومتين.

الأمر الثاني: أنّ الآخوند ﷺ[1] ذكر في مسألة المتيمّم عند اشتباه الإناء أنّ الأمر بالإهراق إنّما هو تعبّد محض أو إرشاد إلى عدم الابتلاء بنجاسة البدن المتحقّقة بمجرّد ملاقاة الإناء الثاني قبل انفصال الغسالة فإنّه حينئذ يقطع بنجاسة بدنه إمّا بالإناء

---

(١) كفاية الأُصول: ٢١٦.

الأوّل أو الثاني ويشكّ في ارتفاع تلك النجاسة، فيكون استصحاب تلك النجاسة في ذلك الزمان المعيّن محكّماً بخلاف ما لو كان الماء الثاني كثيراً فإنّه بمجرّد المماسّة لا يعلم التنجيس؛ لاحتمال كون الأوّل هو النجس فقد طهر البدن حينئذ فلا علم له بالنجاسة، فيجري استصحاب الطهارة اليقينيّة واستصحاب النجاسة اليقينيّة بناءً على عدم اعتبار اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين فيتعارضان ويتساقطان فيرجع إلى أصالة الطهارة، أو لا يجري الاستصحابان الكلّيان من حيث الزمان، لعدم تعيّنه بناءً على اعتبار اتّصال زمن الشكّ زمن اليقين كما ذهب إليه الآخوند ﷺ[1] فيرجع إلى أصالة الطهارة في البدن.

أقول: الظاهر أنّ الأمر بالإهراق بالنسبة إلى الإناءين تعبّد محض لإمكان تحصيل صلاة بطهارة حقيقيّة معلومة، كما لو توضّأ بأحد الإناءين وصلّى ثمّ غسل أعضائه بالإناء الثاني وتوضّأ وصلّى فهو يعلم حينئذ بوقوع صلاة صحيحة بطهارة صحيحة قطعاً، غاية الأمر أنّها غير معيّنة عنده وهذا لا يضرّ؛ لأنّ الإخلال بالنيّة الجزميّة غير مضرّ قطعاً كما في الصلاة في الثوبين المعلوم نجاسة أحدهما أو إلى جهتين يعلم بكون القبلة إحداهما أو بمسجدين يعلم نجاسة أحدهما. وحينئذ فالأمر بالإهراق وتعيين التيمّم عليه تعبّد محض. كما أنّ ما ذكره الآخوند ﷺ: من جريان استصحاب النجاسة حيث يكون الإناء الثاني قليلاً دون ما إذا كان كثيراً أيضاً[2] مبنيّ على مبناه من اعتبار اتّصال زمن الشكّ بزمن اليقين وهو متحقّق عند مماسّة الإناء القليل الثاني. وإلّا فبناءً على ما اخترناه: من عدم الاعتبار وجريان الاستصحاب الكلّي من حيث الزمان، ففيه أيضاً يتعارض الاستصحابان، فإنّ الطهارة الكلّية المتحقّقة لا مانع من جريان استصحابها، وحينئذ فيتعارض

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢١٦ و ٤٨٦.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

الاستصحابان غير أنّ أحدهما شخصي من حيث الزمان ـ وهو النجاسة عند المماسّة للثاني ـ والثاني كلّي من حيث الزمان وعدم تشخّصه. كما أنّه بناءً على هذا يجري كلا الاستصحابين حيث يكون الماء الثاني كثيراً أيضاً، ويتعارضان ويتساقطان.

وعلى كلّ حال، فلا يرجع إلى أصالة الطهارة سواء كان الماء قليلاً أم كثيراً، للعلم الإجمالي بنجاسة بدنه عند إراقة الماء الثاني على وجهه، إمّا لنجاسة رجله من مسح الوضوء الأوّل، وإمّا لكون وجهه تنجّس الآن. نعم لو ارتمس مرّة واحدة حقيقيّة لا عرفيّة لا يكون له علم إجمالي حينئذ، فافهم.

الأمر الثالث: ألحق الآخوند ﷺ في آخر أمر من لواحق اجتماع الأمر والنهي تعدّد الإضافات بتعدّد العنوانات في النزاع، وذكر أنّ مثل «أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق» داخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي من جهة أنّ الإكرام في المقام وإن كان واحداً إلّا أنّه بالإضافة إلى العالم غيره بالإضافة إلى الفاسق، ثمّ استشكل في معاملة الفقهاء معه معاملة تعارض العموم من وجه، وأجاب بأنّه لعلّه من جهة بنائهم على الامتناع أو اطّلاعهم على فقدان الملاك في أحدهما، فيخرجان عن باب التزاحم الذي هو باب الاجتماع بنظره ويدخلان في باب التعارض[1].

ولا يخفى أنّ كلامه ﷺ مخدوش من جهات:

الأُولى: توجيهه لعمل المشهور في مثل المثال معاملة التعارض بعدم الملاك، فإنّهم لو أنّهم في مسألة أو مسألتين عملوا ذلك أمكن أن يكون ذلك لاطّلاعهم على عدم الملاك، وأمّا إنّهم اطّلعو على عدم الملاك في تمام الفقه حيث يتحقّق مثل هذا المثال فأمر مقطوع بعدمه.

الثانية: أنّ المثال ممّا لا يمكن أن يكون من أمثلة اجتماع الأمر والنهي لخصوصيّة فيه فإنّ «أكرم العلماء» ممّا ينحلّ إلى وجوبات متعدّدة بتعدّد الأفراد لمكان عمومه

---

(١) كفاية الأُصول: ٢١٦ ـ ٢١٧.

الأفرادي، فهو بمثابة أن يقول: أكرم العلماء حتّى الفاسق منهم. وكذلك «لا تكرّم الفساق» بمثابة أن يقال: لا تكرم كلّ فاسق حتّى العالم منهم. وحينئذ فمثل هذا التكليف لا يمكن امتثاله، فهو ممّا لا مندوحة فيه؛ ولهذا إنّ مسألة الاجتماع لا يفرضها العلماء إلّا حيث يكون الأمر متّجهاً نحو المطلق لا العموم لتتحقّق المندوحة حينئذ.

الثالثة: أنّه لا يمكن إلحاق تعدّد الإضافات بتعدّد العنوانات في النزاع؛ لأنّ الكلام في أصل المسألة دائر مدار وحدة الوجود وتعدده كما مرّ، وهذا في العنوانات أمر قابل للنزاع، ولكنّه في تعدّد الإضافات غير ممكن ولو فرض توجّه الأمر نحو المطلق لا العموم؛ وذلك لأنّ الإكرام واحد قطعاً وزيد الذي هو العالم الفاسق أيضاً واحد قطعاً، نعم العلم والفسق متعدّدان وهما غير المأمور به والمنهيّ عنه بل هما من قبيل العلّة للوجوب والتحريم، وحينئذ فمع وحدة المتعلّق قطعاً لا يمكن أن يسري النزاع فيها أصلاً. هذا تمام الكلام في باب اجتماع الأمر والنهي والحمد لله كما هو أهله.

في أنّ النهي يقتضي الفساد أم لا؟

هل النهي عن العبادة أو المعاملة يقتضي فساد تلك العبادة أو المعاملة المنهيّ عنها أم لا يقتضي ذلك؟ وقبل الخوض في ذلك نتكلّم في جهات:

الأُولى: أنّ الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدّمة واضح، فإنّ الكلام في المتقدّمة في التوجّه وعدمه، وهنا الكلام بعد فرض التوجّه فهل يقتضي الفساد أم لا؟ نعم لو قلنا بالامتناع وتقديم النهي كانت من صغريات هذه المسألة، وقد مرّ تفصيل ذلك.

الثانية: أنّ هذه المسألة عقليّة صرفة؛ لأنّ الكلام في تحقّق الملازمة بين الحرمة والفساد وعدمها، وذكرها هنا بمناسبة أنّ الكلام في النواهي وأنّ الحرمة غالباً

مدلولة للنهي وإلّا فهي ـ يعني المسألة ـ أجنبيّة عن مباحث الألفاظ؛ إذ لا دلالة للنهي المولوي المبحوث عنه في المقام على الفساد من حيث نفسه. نعم من حيث لازمه وهو الحرمة.

نعم، إذا كان النهي إرشاديّاً إلى مانعيّة المنهيّ عنه كان دالّاً على فساد العمل حيث يقترن بذلك المنهيّ عنه كدلالة الأمر الإرشادي إلى الجزئيّة على فساد المركّب الخالي من ذلك الجزء، وهذه الدلالة في المقامين مستندة إلى مدلول لفظ النهي والأمر لفقد المركّب بفقد جزئه والمشروط بفقد شرطه وهو عدم المانع، ولكن هذا النحو من النهي الإرشادي ليست دلالته على الفساد محلّاً للمناقشة أصلاً، بل هي مسلّمة عند الخاصّ والعامّ.

الجهة الثالثة: هل النهي المبحوث عنه في المقام خاصّ بالنفسي أم يعمّ الغيري؟ وعلى الأوّل فهل يختصّ بالتحريمي أم يعمّ التنزيهي؟ صرّح صاحب الكفاية ﷺ بعموم الملاك للغيري والنفسي بقسميه[1].

والظاهر: الاختصاص بالنفسي التحريمي وقسم من التنزيهي دون الغيري والقسم الآخر من التنزيهي.

أمّا خروج الغيري فواضح؛ لأنّه لا ينشأ عن مفسدة في المنهيّ عنه إذ لا يوجب قرباً ولا بعداً فلا يفيد تحريماً ليقع الكلام في الملازمة بينها وبين الفساد كما هو واضح، مضافاً إلى أنّا ذكرنا في بحث الضدّ[2] تصحيح الضدّ المنهيّ عنه عرضاً من جهة كون تركه مقدّمة لفعل الضدّ الأهمّ بالترتّب، وصحّحها في الكفاية[3] بالملاك كما تقدّم، وتقدّم الإشكال في الملاك.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢١٨.

(٢) راجع الصفحة: ٣٩٧ ـ ٣٩٩.

(٣) انظر الكفاية: ١٦٦.

وأمّا التنزيهي فهو على قسمين:

أحدهما: أن يكون نهياً عن تطبيق الواجب على هذا الفرد بحيث يكون الأمر متّجهاً نحو طبيعة بنحو صرف الوجود، ومقتضاه الترخيص في التطبيق على جميع الأفراد، والنهي التنزيهي لا يمنع من ذلك، إذ فيه أيضاً ترخيص في الفعل المنهيّ عنه بالنهي التنزيهي. فهذا الفرد من النهي التنزيهي خارج عن محلّ الكلام، إذ لا منافاة فيه للأمر إذ لا جمع للضدّين، إذ الفرض توجّه الأمر نحو الطبيعة لا الأفراد، وتوجّه النهي التنزيهي نحو فرد لا ينافي الترخيص في التطبيق المستفاد بالملازمة من الأمر بالطبيعة المطلقة.

الثاني: أن يكون الأمر والإيجاب متوجّهاً نحو كلّ فرد بنحو العموم الاستغراقي، كما إذا قال: أكرم كلّ عالم. والنهي التنزيهي في المقام عن فرد من أفراد العالم يؤدّي إلى اجتماع الوجوب والكراهة في فرد واحد بخصوصه، وهو معنى اجتماع الضدّين، إذ الأحكام الخمسة متضادّة بأسرها. والظاهر أنّ مراد الآخوند ﷺ بعموم ملاك المنع هذا القسم من التنزيهي لا الأوّل، إذ هو بمثابة اجتماعهما في فرد بخصوصه وبطلانه غنيّ عن البيان.

الجهة الرابعة: في بيان مركز النزاع، وقد ذكر الآخوند ﷺ أنّ المراد بالعبادة إمّا العبادة الذاتيّة ـ كالخضوع والسجود لله تعالى ـ أو ما لو أمر به لكان أمره عباديّاً لا يسقط إلّا بقصد القربة كصلاة الحائض وصوم يومي العيدين لا العبادة التي أمر بها بالفعل؛ لاستحالة اجتماع الأمر والنهي عن عبادة بعنوان واحد[1].

والظاهر: أنّ المراد من العبادة ما كان التقرّب بها إلى الله هو الأثر المقصود منها وإن كان بعد توجّه النهي يكون التقرّب بها إلى الله مبغوضاً في تلك الحال مثلاً أو من ذلك الشخص أو في هذا اليوم، فإنّ الظاهر أنّ صوم العيدين إنّما حرم بقصد التقرّب

---

(١) كفاية الأُصول: ٢١٨ ـ ٢١٩.

به إلى الله، وإلّا فصرف الإمساك عن المفطرات لا حرمة فيه. وكذا صلاة الحائض بناءً على حرمتها الذاتيّة فإنّ التحريم بالتقرّب بها من الله تعالى، وإلّا فلو أنّ حائضاً أتت بصورة الصلاة لتعليم بنتها من دون إسناد أو تقرّب إلى الله تعالى فلا أظنّ أنّ أحداً يلتزم بتحريمها، وهو واضح.

وأمّا المعاملات فلا ريب في دخول العقود في النزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمها؛ لأنّه المتيقّن منها، كما أنّه لا مخصّص لخصوص المعاملات بالمعنى الأخصّ ممّا يحتاج إلى إيجاب وقبول، بل الظاهر التعميم إلى المعاملات بالمعنى الأعمّ كالإيقاعات من العتق والطلاق وغيرها ممّا يحتاج إلى إيقاع يحقّقه. فيقال: إنّ الطلاق المنهيّ عنه هل يدلّ النهي على فساده بمعنى عدم ترتّب الأثر المقصود منه ـ وهو الفرقة مثلاً ـ أم لا؟

وهل يختصّ محلّ الكلام بهذا أم يتسرّى إلى بقيّة الأُمور القصديّة ممّا لا يحتاج إلى إيقاع أيضاً كالصيد والحيازة وغيرها؟ فيقال: هل النهي فيها يدلّ على عدم ترتّب الأثر المقصود منها من الحقّ أو الملك على اختلاف المقامات أم لا فيكون المراد من المعاملات تمام الأُمورالقصديّة؟ زعم الميرزا النائيني ﷺ أنّه لم يتوهّم أحد التعميم لهذا[1] ولا أرى بأساً في العموم، فالظاهر جريان النزاع فيه. نعم لا يجري فيما لا يكون قصديّاً كغسل الثوب مثلاً، فمحلّ النزاع العبادات التي يقصد بها التقرّب الفعلي لولا النهي أو الأُمور القصديّة من المعاملات.

الجهة الخامسة: في المراد من الصحّة والفساد ويقع الكلام في مقامين:

أحدهما: في بيان معنى الصحّة والفساد.

الثاني: في أنّهما وصفان حقيقيّان أو انتزاعيّان أو غير ذلك.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٠٣.

أمّا الكلام في المقام الأوّل فقد تطلق الصحّة في قبال العيب فيقال : هذا الكأس صحيح وذاك معيب، ومعلوم عدم إرادة هذا المعنى منه في المقام؛ إذ لم يدّع أحد دلالة النهي على العيب، بل المراد الصحّة في مقابل الفساد اللذان هما منتزعان من ترتّب الأثر المقصود من ذلك العمل وعدم ترتّبه.

توضيح ذلك : أنّ العمل قد يكون بسيطاً غير مركّب ولا مشروط، وهذا لا يتّصف بالصحّة والفساد، بل بالوجود والعدم. وقد يكون مركّباً مقيّداً لكنّ الأثر لا يترتّب على المجموع بل كلّ جزء له أثر نظير الدار فإنّها بفقد السرداب لا تكون فاسدة ولا بوجوده صحيحة؛ لأنّ الأثر المطلوب منه ليس مستفاداً من المجموع بل من كلّ جزء بالإضافة إلى أثره، وهذا لا يقال له : فاسد عند فقده جزءاً أو شرطاً. وكذا الكلام في الكتاب حيث ينقص ورقة مثلاً إذا لا يفوت إلّا الأثر المترتّب على خصوص هذه الورقة المفقودة دون الأثر المترتّب على بقيّة الأوراق.

ومن هنا ظهر : أنّ الصحّة والفساد ليستا بمعنى التماميّة والنقصان وإلّا لصدقت الصحّة والفساد بالإضافة إلى الكتاب. كما أنّه قد يكون الأثر مترتّباً على المجموع لكن ليس أثر مقصوداً ومحبوباً للمولى كما في موضوعات التكليف كما في الرجل المستطيع فإنّه وإن كان الأثر المقصود منه في المقام هو ترتّب وجوب الحجّ عليه إلّا أنّ وجوب الحجّ عليه ليس أثراً مقصوداً محبوباً للشارع؛ لأنّ الإيجاب ليس محبوباً وإن كان يتحقّق بتحقّق موضوعه. ومن هنا لا يقال للرجل المستطيع : إنّه صحيح، ولا لفاقد الاستطاعة : إنّه فاسد، وإلّا لفسدت الطلبة بأسرها، بل المراد بالصحّة والفساد ترتّب الأثر المقصود من المركّب المحبوب عند تحقّقه.

فظهر ممّا ذكرنا أمران :

أحدهما : أنّ الصحّة والفساد ليس بمعنى التماميّة والنقصان، كما ذكره صاحب الكفاية قدس سره[1].

---

(١) كفاية الأُصول : ٢٢٠.

الثاني: أنّها بمعنى ترتّب الأثر المقصود المحبوب من ذلك المركّب فإنّ المصلّي إنّما يقصد فراغ ذمّته من التكليف وهو أثر مرغوب مترتّب على المركّب، ومن يبيع يقصد ترتّب الأثر وهو النقل والانتقال وهو محبوب ومقصود لذلك الشخص من ذلك المركّب، فافهم. فظهر: أنّ القابل للاتّصاف بالصحّة والفساد هو العبادات والمعاملات بالمعنى الأعمّ بنحو يشمل الأُمور القصديّة كما مرّ.

وأمّا الكلام في المقام الثاني: وهو بيان أنّ الصحّة والفساد أمران انتزاعيّان أم مجعولان، ربّما يقال بأنّهما انتزاعيّان من المطابقة للمأتيّ به مع المأمور به وعدمها والمطابقة وعدمها أمر واقعي فهما منتزعان من الأمر الواقعي فهما واقعيّان. وربّما يقال بالتفصيل ـ كما في الكفاية ـ بين العبادات فهما انتزاعيّان؛ لأنّ المطابقة وعدمها في العبادات واقعي، وبين المعاملات فهما جعليّان؛ لأنّ ترتّب الأثر فيها مجعول من قبل الشارع[1] والظاهر: أنّ ترتّب الأثر فيها إنّما هو أيضاً من جهة انطباق ذلك الكلّي الذي جعله الشارع محقّقاً للأثر على المعاملة المأتيّ بها، فهما من هذه الجهة من وادٍ واحد.

والظاهر: التفصيل بين أن يكون المأتيّ به بحسب الواقع منطبقاً على المأمور به كما إذا أتى بالمركّب بتمام أجزاءه وشرائطه خالياً عن موانعه واقعاً فالصحّة أمر انتزاعي من ترتّب الأثر المتحقّق بالانطباق الواقعي، وبين أن يكون انطباق المأتيّ به على المأمور به جعليّاً كما إذا حكم الشارع بتحقق الانطباق بمقتضى قاعدة التجاوز أو الفراغ فالصحّة أمر مجعول من قبل الشارع بجعله المورد من موارد الانطباق الواقعي تعبّداً. وإلى هذا الحدّ من التفصيل نشترك مع الميرزا النائيني ﷺ في التفصيل[2] ونفترق في أنّ الصحّة المجعولة إن ظهر بعد ذلك الخطأ في الانطباق وإنّه لم يكن آتياً بما

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٢٢.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٢٠٩.

دلّت قاعدة التجاوز على إتيانه فإن حكم الشارع بصحّته أيضاً كما إذا شكّ في السورة وهو في القنوت فأجرى قاعدة التجاوز ثمّ بعد الركوع تذكّر أنّه لم يكن آتياً بالسورة، فحينئذ ترتفع الصحّة الظاهريّة؛ لأنّها مادام الشكّ باقياً، أمّا بعد ارتفاع الشكّ فلا وتكون الصحة حينئذ واقعيّة؛ إذ لا يمكن صحّة العمل مع بقاء هذا الجزء على جزئيّته، فلابدّ أن ترتفع جزئيّته حينئذ بحكم الشارع بالإضافة إلى هذا الشخص، ولا بدع في ذلك إذ أمر أجزاء المركّب الشرعي بيد الشارع فيجوز أن يجعل أجزاءه حال الذكر غير أجزائه حال الغفلة والنسيان. وبالجملة: الانطباق حينئذ للمأتيّ به على المأمور به هذا الشخص يكون واقعيّاً.

فتلخّص: أنّ الصحّة والفساد وصفان عارضان ينتزعان من مطابقة المأتيّ به للمأمور به واقعاً، وجعليّان حيث ينتزعان من انطباق تعبّدي بجعل الشارع المقدّس ما لم يرتفع الشكّ.

الجهة السادسة في تأسيس الأصل: أمّا في الجهة الأُصوليّة فلا أصل؛ إذ الملازمة على تقديرها أزليّة بين الحرمة والفساد، وعلى تقدير عدمها فعدمها أزلي أيضاً فلا تكون مجرى للأصل. وأمّا في المسألة الفرعيّة فيفرق بين المعاملات والعبادات.

أمّا المعاملات فالأصل فيها الصحّة؛ لأنّها وإن كان الأصل الأوّلي فيها عدم ترتّب الأثر إلّا أنّ العمومات والإطلاقات مثل: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1] ومثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2] و﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[3] ونحوها أصّلت فيها أصلاً ثانوياً وهو الصحّة، فحيث يشكّ في المعاملة المنهيّ عنها أنّها فاسدة أم لا يتمسّك فيها بالصحّة بموجب الأصل الثانوي للشكّ في تخصيص هذا العموم وتقييد

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) المائدة: ١.

(٣) النساء: ٢٩.

ذلك الإطلاق فيتمسّك بالعموم فيه لعدم إحراز الملازمة بين الحرمة المحقّقة والفساد.

وإن شئت قلت: إنّ العموم شامل والشكّ في التخصيص.

وأمّا العبادات فحيث إنّها توقيفيّة فالأصل فيها الفساد لحرمة التشريع، فالعبادة التي تكون منهيّاً عنها تكون فاسدة وإن كان هناك عموم يقتضي تشريعها؛ لأنّ العموم يقتضي شمول تمام الأفراد وهو مع تحريم البعض لا يمكن؛ إذ تشريع كلّ فرد مع المنع عن بعض الأفراد لا يجتمعان فلابدّ من كون النهي مخصّصاً لهذا الفرد من العموم، وحينئذ فلا تشريع؛ إذ تخصيص أدلّة التشريع توجب عدم تشريع هذا الفرد، فيكون هذا الفرد خارجاً عن تحت الأمر والعمل الغير المأمور به فاسد.

بقي الكلام في أنّه يمكن أن يؤتى به بالملاك أم لا؟ الظاهر العدم لعدم إحراز الملاك، فإنّ الأمر محرز للملاك فحيث لا أمر كيف يحرز الملاك. وكونه من قبيل الأفراد الواجدة للملاك لا يقتضي وجدانه؛ لأنّا نرى الأفراد مختلفة فبعضها ذات ملاك ملزم كصوم شهر رمضان وبعضها ذا ملاك غير ملزم كصوم رجب وشعبان وبعضها فاقدة للملاك أو أنّ ملاكها مزاحم بمفسدة أقوى حتّى نهى عنه الشارع فلا ملاك يمكن أن يصحّح العمل. وهذا المقدار من الكلام هو المناسب للمقام، وما زاد على هذا خروج عن محلّ الكلام.

الجهة السابعة: في أنّ النهي تارة يتوجّه إلى ذات العبادة باعتبار تخصّصها بخصوصيّة من زمان كصوم يوم العيد، أو مكان كالصلاة في المغصوب، أو شخص كصلاة الحائض، ولا ريب في أنّ هذا داخل في محلّ النزاع.

وأُخرى يكون نهياً عن جزء العبادة، فإن كان من قبيل الرياء فهو مفسد قطعاً لقوله: إذا دخل الرياء عملاً أفسده[1] وإن لم يكن من قبيل الرياء: فإن كان

---

(١) لم نقف عليه في المجامع الروائيّة بل هو مضمون الروايات الواردة في مبطليّة الرياء للعمل، انظر الوسائل ١: ٤٣ ـ ٥٤، الباب ٨ و ١١ و ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات، ومستدرك الوسائل ١: ٩٨ ـ ١١٤، الباب ٨ و ١١ و ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات.

استبداله ممكناً بغير محذور فلا ريب في أنّ النهي يفسده بخصوصه دون العمل، لإمكان استبداله. وإن لم يمكن استبداله كما في أجزاء الصوم من النهار فإنّ فساد الصوم في جزء من النهار مفسد للصوم كلّه، فهذا ـ وهو الجزء المنهيّ عنه ـ لو فعله فهو داخل في محلّ الكلام في دلالته على فساد العمل كلّه أم لا.

وأمّا ما يمكن استبداله فالنهي إنّما يفسده له، نعم قد يفسد العمل كلّه من جهة أُخرى خاصّة كما في الصلاة لقوله ﷺ: من زاد في صلاته فليستقبلها استقبالاً[1] لكنّه لدليل خاصّ فهو من جهة الدليل الخاصّ لا من جهة قاعدة دلالة النهي على الفساد، فافهم.

وللميرزا النائيني ﷺ وجوه ثلاثة تقتضي بطلان العمل بالزيادة: أحدها في مطلق الأعمال، والآخرين في خصوص الصلاة.

أمّا الأوّل فتقريره: أنّ كلّ واجب بالإضافة إلى كلّ شيء يقارنه إمّا أن يكون وجوبه بالإضافة إلى ذلك المقارن مشروطاً بتحقيقه أو بعدمه أو مطلقاً، فالعمل بالإضافة إلى الجزء المحرّم مشروط بعدمه لا محالة، فيكون إتيانه في ضمنه موجباً لفقد شرط العمل، والمشروط عدم عند عدم شرطه[2].

ولا يخفى: أنّ الواجب مشروط بشرط لا بالإضافة إلى كون هذا جزءاً له، فإن أراد من كونه بـ«شرط لا» بالإضافة إليه هذا المعنى فهو مسلّم لكن لازمه عدم الاكتفاء به، والمفروض أنّه لا يكتفي به في المقام أيضاً باستبداله. وإن أراد كون العمل بـ«شرط لا» بالإضافة إلى مقارنة العمل له فهو غير مسلّم، بل العمل بالإضافة إليه غير مشروط بشيء بل مطلق، فإنّ أمر الصوم مطلق بالإضافة إلى

---

(١) الوسائل ٥ : ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأوّل، مع اختلاف في العبارة.

(٢) انظر فوائد الأُصول ١ و ٢ : ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

الكذب المقارن وعدمه، وكذا الصلاة بالإضافة إلى النظر إلى الأجنبيّة، ويدلّ على كونه مطلقاً بالإضافة إلى مقارنته صحّة الإطلاق تصريحاً كما إذا قال: صم كذبت في النهار أم لم تكذب.

وأمّا الوجه الثاني: فهو أنّ الإتيان بصورة العمل الذي هو من سنخ أعمال الصلاة مبطل لها حيث يكون منهيّاً عنه وإن لم يكتف به؛ لصدق الزيادة عرفاً، ويشهد له ما ورد من أنّ السجود للعزيمة زيادة في المكتوبة[١].

وفيه: أنّ الزيادة في العمل موقوفة على أن يؤتى بها بقصد جزئيّة ذلك العمل وحيث يخلو عن قصد الجزئيّة به لا يكون زيادة، نعم في خصوص السجود قد وردت رواية وأثبتت كون السجود زيادة وإن لم يقصد به الجزئيّة[٢] وألحق بها الركوع بعموم التعليل ويبقى غيره باقياً على حكم القاعدة من عدم صدق الزيادة بمجرّد الفعل من دون قصد الجزئيّة.

وأمّا الوجه الثالث ففي خصوص الأذكار وتقريبه: أنّ مقتضى المنع عن الكلام في الصلاة حرمة الكلام وإبطاله عمداً، خرج منه الذكر والقرآن والدعاء الحلال، فيبقى الباقي مقتضياً للإبطال كما لو دعا على مؤمن[٣].

وفيه: أنّ الكلام المنهيّ عنه كلام الآدميّين بقرينة أخبار كون السلام من سنخ كلام الآدميّين[٤] أمّا الدعاء بالحرام فليس من كلام الآدميّين فلا يكون مبطلاً؛ لأصالة عدم إبطاله. هذا تمام الكلام في العبادة وجزئها.

وأمّا الوصف فهو على قسمين: ملازم ومفارق.

---

(١) الوسائل ٤: ٧٧٩، الباب ٤٠ من أبواب القراءة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم.

(٣) انظر الوسائل ٤: ١١٦٤، الباب ٥٣ من أبواب الدعاء، الحديث ٢.

(٤) انظر مستدرك الوسائل ٨: ٣٥٨، الباب ٣٢ من أبواب أحكام الشعر، الحديث ١٠.

أمّا الملازم كالجهر والإخفات بالنسبة إلى القراءة فإنّ الجهر في القراءة ملازم للقراءة كالإخفات في القراءة بالإضافة إلى القراءة أيضاً وإن كان الجهر قد ينفكّ عن القراءة كالإخفات كما في الكلام جهراً أو إخفاتاً فالملازمة، من أحد الجانبين. والوصف الملازم على قسمين:

أحدهما: أن يكون ملازماً لجزء العبادة كما في الجهر في قراءة الصلاة، وحكمه حكم النهي عن جزء الصلاة.

الثاني: أن يكون ملازماً لنفس العبادة كما في الجهر في قراءة القرآن، وحكمه حكم النهي عن ذات العبادة.

وأمّا الوصف المفارق كما في النظر إلى الأجنبيّة فإنّ النظر إلى الأجنبيّة في الصلاة من أوصاف الصلاة المقارن لها؛ إذ قد ينفكّ كلّ منهما عن الآخر، فهما أمران متقارنان ولا يكون النهي عن الوصف نهياً عن الموصوف، فلا يكون النهي دالاً على الفساد إلّا أن يكون إرشاديّاً إلى المانعيّة كما مرّ، فيدلّ على الفساد حينئذ بلا كلام وخلاف. هكذا قيل في الأوصاف.

والإنصاف أن يقال: إنّ الوصف قد يكون منوّعاً أو مصنّفاً للموصوف بحيث يكون متّحداً معه عرفاً ويكون محصّصاً له، ولابدّ فيه من القول بفساد العمل المنهيّ عن وصفه المحصّص له منوّعاً أو مصنّفاً، فلو أجهرت المرأة في القراءة أو في الصلاة بحيث يسمع الأجنبيّ صوتها فسد عملها؛ لأنّ النهي عن الجهر في القراءة عرفاً نهي عن القراءة الجهريّة. وإن لم يكن محصّصاً له لا منوّعاً ولا مصنّفاً فمعناه أنّه لا اتّحاد له معه، فلا يكون النهي عن ذلك الوصف نهياً عن موصوفه لعدم الاتّحاد عرفاً حينئذ، فهذا هو المعيار لا ما تقدّم من الملازمة، فافهم.

وأمّا الشرط المنهيّ عنه فهو على قسمين: أحدهما: أن يكون الشرط تعبّديّاً وأُخرى يكون توصّلياً. فإن كان الشرط تعبّديّاً كما في الطهارة بالإضافة إلى الصلاة فالنهي عنها يوجب فسادها فيفسد المشروط لفساد شرطه، من غير

فرق بين القول بكون ذوات الغسلات والمسحات شرطاً كما هو الظاهر وبين القول بكون الشرط هو الأثر المتولّد منها كما لعلّه المشهور؛ لأنّ الأثر إنّما يترتّب على العمل الصحيح دون الفاسد قطعاً. وما ذكره الميرزا النائيني: من كون الشرط دائماً توصّلي وأنّه الأثر المتولّد[1] لا يخفى ما فيه، فإنّ الأثر إنّما يتولّد من العمل الصحيح كما مرّ.

وأمّا الشرط التوصّلي فهو على قسمين:

أحدهما: ما يكون الشرط هو الأثر المتولّد منه كما في الطهارة الخبثيّة فإنّ الغسل السابق للثوب والبدن ليس شرطاً وإنّما الشرط هو الطهارة المترتّبة عليه حال الصلاة، والنهي عن هذا القسم ليس داخلاً في محلّ النزاع في كون النهي مفسداً للصلاة أم لا، فلو غصب ماءً وغسل به ثوبه وبدنه وصلّى فيهما بعد الجفاف فلا تكون صلاته فاسدة أصلاً.

ثانيهما: أن يكون الشرط نفس العمل كما في الستر في الصلاة، فلو ستر في ثوب منهيّ عنه فهذا القسم داخل في محلّ النزاع قطعاً؛ لأنّ الفرد المنهيّ عنه خارج بمقتضى تقييد الأمر بما عدا المحرّم قطعاً، فهذا الفرد من الستر ليس فرداً مأموراً به، فهو في حكم العدم، فتكون الصلاة فاسدة حينئذ.

وما في الجواهر: من أنّ صفة المستوريّة هي الشرط وهي حاصلة وإن كانت مقدّمتها ـ وهي ما به تتحقّق ـ محرّمة فهي نظير غسل الثوب[2] لا يخفى ما فيه، فإنّ الشرط في الصلاة ليس صفة المستوريّة كما في غيرها بل الستر بالثوب أو غيره ممّا يلبس ويعدّ ثوباً، فإذا قيّد الثوب بغير الحرير صار مفاد الشرط الستر بالثوب الغير الحرير، فإذا كان حريراً انتفى الشرط كما هو واضح، فافهم وتأمّل.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٢) انظر الجواهر ٨: ١٤٤ ـ ١٤٥.

الكلام في العبادات

ويقع الكلام في العبادات تارة، وفي المعاملات أُخرى. أمّا العبادات فلا ريب أنّ المشهور بنوا على دلالة النهي على فساد المنهيّ عنه فيها وهو الصحيح. بيان ذلك: أنّ العبادات صحّتها موقوفة على أمرين:

أحدهما: قصد القربة.

الثاني: قابليّة العمل لأن يتقرّب به من المولى.

إذا عرفت هذا، فالعبادة المنهيّ عنها إن اعتبرنا الأمر في صحّتها ـ كما ذهب إليه صاحب الجواهر ﷺ[1] وهو الصحيح لما تقدّم من عدم إحراز الملاك بغير الأمر ـ ففسادها واضح لعدم الأمر؛ لأنّ المأمور به لا ينهى عنه، وإن قلنا بكفاية الملاك فكذلك؛ لأنّ وجود النهي الفعلي كاشف عن عدم الملاك أو وجود الملاك المغلوب. هذا لو قلنا بالملاك لولا النهي، وإلّا فقد مرّ أن كشف الملاك من غير طريق الأمر محتاج إلى علم الغيب كما تقدّم، لما نراه من اختلاف أفراد العمل بالإضافة إلى الزمان والمكان والمكلّف وغيرها كما هو ظاهر. وحينئذ فالعمل لفقده الملاك أو وجدان الملاك المغلوب فيه غير قابل لأن يتقرّب به إلى المولى، مضافاً إلى أنّ التقرّب به فعلاً مستحيل من الملتفت؛ لأنّ المنهيّ عنه مبغوض ولا يمكن التقرّب بعمل مبغوض أصلاً؛ إذ كيف يتقرّب إلى أحد بإتيان ما يعلم أنّه يبغضه وهذا ممّا لا كلام فيه. هذا إذا كان النهي عن الشيء نهياً ذاتيّاً.

وأمّا إذا كان النهي نهياً تشريعيّاً فتارة يكون النهي التشريعي عن فرد بخصوصه كما في الصوم المستحب سفراً، وهذا لا كلام في اقتضاء نهيه التشريعي الفساد؛ لعدم الأمر وعدم الملاك أو كونه مغلوباً فلا قابليّة للعمل أن يتقرّب به، ولعدم إمكان التقرّب بما هو مبغوض.

---

(١) الجواهر ٨: ٢٨٥.

وإنّما الكلام حيث يكون النهي التشريعي نهياً عامّاً كما في الموارد التي لم يعلم الأمر بها كما في صلاة خمس ركع مثلاً فهنا في الموارد الخاصّة يشكّ في وجود الأمر بها، ولكنّ الظاهر كون هذا النهي العامّ أيضاً دالاًّ على الفساد لأمرين: أحدهما أنّ هذا العمل بنفسه تشريع محرّم؛ لأنّه لم يعلم أمر الشارع به وليس التشريع أمراً قلبيّاً بل نفس ما به التشريع تشريع محرّم وحينئذ فهو غير قابل للتقرّب. مضافاً إلى أنّ المكلّف لا يستطيع أن يتقرّب به أصلاً؛ لأنّه مبغوض قطعاً ومحرّم بالأدلّة الأربعة كتاباً وسنّة وإجماعاً وعقلاً كما هو واضح، وحكم الجزء حيث يكون عبادة حكم الكلّ في جميع ما مرّ من الكلام، فلا يحتاج إلى الكلام مستقلاًّ.

هذا تمام الكلام في العبادات وقد ظهر أنّ النهي فيها مطلقاً مولويّاً وإرشاديّاً دالّ على الفساد.

الكلام في المعاملات

وقد قسّم النهي عنها إلى أقسام ثلاثة:

الأوّل: أن ينهى عن السبب وهو الإيجاب والقبول في العقود والإنشاء في الإيقاع.

الثاني: أن يكون النهي عن المسبب، كما في تملّك الكافر المصحف والمسلم وطلاق الحائض.

الثالث: أن يكون النهي عن التسبيب بحيث لا يكون السبب مبغوضاً ولا المسبّب بنفسه مبغوضاً وإنّما المبغوض جعل هذا الأمر سبباً لهذا المسبّب، وهذا القسم الثالث يرجع إلى الثاني باعتبار رجوعه إلى النهي عن المسبّب عن هذا السبب، فقيل باقتضاء النهي الفساد في تمام الأقسام[1] وقيل بالعدم مطلقاً كما هو قول

---

(١) قال العلّامة: قال جمهور فقهاء الشافعيّة ومالك وأبو حنيفة والحنابلة وأهل الظاهر كافّة وجماعة من المتكلّمين: إنّ النهي يدلّ على الفساد مطلقاً. انظر نهاية الوصول: ١١٨.

صاحب الكفاية[١] وقيل باقتضائه الفساد في النهي عن المسبّب سواء كان مبغوضاً بذاته أو بسببه وهو القسم الثالث دون مبغوضيّة السبب بنفسه كما ذهب إليه الميرزا النائيني ﷺ[٢] أو أنّه دالّ على الصحّة كما ذهب إليه أبو حنيفة بدعوى أنّه إنّما ينهى عن البيع الصحيح فلو لم يكن مقدوراً لما نهى عنه وأوجد الداعي لتركه[٣].

ولا يخفى : أنّ محلّ الكلام النهي النفسي الكاشف عن الحرمة بحيث تكون دلالته على الفساد بملازمته للحرمة كما هو واضح دون الإرشادي إلى الفساد لفقد جزء أو وجود مانع، فإنّه دالّ على الفساد بلا كلام من غير جهة الحرمة كما هو واضح، فافهم.

وقد استدلّ الميرزا النائيني ﷺ بأنّ صحّة البيع مثلاً موقوفة على أُمور ثلاثة :

أحدها : ملك المتبايعين العوضين أو ما في حكم الملك كما في الوكيل.

الثاني : سلطنته على النقل وإلّا فلو ملك العين إلّا أنّها كانت غير قابلة للنقل كالأمة المستولدة أو مال المحجر عليه فلا يكون صحيحاً.

الثالث : الإمضاء الشرعي لهذه المعاملة، فمعنى نهي الشارع عن معاملة عدم قدرة العبد على المسبّب وهو الملكيّة لفقد السلطنة شرعاً على هذه المعاملة، وإذا لم يتسلّط فهي فاسدة لفقد السلطنة فلا مسبّب[٤].

والتحقيق أن يقال : إنّ النهي عن المعاملة إمّا أن يكون نهياً عن الالتزام أو المبرز أو الإمضاء؛ لأنّ المعاملة تتكوّن من هذه الأُمور الثلاثة : الالتزام القلبي

---

(١) كفاية الأُصول : ٢٢٥.

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٢٢٨ ـ ٢٣٣.

(٣) انظر المستصفى ٢ : ٢٨، والأحكام للآمدي ٢ : ٢١٤، ونهاية الوصول : ٢٢، والقوانين ١ : ١٦٣، ومطارح الأنظار ١ : ٧٦٣.

(٤) أجود التقريرات ٢ : ٢٢٨.

بأنّ هذا الشيء بإزاء الشيء الفلاني، ومبرز هذا الاعتبار النفساني، والإمضاء من المحاكم العرفيّة العقلائيّة.

أمّا الاعتبار النفساني فهو عمل من أعمال النفس وفعل من أفعالها، وهو غير موقوف على شرع وشريعة، مضافاً إلى أنّه لا يطلق عليه المعاملة ما لم يتحقّق مبرزه في الخارج.

وأمّا المبرز فهو الذي يطلق المعاملة عليه.

وأمّا الإمضاء فليس من أفعال المكلّف المنهيّ عن المعاملة، بل هو من أفعال الممضي، فإن كان هو الله فهو من أفعاله، وإن كان من العقلاء فهو من أفعالهم. فالنهي المتوجّه إلى المعاملة لا يتصوّر توجّهه إلى الإمضاء، لعدم كونه فعله. فلو كره الشارع الإمضاء لا يمضي لا أنّه ينهى المكلّف عن المعاملة.

وأمّا الاعتبار النفساني فهو لا يتّصف بالصحّة والفساد ليتكلّم في دلالة النهي عن فساده وعدمها بل إنّما يتّصف بالوجود والعدم، مضافاً إلى أنّ النهي عن الاعتبار لم يتحقّق في مورد من موارد الفقه على كثرتها، وأيضاً فإنّ الاعتبار بنفسه ليس هو المعاملة ما لم ينضمّ إليها المبرز.

وأمّا المبرز فهو تارة ينهى عنه لذاته لا لكونه مبرزاً، كما إذا نهى عن بيع داره في الصلاة؛ لكونه كلاماً وهو مبطل محرّم، ومثل هذا لم يتوهّم أحد دلالته على الفساد، لعدم كونه نهياً عن المعاملة، ولعدم الملازمة بين تحريمه لكونه كلاماً وبين فساده. وأُخرى ينهى عنه لكونه مبرزاً ومعاملة كما في بيع الربا وبيع الغرر وبيع المحاقلة وغيرها من موارد النهي عن المعاملة، فهل هذا النهي دالّ على الفساد أم لا؟ غاية ما يقال في وجه دلالته ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ: من أنّ نهي المولى عنه دفع لسلطنة العبد عليه، فيكون نظير تعلّق حقّ الغرماء بمال المحجر عليه وتعلّق حقّ المرتهن بمال الراهن[1].

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

ولا يخفى : أنّ فساد المعاملة في موارد الحجر والرهن وغيرها ليس بدلالة عقليّة، وإنّما هي بالأخبار الخاصّة الواردة في موردها[١] وإلّا فلولا تلك الأخبار لجوّزنا المعاملة وإن كانت العين متعلّقاً لحقّ الغير كما في بيع العبد القاتل وغيره، وفي ما نحن فيه ليس أخبار خاصّة بفساد المعاملة، ولا ملازمة بين التحريم المدلول عليه بالنهي وبين الفساد، وحينئذ فالحقّ أنّ النهي النفسي عن المعاملة لا يدلّ على فسادها كلّية.

وممّا ذكرنا ظهر فساد ما ذكره أبو حنيفة : من دلالة النهي على الصحّة بدعوى أنّ النهي إنّما يكون لإيجاد الزاجر فلابدّ من كون المعاملة الصحيحة مقدورة وإلّا فلا معنى للنهي عنها، ووجه فساده : أنّ المبرز بما هو مبرز مقدور كانت المعاملة صحيحة أم فاسدة، فافهم.

بقي الكلام في الأخبار الواردة في تزويج العبد نفسه بغير إذن سيّده فقد استدلّ بها القائل بدلالة النهي على الفساد كما استدلّ بها القائل بعدم دلالة النهي على الفساد.

أمّا استدلال القائل بدلالة النهي على الفساد فتقريره : أنّ ورود جواب الإمام عليه السلام في مقام الردّ على إبراهيم النخعي وابن عيينة حيث حكما بفساد عقد العبد بقوله عليه السلام : إنّه لم يعصِ الله وإنّما عصى سيّده فإذا أجاز فهو له جائز[٢]، يستفاد منه أنّ العقد حيث يكون عصياناً لله ابتداءً كما في موارد النهي النفسي يكون فاسداً، فهو ـ يعني هذا الاستدلال ـ مبنيّ على أخذ العصيان في كلا الفقرتين بمعنى العصيان التكليفي.

وأمّا تقرير عدم دلالته على الفساد فهو مبنيّ على التفكيك بين لفظي العصيان في الرواية بجعل الأوّل بمعنى الوضع وعدم الإمضاء وجعل الثاني تكليفيّاً،

---

(١) انظر الوسائل ١٣ : ١٢٤، الباب ٤ من كتاب الرهن و ١٤١، الباب الأوّل من كتاب الحجر.

(٢) الوسائل ١٤ : ٥٢٣، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث الأوّل.

فيكون معنى الرواية أنّه لم يصنع ما لم يمضه الله وإنّما عصى سيّده وعصيانه عصيان لله، فيستفاد منه أنّ صنع ما لم يمضه الله موضوع الفساد دون ما نهى عنه.

والظاهر: أنّ هذين التقريرين معاً غير تامّين؛ لأنّ مبناهما فاسد فإنّ الظاهر أنّ المراد من العصيان في الفقرتين بمعنى عدم الإمضاء، فيكون معنى الرواية أنّه لم يصنع شيئاً لم يمضه الله، وإنّما صنع شيئاً لم يمضه سيده فإذا أجاز فهو له جائز، ويكون مفادها أنّ في خصوص عقد العبد يحتاج إلى إمضاء المولى مضافاً إلى إمضاء الله تلك المعاملة. والقرينة على إرادة العصيان الوضعي أنّ مجرّد التزويج من غير نهي المولى ليس عصياناً أصلاً صادراً من العبد ولا يخرج العبد عن العدالة بذلك. هذا تمام الكلام في كون النهي دالاً على الفساد أم لا، وقد ظهر دلالته في العبادات دون المعاملات مطلقاً.

فصل في المفاهيم

قد يطلق المفهوم ويراد به ما يقابل الألفاظ المنطوقة فيكون عبارة أُخرى عن المعنى، وقد يطلق على معنى أخصّ من ذلك، وهو ما يستفاد من الجملة التركيبيّة باعتبار دلالتها على خصوصيّة تستدعي تلك الإفادة.

وملخّص الكلام: أنّ المداليل أفراديّة وتركيبيّة، وكلّ منهما قد يكون بالمطابقة وقد يكون بالالتزام، والدلالة الالتزاميّة شاملة للتضمّنيّة إذ المراد بالالتزام أعمّ من أن يكون جزء المعنى أو لازمه الخارج عنه، فالمداليل الأفراديّة بأسرها خارجة عن محلّ الكلام في المفاهيم.

والكلام في المداليل التركيبيّة في أنّ الجملة الشرطيّة مثلاً هل تدلّ بالوضع أو القرينة العامّة على حكمين أحدهما إيجابي والآخر سلبي أم أنّها لا يدلّ إلّا على حكم إيجابي فقط وأمّا الحكم السلبي فمسكوت عنه؟ ومن هنا ظهر أنّ المفهوم من صفات الدلالة فإنّ الكلام في الدلالة فهل فيها دلالة أم لا؟ فهو بصفات الدلالة أنسب منه بصفات المدلول، كما ظهر أنّ قولهم: «إنّ المفهوم حكم غير مذكور أو حكم لغير مذكور» واحد أيضاً، فإنّ قولك «أكرم زيداً إن جاءك» مفهومه إن لم يجئ لا تكرمه، فحرمة الإكرام حكم غير مذكور وحكم لغير مذكور أيضاً وهو زيد الغير الجائي. وكذا في مفهوم الموافقة فإنّ حرمة الضرب غير مذكورة في

﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[١] كما أنّ الضرب الذي هو متعلّق الحرمة غير مذكور أيضاً. والكلام في المفهوم من حيث تحقّق الدلالة على ذلك الحكم إمّا من حيث الوضع أو من حيث القرينة العامّة دون الخاصّة، فإنّ الموارد الخاصّة لا تكون معياراً للحكم الكلّي كما في قوله عليه السلام في جواب سؤال السائل عن الماء الذي لا ينفعل بالنجاسة: هو الكرّ[٢]، فإنّ في المقام قرينة على أنّ غير الكرّ منفعل بالنجاسة، فإنّ سؤال السائل يقضي بكون الماء قسمين قد سئل من تعيين أحدهما، لكن هذه الموارد الخاصّة لا تجدي في تعيين الحكم الكلّي. فيقع الكلام في الجمل التي وقعت محلاً للكلام في ثبوت المفهوم لها وعدمه.

وقد ظهر أنّ الكلام في تحقّق المفهوم وعدمه، لا في حجّيّته بعد تحقّقه كما هو ظاهر بعض العناوين.

الكلام في مفهوم الشرط

هل الجملة الشرطيّة تدلّ على خصوصيّة تقتضي نفي الحكم عن غير موضوعها أم لا؟ وقبل الخوض في ذلك لابدّ من بيان أنّ دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم موقوفة على مقدّمات ثلاثة: أحدها أن يكون الترتّب بين الجزاء والشرط لزوميّاً وليس اتفاقيّاً، وأن يكون بنحو ترتّب المعلول على العلّة. وأن تكون العلّة منحصرة.

والظاهر: أنّ استعمال الجملة الشرطيّة في الأُمور الاتّفاقيّة من دون ملازمة بين الشرط والجزاء يكاد أن يلحق بالغلط عرفاً، فالظاهر أنّ وضع الجملة الشرطيّة مفيد للملازمة بين الشرط والجزاء فإنّ قولك: «إن كان زيد نائماً فأنا مالك

---

(١) الإسراء: ٢٣.

(٢) الوسائل ١: ١١٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

لدينارين» يكاد أن يلحق بالهذر. وما ورد من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ﴾[1] فالجواب محذوف، وهو فلا تحزن، والمذكور علّة له، والملازمة بين الجزاء المحذوف والشرط محقّقة.

ثمّ إنّ هذه الجملة هل تدلّ على أنّ هذا التلازم بنحو العلّية يعني بنحو يكون الجزاء معلولاً للشرط والشرط علّة له؟ الظاهر عدم الدلالة فإنّ استعمالها في اللغة مختلف، فيصحّ أن يقال: إن كان زيد محموماً فهو متعفّن الأخلاط، وإن كان متعفّن الأخلاط فهو محموم، وإن كان سريع النبض فهو محموم، فاستعماله في كون الشرط علّة للجزاء في كون الشرط معلولاً للجزاء وفي كونهما معلولين لثالث على السواء. نعم في خصوص الأدلّة الشرعيّة بما أنّ الموضوع علّة لثبوت الحكم يستفاد أنّ الجزاء معلول للشرط، وبقرينة التفريع في الفاء فبتبعيّة مقام الإثبات لمقام الثبوت يستفاد ذلك، فهذا أيضاً استفيد من القرينة العامّة في الجملة الشرطيّة في غير ما إذا كان الشرط حكماً كالجزاء مثل: إذا أفطرت قصّرت وإذا قصّرت أفطرت، فإنّه بقرينة ذكر الملازمة من الطرفين يستفاد عدم العليّة وإلّا لزم الدور، كما هو واضح.

بقي الكلام في أنّه هل يمكن أن يستفاد من الجملة الشرطيّة بنفسها أو بقرينة عامّة أنّ الترتّب بنحو العلّة المنحصرة أم لا؟ أمّا الوضع فغير دالّ؛ لأنّها تستعمل في غير المنحصرة كما تستعمل في المنحصرة، كما في قولنا: إذا شرب زيد السمّ يموت مثلاً*.

وإنّما الكلام في القرينة العامّة.

ولا يخفى: أنّ محلّ الكلام بين القائلين بحجّيّة المفهوم وعدمها هي هذه المقدّمة، فالقائل بالمفهوم يدّعي الانحصار، والمنكر ينكر الانحصار فهو يجوّز حدوث علّة

---

(١) فاطر: ٤.

(*) لا يخفى أنّ أُستاذنا الخوئي قد اختار في دورته اللاحقة أنّ دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء بالوضع وبناه على ما يأتي في الأمر الأوّل من الأُمور التي ينبغي التنبيه عليها من بيان مفاد الجملة الخبريّة والجملة الإنشائيّة كما سيأتي. (الجواهري).

أُخرى لهذا الحكم، فلا يكون نفي هذه العلّة قاضياً بنفي المعلول. وأحسن ما قيل في بيان أنّ الجملة مفيدة لكون الانحصار محقّقاً هو ابتناء المسألة على كون الشرط راجعاً إلى المادّة، كما عليه الشيخ الأنصاري ﷺ[1] فيكون معنى قوله: إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة، يجب الطهور والصلاة عند زوال الشمس. ولا يخفى: أنّه لا يدلّ على عدم الوجوب عند انعدام هذا الحال، لإمكان ثبوته بدالّ آخر.

كما أنّا لو قلنا برجوع القيد إلى الهيئة الذي هو الوجوب وهو المعنى الحرفي، فتارة يكون القيد واقعيّاً ذكره الشارع لبيان محطّ الحكم نظير قولك: إن رزقت ولداً فاختنه، فهو وإن أفاد نفي الحكم بنفي الولد إلّا أنّه من باب أنّ الحكم مرتفع لارتفاع الموضوع؛ إذ لا يعقل بقاء الحكم مع ارتفاع موضوعه.

وأُخرى يكون القيد قيداً جعليّاً للشارع المقدّس، فبناءً على كون الوجوب الذي هو المعنى الحرفي كالاسمي قابل لأن يكون مقيّداً وقابل لأن يكون مطلقاً فظاهر تعليق الشارع له على قيد كونه محقّقاً على هذا التقدير بحيث لا تحقّق له بدونه، فمثل قوله ﷺ: إذا زالت... إلى آخره[2]، لمّا كان إيجاب الطهور والصلاة يمكن أن يكون بنحو الإطلاق غير مقيّد بقيد كذلك يمكن أن يكون مقيّداً ببعض القيود، فالقيد في المقام جعلي، وهو يقتضي انتفاء الوجوب عند انتفائه. فإذا كان المولى في مقام البيان ولم يذكر هنا شيئاً آخر غير هذا الشرط فهو دليل على أنّه لا يؤثّر في وجوب الإكرام إلّا هذا الشرط، بنحو لو كان غيره يؤثّر فيه لكان السكوت في مقام بيان تمام ماله دخل في وجوب الإكرام منافياً لكونه في مقام البيان.

---

(١) انظر مطارح الأنظار ١: ٢٥٠، وأجود التقريرات ١: ١٩٤.

(٢) انظر الوسائل ٣: ٩١، الباب ٤ من أبواب المواقيت، و١: ٢٦١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل.

وبالجملة، فذكر هذا الشرط وتعليق الجزاء عليه إذا كان المولى في مقام البيان ولم يذكر إلّا هذا القيد ـ وهو خصوص المجيء ـ فهو دليل على كون الجزاء مطلق من جهة غير المجيء، نظير استفادة كون الوجوب تعيينيّاً من عدم ذكر العدل؛ لأنّ الوجوب التخييري يحتاج إلى ذكر العدل، فعدم ذكر العدل يستفاد منه إذا كان المولى في مقام البيان عدم العدل، وهو معنى كون الوجوب تعيينيّاً.

وقد أشكل الآخوند ﷺ على هذا الوجه بالفرق بين مقامنا ومقام الوجوب بأنّ الوجوب في الخارج على نحوين: أحدهما التعييني، والآخر التخييري. وبما أنّ التعييني لا يحتاج إلى مؤونة زائدة بخلاف التخييري فعدم ذكر المؤونة مع كون المتكلّم في مقام البيان يفيد بيان ما لا عدل له. وهذا بخلاف المقام فإنّ الترتّب واحد، كان بنحو العلّة المنحصرة أو بنحو العلّة الغير المنحصرة، فلا ينبغي استفادة الانحصار من المقام كما استفيد تعينيّة الوجوب[1].

والجواب: أنّ الكلام في الوجوب المنشأ من الجزاء وأنّه مطلق من غير جهة المجيء أو مقيّد، ولا ريب أنّ المطلق من الوجوب سنخ يغاير المقيّد، فهما سنخان في الخارج كالوجوب التعييني والتخييري. وكما يستفاد التعيينيّة مع عدم ذكر العدل يستفاد كون الوجوب غير مقيّد بقيد آخر غير المجيء من عدم ذكر قيد غير المجيء، فلو كان هناك علّة أُخرى له في نظر الشارع لقال: إن جاءك زيد أو طلعت الشمس فأكرمه. نعم لو كنّا في مقام إثبات الترتّب تمّ ما ذكره في الكفاية من كون الترتّب بنحو واحد في صورة الانحصار وعدمه.

وقد ذكر الميرزا ﷺ لإثبات الانحصار نحواً آخر وملخّصه: أنّا كما نثبت استقلال علّية المجيء لوجوب الإكرام في المثال بنحو لا يتحقّق احتمال كونه جزء علّة كذلك نثبت انحصار العلّية به، فكما نرفع احتمال كونه جزء علّة بعدم ذكر «الواو» حرفاً

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

للعطف، إذ لم يقل: «إن جاءك زيد وأكرمك فأكرمه» فننفي مدخليّة إكرام زيد لنا في وجوب إكرامه بعدم العطف بالواو، كذلك يثبت انحصار العلّة بالمجيء بعدم العطف بـ«أو» فنقول: إنّ عدم ذكر «أو» في مقام البيان، إذ لم يقل: إن جاءك زيد أو أكرمك فأكرمه[١].

فاستدلّ بإطلاق الشرط، وقد ظهر أنّ استدلالنا إنّما هو بإطلاق الجزاء في مقام البيان، وما ذكره الميرزا النائيني وإن كان صحيحاً بحسب المدّعى إلّا أنّ الدليل لا يخفى ما فيه.

وبالجملة، فإفادة الجملة الشرطيّة للّزوم بين الجزاء والشرط بالوضع ولكون اللزوم بنحو العلّية بالقرينة العامّة، ولكون العلّية منحصرة بالإطلاق ومقدّمات الحكمة. ودلالتها على المفهوم بحسب المتفاهمات العرفيّة ليست محلّ جدال وما ذكرناه كان لطريق ذلك، بل يستفاد من بعض النصوص الاستدلال بمفهوم الجملة الشرطيّة حيث سأله عن الذبيحة لا تتحرّك بعد الذبح؟ فقال عليه السلام: لا تأكل؛ لأنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: إذا تحرّكت فكل منها[٢]، فافهم.

ثمّ إنّه بقيت أُمور لا بأس بالإشارة إليها:

الأوّل: ربّما يقال: إنّ الجملة الشرطيّة إن كان جزاؤها مفهوماً اسميّاً كما إذا قيل: إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة، فبما أنّ الجزاء مفهوم عامّ يمكن أن يقال بأنّ مفاد المفهوم فيها رفع سنخ الحكم عند عدم الزوال. وأمّا إذا كان الجزاء مفهوماً جزئيّاً كما إذا قيل: إذا زالت الشمس فصلّ، فإنّ شخص الحكم المنشأ يرتفع بارتفاع موضوعه قهراً ولو لم نقل بالمفهوم بل كلّ حكم شخصي

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٥٢.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٦٢، الباب ١١ من كتاب الصيد والذبائح، الحديث ٦ و ٧، والباب ١٢، الحديث الأوّل مع اختلاف في العبارة.

يرتفع بارتفاع موضوعه قهراً، وسنخ الحكم غير مذكور في القضيّة لتدلّ على نفيه[١].

وقد أجاب الآخوند ﷺ عنه بأنّ المنشأ في مفاد الهيئة كلّي وإن كان بالإنشاء يصير شخصيّاً كما في المفاهيم الاسميّة[٢].

كما أجاب الميرزا النائيني ﷺ:

تارة بأنّ انتفاء سنخ الحكم هو مقتضى العلّية المنحصرة؛ إذ الحكم الشخصي ينتفي وإن لم تكن علة منحصرة[٣].

وفيه: أنّ العلّية المنحصرة لشخص هذا الحكم لا للسنخ الغيرالمذكور.

وأُخرى بأنّ التعليق إنّما هو لنتيجة الجملة الشرطيّة لا لخصوص الوجوب، فلا يفرق بين كون الجزاء معنى اسميّاً أم حرفيّاً[٤].

والصحيح أن يقال: إنّ أصل الإشكال مبنيّ على كون الجملة الإنشائيّة موجدة لمعناها، وقد ذكرنا في الفرق بين الجملة الإنشائيّة والإخباريّة أنّ الجملة الإنشائيّة غير موجدة لمعانيها وإن اشتهر ذلك في لسان القوم، إذ ما توجده ليس من سنخ الجواهر ولا الأعراض باعترافهم ولا من سنخ الاعتبارات إذ اعتبار الله أو العقلاء ليس من أفعال المنشئ ليوجده بإنشائه، واعتبار نفس المنشئ وإن كان بيده إلّا أنّه قبل الإنشاء موجود فإنّه يعتبر كون مالِه لزيد بعوض أو بغيره ثمّ يبرز ذلك الاعتبار بالإنشاء، فاللفظ حينئذ في الجملة الخبريّة مبرزة لقصد الحكاية، وفي الجملة الإنشائيّة مبرزة للاعتبار النفساني. وحينئذ فهذا الاعتبار النفساني في الجملة الشرطية هو الوجوب على تقدير الزوال من غير فرق بين كون المبرز لذلك الاعتبار المفاد الاسمي أو الحرفي؛ لأن العبرة بالمنكشف لا الكاشف.

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٣٧.

(٢) انظر المصدر السابق.

(٣) انظر أجود التقريرات ٢: ٢٥٤.

(٤) انظر أجود التقريرات ٢: ٢٥٥.

الثاني : قد ذكرنا أيضاً أنّ الجملة إن لم يمكن الإطلاق في جزائها كما في «إن رزقت ولداً فاختنه» فهي مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، وإن أمكن الإطلاق في جزائها كما في «إن جاءك زيد فأكرمه» فهي مفيدة للانتفاء عند الانتفاء بمقتضى الفهم العرفي كما تقدّم. هذا إذا كان الشرط واحداً كما في المثالين، وإن كان الشرط متعدّداً بنحو يكون المجموع قيداً واحداً مثل «إن جاءك زيد وكان اليوم يوم الجمعة فأكرمه» فالمفهوم يكون أوسع في المقام، فإنّ المفهوم يكون جملتين وهي : إن لم يجئ لا يجب إكرامه، وكذا إن جاء ولم يكن اليوم يوم جمعة، إلّا أنّ هذا حيث يمكن الإطلاق بكلّ واحد من القيدين. أمّا إذا لم يمكن مثل «إن رزقت ولداً وكان اليوم يوم جمعة فاختنه» فبالنسبة إلى ما لا يمكن الإطلاق فيه يكون القيد مسوقاً لتحقّق الموضوع وبالنسبة إلى ما يمكن الإطلاق فيه وهو القيد الثاني بأن رزق ولداً يوم السبت فلا يجب ختانه، ولا يكون عدم الإطلاق في البعض حينئذ رافعاً لإطلاق الباقي لعدم المقتضي لذلك، فافهم وتأمّل.

الأمر الثالث : أنّ الجزاء قد يكون حكماً واحداً شخصيّاً، وقد يكون الجزاء عموم الحكم كما إذا قال : «إن طلعت الشمس فالحكم الفلاني» عامّ مثلاً، ومعلوم أنّ انتفاء الشرط في المقام يوجب ارتفاع الحكم في الجملة الشرطيّة ولو كان هو العموم. أمّا لو كان الجزاء الحكم بالعموم كما في قوله عليه السلام : إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء[1] فهي جملة تنحلّ إلى قولنا : لا ينجّسه البول ولا الدم ولا الميتة... إلى آخر النجاسات، فهل المفهوم في المقام هو الموجبة الجزئيّة؛ لأنّ نقيض السالبة الكلّية في المقام هو الموجبة الجزئيّة فيكون المفهوم أنّه إذا لم يكن قدر كرّ ينجّسه شيء ما، أو أنّ المفهوم هو أنّه ينجسه كلّ شيء؟

---

(١) الوسائل ١ : ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٥ و ٦ (بتفاوت يسير).

ذكر الميرزا النائيني ﷺ في المقام كلاماً اختار فيه الثاني ملخّصه: أنّ المنطقيّين لبنائهم على البراهين الغير القابلة للتخلّف ذكروا أنّ السالبة الكلّية نقيضها الموجبة الجزئيّة، ولكنّ الأُصوليّين لبنائهم على الأخذ بمفاهيم الألفاظ وظهوراتها وإن لم تساعدها البراهين المنطقيّة فلا تنافي بين كون السالبة الكلّية موجبة جزئيّة ولكن ظهورها في ثبوت الموجبة الكلّية عند انتفاء ذلك الشرط المأخوذ فيها، وحينئذ فالحكم العامّ في الخبر بما أنّه ينحلّ إلى عدم تحقّق النجاسة بملاقاة البول وإلى عدم تحقّق النجاسة بملاقاة الدم... إلى آخر النجاسات، فالمعلّق على الكرّية هو نفي كلّ واحد واحد من التنجّسات؛ إذ المعلّق هو ثبوت عدم الحكم بالتنجيس على ملاقاة كلّ واحد واحد من النجاسات، فيكون المفهوم أيضاً كلّياً، فيكون المعنى ينجّسه كلّ واحد من النجاسات إن لم يكن قدر كرّ.

ثمّ ذكره ﷺ أنّ في خصوص هذا المثال لا تترتّب ثمرة عمليّة؛ لأنّه إذا ثبت أنّ غير الكرّ يتنجّس بنجاسة ما، فبعدم القول بالفصل بين ذلك الفرد وبقيّة الأفراد يتمّ المطلوب. ثمّ أورد على نفسه بظهور الثمرة بملاقاة المتنجّس، فإن كان المفهوم موجبة كلّية يثبت التنجيس وإلّا فلا. وأجاب بأنّه ليس المراد من الشيء عموم الشيء بل عموم النجاسات من الأعيان النجسة، وأمّا المتنجّس فيلحظ دليله فإن كان يقتضي نجاسة الملاقي فلا حاجة إلى المفهوم، وإن لم يقتضِ النجاسة فلا يتنجّس الملاقي لعدم دخول المتنجّس في عموم الحكم[1].

أقول: لا يخفى أنّ الحكم المنشأ في القضيّة واحد بحسب الدلالة، وانحلاله إلى الأفراد الكثيرة لا يوجب كون الحكم المنشأ أحكاماً كثيرة؛ إذ اللفظ إذا كان واحداً كما في المقام فالمعنى أيضاً واحد، وحينئذ فالمفهوم هو نفي ذلك الحكم الثابت في المنطوق، فيكون المفهوم في الرواية أنّه إذا لم يبلغ كرّاً ينجّسه شيء، وهو وإن كان

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٥٥ ـ ٢٥٨.

بالإضافة إلى الأعيان النجسة لا يترتّب عليه ثمرة فقهيّة لما أفاده ﷺ من عدم القول بالفصل إلّا أنّه تظهر الثمرة بالإضافة إلى المتنجّس.

بيان ذلك: أنّ المتنجّس إن دلّ دليله على كون الملاقي له يكون متنجّساً حتّى الماء القليل فلا حاجة حينئذ إلى المفهوم، وإن دلّ دليله الخاصّ على أنّه لا ينجّس خصوص الماء القليل كما ذهب إليه الآخوند[١]، وتبعه بعض تلامذته المحقّقين[٢] مستظهرين ذلك من الروايات فلا حاجة أيضاً إلى المفهوم. وأمّا إذا كان دليل المتنجّس قد دلّ على تنجيسه لما يلاقيه في الجملة من غير تعرّض للماء نفياً ولا إثباتاً فهنا يثمر النزاع، فإنّ المفهوم إن كان موجبة كلّية فيكون المفهوم إنّ الماء إن لم يكن قدر كرّ ينجسه كلّ شيء قابل لأن يكون منجّساً، ولا ريب أنّ المتنجّس فرد من هذه الكلّية إذ قابليّته بالحكم بتنجيسه في الجملة محقّقة. وأمّا إن كان المفهوم موجبة جزئيّة فمعناه أنّ الماء القليل ينجّسه شيء، وبما أنّه ليس كلّياً فلعدم القول بالفصل بين الأعيان النجسة يستفاد أنّ الأعيان النجسة تنجّسه كلّها، أمّا المتنجّسة فلا لعدم الدخول تحت كلّية لعدم الكلّية. والقول بالفصل بين الأعيان النجسة والمتنجّسات مشهور، وإن لم يكن قول بالفصل بين المتنجّسات كالنجاسات فلا تكون ملاقاة المتنجّس موجبة للتنجيس، وهذه ثمرة عظيمة لهذه المسألة. فما ذكره الميرزا النائيني ﷺ: من عدم الثمرة حتّى في المتنجّس إذ العبرة بدليله، متين حيث يفصح الدليل بالتنجيس للماء القليل أو عدمه، أمّا مع عدم الإفصاح فالثمرة محقّقة قطعاً كما ذكرنا.

الأمر الرابع: إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء مثل «إذا خفي الأذان فقصّر وإذا خفي الجدران فقصّر» فإن كانا متلازمين بحسب الوجود كما في الكرّ الوزني

---

(١) اللمعات النيرة للآخوند الخرساني: ١٢.

(٢) لم نقف عليه.

والشبري فلا إشكال؛ لأنّهما حينئذ متساويان بحسب المورد. وكذا إذا كانا متباينين بحسب المورد بحيث لا يجتمعان مثل قولك: «إن كنت عند طلوع الفجر عند زيد في داره فصم، وإن كنت عند طلوع الفجر عند عمرفي داره فصم» فلابدّ من كون الشرط أحدهما، إذ لا يمكن كونهما معاً شرطاً قطعاً. وكذا لا إشكال إذا كان بين المنطوقين عموم مطلق فإنّ ظهور الأخصّ في التحديد ينافي ظهور الأعمّ في التحديد، فيقع التعارض بين المنطوقين.

ومن هنا ظهر أنّ المثال المذكور في ألسنة القوم «إذا خفي الأذان فقصّر وإذا خفي الجدران فقصّر» ليس صغرى لمحلّ الكلام، إذ خفاء الأذان العادي غالباً يكون قبل خفاء الجدران فتكون النسبة العموم المطلق. نعم مثل «إن بلت فتوضّأ، وإن نمت فتوضّأ» صحيح؛ لأنّ بينهما عموماً من وجه مورداً بحيث يمكن افتراق كلّ منهما عن الآخر كما يمكن اجتماعهما وقلنا بأنّ الجملتين مشتملتان على المفهوم، فحينئذ يقع الكلام في علاجهما؛ لأنّ مقتضى «إن بلت فتوضّأ» إن لم تبل فلا تتوضّأ، ومقتضى «إن نمت فتوضّأ» وجوب الوضوء عند عدم البول، فيقع التعارض بين منطوقي كلّ منهما ومفهوم الآخر.

وقد ذهب بعضهم بأنّ الجملة الشرطيّة حيث تتعدّد كما في المثال لا يكون لكلّ منهما مفهوم، نعم يكون لها مفهوم إذا انفردت[1].

ولا يخفى ما في هذه الدعوى؛ إذ أنّ الضرورة إنّما تقدّر بقدرها فرفع اليد عن المفهوم كلّية لا مقتضي له، بل لابدّ من رفع اليد عن المفهوم في صورة وجود الشرط الثاني بمعنى تقييد المنطوق بكلمة أو لينتج ذلك، وإلّا فالمفهوم غير قابل للتقييد بغير تقييد المنطوق، فافهم.

---

(١) لم نعثر عليه.

وذهب بعضهم إلى تقييد كلّ من المفهومين بمنطوق الآخر فمثل «إن بلت فتوضّأ» مفهومه إن لم تبل فلا يجب الوضوء فيقيّد بقوله : إلّا إذا نمت، وكذا العكس[١].

ولا يخفى ما فيه، فإنّ المفهوم لازم عقلي للمنطوق، ومع حفظ ظهور المنطوق لا يمكن تقييد اللازم العقلي.

وذهب بعضهم بقرينة أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد إلى أنّ الجامع بينهما هو الشرط[٢].

ولا يخفى ما فيه، فإنّ هذا إنّما يصحّ إذا أُحرز أنّ كلّاً منهما بانفراده سبب ومؤثّر للوجوب، والكلام بعدُ في تشخيص ذلك فإنّه من المحتمل أن يكون كلّ واحد بشرط الآخر مؤثّر لا باستقلاله.

فبقي أمران : أحدهما أن نقيّد المنطوق بـ«أو» فيكون معناها إذا خفي الأذان أو خفي الجدران فقصّر، فيكون الشرط أحدهما. أو تقييد المنطوق بالواو فيكون المعنى إذا خفي الأذان وخفي الجدران فقصّر، فيكون الشرط هو مجموعهما. فيقع الكلام في ترجيح أحدهما على الآخر.

ذهب الميرزا النائيني ﷺ إلى أنّ في كلّ من الجملتين ظهوراً في استقلال كلّ من الشرطين في الحكم في الجزاء، كما أنّ لهما ظهوراً آخر في الانحصار، وبما أنّ كلا الظهورين لا يمكن أن يرادا من كلّ من الجملتين فإمّا أن يرفع اليد عن الظهور في الاستقلاليّة فيقيّد المنطوق بكلمة «و» فيكون معنى قوله : «إذا بلت فتوضّأ» إذا بلت ونمت فتوضّأ فيكون الشرط عبارة عن مجموعهما فقد رفعنا اليد عن ظهور كلّ من الشرطين بالاستقلاليّة في تأثير الوجوب للوضوء، أو يرفع اليد عن الظهور في الانحصار فيقيّد المنطوق بكلمة «أو» فيكون معنى الجملة : إذا بلت أو نمت فتوضّأ،

---

(١) انظر مطارح الأنظار ٢ : ٤٧.

(٢) هو صاحب الكفاية، انظر كفاية الأُصول : ٢٣٩.

فيكون الشرط حينئذ أحدهما. وبما أنّ لنا علماً إجماليّاً بعدم إرادة أحد هذين الظهورين من غير تعيين فيسقطان عن الحجيّة، ولكن إذا بال ونام فهو حينئذ قاطع بوجوب الوضوء؛ لأنّ الشرط إن كان مجموعهما فقد حصل، وإن كان أحدهما فقد حصل أيضاً[١]. وأفتى في بعض حواشي العروة باعتبار خفاء الأذان والجدران معاً في وجوب التقصير[٢] بانياً على ذلك.

وبالجملة: فبعد سقوط كلا الظهورين إذا اجتمع الشرطان فقد تحقّق شرط التقصير عنده، وإن لم يجتمع الشرطان فيتمسّك بأصالة التمام.

(لا يخفى: أنّ ما ذكره الميرزا ممنوع صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى ـ وهو خصوص المثال ـ فمع فرض تساقط كلا الظهورين من جهة العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما فإنّه يرجع إلى القصر المستفاد من عموم وجوب القصر على المسافر، ولا يرجع إلى أصالة التمام؛ لأنّ عموم وجوب القصر على المسافر محكّم، يخرج عنه بالدليل وهو ما دلّ على اعتبار حدّ الترخّص، ولولاها لحكمنا بوجوب القصر بمجرّد وضع رجله في خارج سور البلد لصدق المسافر بذلك.

نعم، بناءً على أنّ بلوغ حدّ الترخّص به يتحقّق السفر عرفاً، وقبل بلوغه لا يتحقّق كما احتمله بعضهم[٣] يتمّ ما ذكره الميرزا ﷺ.

وأمّا الكبرى فبما سيأتي في بيان تحقّق كون الحصر هو الموجب للتعارض لا الاستقلال)[٤].

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٢) العروة الوثقى ٣: ٤٦٠ (ط. مؤسسة النشر الإسلامي) في صلاة المسافر: الثامن: الوصول إلى حدّ الترخّص.

(٣) انظر مجمع الفائدة ٣: ٤٠٢، والجواهر ١٤: ٢٨٤.

(٤) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وبالجملة: فما ذكره الميرزا النائيني ﷺ موافق في النتيجة للتقييد للمنطوق بالواو، والظاهر أنّه يرجّح التقييد بـ«أو» فيكون الشرط أحدهما. والوجه في ذلك: أنّ التعارض إنّما هو بين الظهورين في الانحصار، وإلّا فلو فرض ورود المثال: يجب الوضوء عند البول ويجب الوضوء عند النوم لم يكن بينهما تعارض أصلاً، وإنّما نشأ التعارض من النفي المستفاد من الشرط الذي استفيد منه الانحصار، وإلّا فظهور كلّ منهما في الاستقلال لا يلزم منه تعارض أصلاً كما مرّ في المثال. وحينئذ فيرفع اليد عن الانحصار بمقدار مدلول معارضه فإنّ قوله: «إن بلت فتوضّأ» بمفهومها إن لم تبل فلا تتوضّأ، فيرفع اليد عن الإرادة الجدّيّة لهذا العموم بأن يقال: إلّا إذا نمت فحينئذ يجب الوضوء. وكذا الكلام في «إن نمت فتوضّأ» فإنّ مقتضى الحصر فيها إن لم تنم فلا تتوضّأ فيخصّص بقوله: إلّا إذا بلت، فيقيّد المنطوق بما يفيد ذلك وهو كلمة «أو بلت» مثلاً.

وما ذكر من رفع اليد عن الاستقلال في التأثير وإن كان يرتفع به محذور التعارض بل موضوعه إلّا أنّه لا وجه له بعد كون التعارض بين كلّ جملة والحصر في الثانية، مثلاً إذا ورد «أكرم العلماء ولا يجب إكرام زيد العالم» فالتعارض بين ظهور «كلّ» في العموم والجملة الثانية فمقتضى الجمع العرفي هو تخصيص العموم بالخصوص بلا توقّف، وإن كان رفع اليد عن ظهور الأمر في «أكرم» للوجوب أيضاً يرفع موضوع التعارض إذ لا تعارض بين يستحبّ إكرام العلماء ولا يجب إكرام زيد العالم، إلّا أنّه لا يصار إلى هذا التصرّف لعدم التعارض بينهما من جهة ظهور الأمر في الوجوب، وإنّما هو من جهة العموم، فافهم.

وفي بعض نسخ الكفاية ما يظهر منه كفاية رفع اليد عن أحد المفهومين في رفع التعارض[1] ولا يخفى ما فيه، فإنّ بقاء مفهوم الثانية محقّق للتعارض بينها وبين

---

(١) انظر الكفاية: ٢٣٩.

المنطوق في الثانية كما هو واضح. وقد نسب ذلك إلى ابن ادريس أيضاً[١] وضعفه ظاهر، وأظنّ أنّه من سهو قلم الكاتب، والله العالم.

ثمّ إنّه يقع الكلام في مسألة أُخرى متّحدة مع هذه المسألة في العنوان لكنّها مباينة لها في المعنون.

الأمر الخامس: فإنّهم عنونوه بعين عنوان المسألة السابقة وهو قولهم: إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، ومرادهم تعدّده في الخارج بأن بال مرّتين مثلاً فهل يجب وضوءان أم وضوء واحد؟ بخلاف تلك المسألة فإنّها في بيان أنّ الحكم الواحد المنشأ هل علّته هذا أم ذاك أم المجموع أم أحدهما بعد الفراغ عن كونه واحداً؟ وفي هذا الأمر يتكلّمون بعد الفراغ عن كون الشرط الذي هو العلّة واحداً ولكن تحقّق في الخارج مرّتين فهل يجب حينئذ وضوءان مثلاً أم لا؟

ثمّ في ذيل هذه المسألة يتعرّض إلى أنّه بعد الفراغ عن اقتضاء تعدّد الشرط خارجاً تعدّد الوجوب في الجزاء فهل يكتفى بفرد واحد، ويعبّر عنه بتداخل المسبّبات أم لا؟ فالكلام فيها في امتثال الأمرين بفرد وعدمه وهذه المسألة كمسألة اقتضاء تعدّد الشرط خارجاً تعدّد الجزاء لا تختصّ بالمفهوم، بل في جميع الأحكام سارية سواء أُفيد بالمفهوم أم بغيره.

فلنتعرّض للمسألة السابقة ـ وهي أنّ تعدّد الشرط في الخارج هل يقتضي التعدّد أم لا؟ ـ ولمسألة تداخل المسبّبات أيضاً من حيث الأصل العملي أوّلاً ثمّ من حيث الظهور اللفظي، فنقول: مقتضى الأصل العملي في الأُولى البراءة؛ لدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فإنّ مثل قوله عليه السلام: «إن جامعت في نهار شهر رمضان فكفّر، وإن ارتمست فكفّر»[٢] فإن فعل كلّاً منهما فوجوب الكفّارة الواحدة متيقّن، ووجوب

---

(١) انظر السرائر ١: ٢٥٨.

(٢) لم نعثر عليه في المجامع الحديثة.

الأكثر مشكوك منفيّ بالبراءة. ومقتضى الأصل العملي في الثانية هو لزوم الإتيان بالكفّارة ثانياً أيضاً؛ لأنّه مقتضى الاستصحاب لشغل الذمّة. هذا كلّه في الأحكام التكليفيّة، وأمّا الوضعيّة فقد ذكر الميرزا النائيني ﷺ عدم ضابط كلّي لها وأنّها يراعى فيها مناسبات الموارد[1] ولم نعلم معنى محصّلاً لهذا الكلام، فإنّ الأحكام الوضعيّة كالتكليفيّة فحيث يشكّ في حدوث سببين للضمان مثلاً الأصل هو الواحد لأنّه متيقّن، بخلاف تداخل المسببات فإنّ الأصل عدم حصول مبرئ الضمان بأداء أحد الضمانين، هذا كلّه في الأصل العملي.

وأمّا ما يستظهر من الأدلّة فقبل الخوض فيه يذكر أمران:

أحدهما: أنّ الجزاء لابدّ أن يكون قابلاً للتعدّد حقيقة أو حكماً، بيان ذلك: أنّ الجزاء قد يكون قابلاً للتعدّد حقيقة كما في قولك: «أكرم زيداً إن جاءك» فإنّ الإكرام قابل للتعدّد حقيقة. وقد لا يكون قابلاً للتعدّد كحقّ الفسخ بالخيار فإنّه غير قابل للتعدّد؛ لأنّ حقّ الفسخ أمر واحد والعقد لا يفسخ مرّتين إلّا أنّ له حكم التعدّد فحيث تجتمع الخيارات فالخيارات بالإضافة إلى الحيثيّات التي تحقّق الخيار من جهتها محكومة بالتعدّد فتترتّب أحكام جميعها على تقدير اختلافها في الأحكام، ومن هذا الباب حقّ القصاص إذا كان الشخص قاتلاً لاثنين فمع عفو الأوّل وقبوله الدية للثاني حقّ القصاص. وقد لا يكون قابلاً للتعدد لا حقيقة ولا حكماً، ولكنّه قابل للتأكّد كما في الوجوب، فإنّ توجّه الوجوب مرّتين نحو طبيعة واحدة لا يمكن إلّا بتقييد الثاني بنحو «مرّة أُخرى» إلّا أنّ الوجوب قابل للتأكّد. وقد لا يكون قابلاً حتّى للتأكّد كما في الماء إذا تنجّس بالبول فإنّ إصابة البول له ثانياً لا توجب تأكّد النجاسة. وكيف كان فهذان القسمان خارجان عن محلّ الكلام.

---

(١) راجع أجود التقريرات ٢: ٢٦٤.

الثاني : أنّه ربّما يبنى الكلام في تداخل الأسباب وعدمه على أنّ الأسباب الشرعيّة أسباب أم معرّفات، فعلى الأوّل لا تداخل، وعلى الثاني فالتداخل جائز[١] ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ كون الأسباب الشرعيّة من باب الأسباب لا معنى له فإنّ الكفّارة لا يحدثها الإفطار، وإنّما يحدثها أمر الشارع بها فليس الإفطار سبباً، فليس علّة موجدة ولا علّة غائيّة؛ لأنّ العلّة الغائيّة فيها هي المصالح المترتّبة عليها. كما أنّ كونها معرّفات بمعنى أنّها تكون معرفة عن موضوع الحكم بحيث يكون الحكم الشرعي عندها؛ لأنّ عند الزوال مثلاً يقترن الكوكب الفلاني مع الكوكب الفلاني ووجوب صلاة الظهر من تلك الجهة، وقد جعل الزوال معرّفاً لذلك خلاف ظاهر الأدلّة الشرعيّة، فإنّ ظاهر الأدلّة الشرعيّة كون المأخوذ في الحكم هو نفس الموضوع. فالظاهر أنّ ما ذكر ونسب إلى فخر المحقّقين[٢] ليس هو الميزان في التداخل وعدمه، وإنّما الميزان أنّ الجملة الشرطيّة لها ظهوران : أحدهما : الحدوث للجزاء عند حدوث الشرط، الثاني : أنّه بما أنّ الطبيعة الواحدة لا يمكن أن يتوجّه الأمر نحوها مرّتين إلّا إذا حصّصت، وإلّا لزم اجتماع المثلين وهو محال فلابدّ عند توجّه أمرين من فرض تحصّصها بحصّتين يكون كلّ أمر متّجهاً نحو حصّة. وحينئذ فظهورها في كون الوجوب متّجهاً نحو الطبيعة من غير تحصّص مع ظهورها في الحدوث عند الحدوث لا يمكن، فلابدّ من رفع اليد عن أحدهما فيقع الكلام في ذلك، ويكون هذا هو مبنى المسألة.

إذا عرفت هذين الأمرين فيقع الكلام فيما يستظهر من الأدلّة بعد أن عرفت أنّ مقتضى الأصل العملي هو وحدة التكليف لأصالة البراءة من التكليف الثاني، فنقول : إنّ محلّ الكلام هو ما إذا كان السبب قابلاً للتعدّد، أمّا ما لا يقبل التعدّد مثل

---

(١) انظر المنتهى ١ : ١٠٧، والمسالك ١ : ١٩٩، وعوائد الأيام : ٢٩٤ وغيره.

(٢) انظر الإيضاح ١ : ٤٨.

قوله: «من أفطر في نهار شهر رمضان متعمّداً» بناءً على أنّ المراد به نفس الإفطار لا كناية عن الأكل فليس داخلاً في محلّ الكلام؛ إذ بالأكل قد أفطر فلا يكون الأكل الثاني ولا الارتماس مفطراً حينئذ.

إذا عرفت هذا فنقول: الأقوال في المسألة ثلاثة: استظهار التداخل من الأدلّة. واستظهار عدم التداخل. والتفصيل بين تعدّد السبب جنساً فالتعدّد واتّحاده جنساً فالتداخل، نظراً إلى أنّ الطبيعة هي موضوع الحكم والطبيعة لا تتعدّد بتعدّد أفرادها، فلو أتى بالطبيعة مرّتين فالطبيعة لم تتعدّد فلم يتحقّق إلّا موضوع واحد، بخلاف ما إذا كان الفردان من طبيعتين فإنّ كلّ فرد محقّق لطبيعة، والمفروض أنّ كلّ واحدة من الطبيعتين موضوع لحكم الشارع، فتكرّر الحكم حينئذ لتكرّر موضوعه.

ولا يخفى أنّ هذا التفصيل لا وجه له؛ لأنّه إذا استظهرنا من الأدلّة كون كلّ من الموضوعين باستقلاله موضوعاً لحكم الشارع مثلاً فبإطلاقه يقتضي حدوث الحكم سبقه موضوع آخر أم لا، فبحدوثه يحدث الحكم سواءً سبقه موضوع آخر أم لم يسبقه. هذا إذا كان الجنس متعدّداً، وكذا إذا تعدّد الفرد من جنس واحد فإنّ مقتضى جعل الحكم متعلّقاً بالطبيعة كون الطبيعة موضوعاً للحكم، وحينئذ فهي منحلّة إلى كلّ فرد فرد من أفراد تلك الطبيعة، فإنّها من قبيل القضايا الحقيقيّة كما في غير هذا المورد، فإنّ كلّ موضوع لحكم شرعي ينحلّ الحكم فيه إلى أحكام بتعدّد أفراده من غير فرق بين كون القضيّة إخباريّة أم إنشائيّة. ولا يخفى أنّ هذا الظهور هو الذي يفهمه العرف من مثل هذه الجمل، ومقتضاه نفي القول بالتفصيل ونفي القول بالتداخل. فيقع الكلام في أنّ هذا الظهور له معارض ليرفع اليد عنه أم لا؟

فنقول: ذكر القائلون بالتداخل أنّ هذا الظهور معارض بظهور الجملة بطلب صرف وجود الطبيعة وصرف الوجود غير قابل للاثنينيّة كما هو واضح، فظهور الجزاء في الجملة الشرطيّة مثلاً بصرف الوجود الغير القابل للاثنينيّة عقلاً يكون رافعاً لظهور الجملة الشرطيّة في تكرار الحكم، فيرتفع ظهورها في الحدوث عند

الحدوث، وإلّا لزم اجتماع المثلين وهو محال، فإذا ارتفع الظهور فالمرجع هو الأصل العملي وهو وحدة التكليف لأصالة البراءة.

والجواب: أنّ صرف الوجود لا تدلّ عليه المادّة لعدم دلالتها على أزيد من الطبيعة، ولا تدلّ عليه الهيئة لعدم دلالتها على أزيد من الطلب كما ذكره القوم. وعلى اعتبار الفعل في ذمّة المكلّف على ما ذكرناه فصرف الوجود غير مدلول لمادّة الجملة الإنشائيّة ولا لهيئتها، والاكتفاء بالوجود الأوّل من جهة انطباق الطبيعة على أوّل الوجودات، فافهم.

وحينئذ فلا مانع من أن يعتبر المولى في ذمّة المكلّف الطبيعة مرّتين ويكون مقتضى اعتبارها مرّتين أن يأتي بها المكلّف مرّتين من غير تعيين للأوّل ولا للثاني، وإنّما يأتي بالطبيعة مرّتين نظير من استقرض من شخص خمسة دراهم ثمّ أتلف له شيئاً قيمته خمسة دراهم فقد شغلت ذمّته بخمسة دراهم مرّتين فإذا أدّى خمسة دراهم بقيت عليه خمسة أُخرى من غير تعيين لها أنّها للقرض أو للإتلاف لعدم التميز في الواقع أصلاً.

ثمّ إنّه ذكر الميرزا النائيني ﷺ أنّه على تقدير التنزل وتسليم أنّ صرف الوجود مدلول للجملة فإنّه من باب عدم البيان فظهورها في التكرار يكون بياناً[1]، ولا يخفى ما في هذا التنزّل، فإنّ الصحيح هو الأوّل، يعني إنكار دلالة الجملة على صرف الوجود وبه يرتفع المحذور، وهذا الذي ذكرناه هو توضيح كلام العلّامة ﷺ فراجع.

ثمّ إنّ هذا الكلام كلّه كان في بيان أنّ التكليف واحد أم متعدّد، وقد ظهر أنّ مقتضى الأصل العملي هو وحدة التكليف؛ لأصالة البراءة ممّا زاد على المتيقّن.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

ومقتضى الظهور اللفظي هو تعدّد التكليف، ثمّ إذا ثبت تعدّد التكليف فهل يمتثل التكليفان بفرد واحد أم لا؟ ومقتضى الأصل العملي هنا هو عدم السقوط لاستصحابه، إلّا أنّ الكلام في الظهور اللفظي فنقول: إنّ الظهور في المقام مختلف فإنّ متعلّقي التكليف لهذين التكليفين لابدّ أن يكون بينهما إحدى النسب الأربعة:

فإن كانا متساويين كما إذا قال: «أكرم رجلاً» ثمّ قال ثانياً بتكليف ثاني: «أكرم رجلاً» بحيث إنّ هناك عقابين بمخالفتهما فمقتضى القاعدة في المقام والظهور العرفي لزوم إكرامين لهذه الطبيعة، فبأحد الإكرامين يمتثل أحد الإكرامين، ويبقى الواجب الثاني بغير امتثال، وإن لم يتعيّن ما امتثل ممّا لم يمتثل لعدم المائز الواقعي بينهما والتداخل في المقام، مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر اللفظ عرفاً غير معقول، للزوم اللغويّة حينئذ في الأمر الثاني، إذ لو كان غرض المولى يحصل بأحد الإكرامين يكون أمره الثاني لغواً.

وإن كانا متباينين فهو أجنبيّ عن باب التداخل لعدم وحدة في الامتثال، نعم قد يكون امتثال أحد التكليفين موجباً لسقوط التكليف الثاني لكنّه محتاج إلى بيان، وإلّا فصرف اللفظ لا يقتضي ذلك.

وإن كان بينهما عموم مطلق كما إذا ورد: أكرم عالماً، ثمّ ورد بتكليف ثاني غير الأوّل: أكرم عالماً هاشميّاً، فهنا لو أكرم أوّلاً عالماً غير هاشمي فلابدّ من إكرام العالم الهاشمي بعد ذلك، لعدم سقوط أمره. أمّا لو أكرم عالماً هاشميّاً فلا ريب في التداخل حينئذ؛ لأنّه بعد أن كان الأمر الأوّل مطلقاً بالإضافة إلى كونه هاشميّاً وعدمه فالترخيص في التطبيق إلى المكلّف، وقد ذكرنا أنّ الفرد الخارجي ليس بمأمور به وإنّما يكون به الامتثال، لانطباق الطبيعة المأمور بها عليه. فإكرام العالم الهاشمي يمكن أن يكون امتثالاً للأمر الأوّل وللأمر الثاني أيضاً، فينطبق كلا المأمور بهما عليه، ولا يرد مثله في المتساويين للزوم اللغويّة المنفيّة في المقام بإمكان إكرام عالم غير هاشمي أوّلاً فيكون الأمر الثاني بمحلّه.

وإن كان بينهما عموم من وجه فالكلام الكلام فإذا قال المولى: أكرم عادلاً، وقال ثانياً: أكرم عالماً، فلو أكرم العادل الغير العالم، وأكرم العالم الغير العادل فقد سقط التكليفان لتحقّق امتثالهما، وإن أكرم العالم العادل فقد سقط كلا التكليفين؛ لأنّ أمر «أكرم عالماً» مطلق بالإضافة إلى العادل وغيره، وكذا أكرم عادلاً مطلق بالإضافة إلى العالم وغيره، فقد رخّص في تطبيق كلّ من الطبيعتين بما يجتمع مع الآخر بمقتضى الإطلاق. فهذا الفرد الخارجي ـ وهو إكرام العالم العادل ـ قد انطبق كلّ من التكليفين عليه، فلابدّ من سقوطهما معاً. ومن هذا القبيل ما ذهب إليه بعضهم من إمكان نيّة صلاة الغفيلة بنافلة المغرب؛ لأنّه لم يشترط في نافلة المغرب أن لا يقرأ فيها الآيات المعتبرة في صلاة الغفيلة والنسبة عموم مطلق، فإذا أتى بها بنيّة نافلة المغرب فقد أتى بكلّ منهما[1] هذا في غير الأُمور القصديّة.

وأمّا الأُمور القصديّة فلا ريب في توقّفها على القصد كما ورد النصّ بذلك في الغسل[2]، فإذا قصد المكلّف بغسله الجنابة والحيض والجمعة والعيد ومسّ الميّت أجزأه ذلك الغسل قطعاً، وإن قصد بعضها لم يجزئ في غير الجنابة، فإنّها مجزئة للنصّ بذلك أيضاً[3]. وهل الوضوء كالغسل فيعتبر فيه قصد رفع الحدث من جهة النوم، ومن جهة البول، ومن جميع جهات الحدث، فرفع جهات الحدث فيه موقوف على القصد أم لا؟ فلو قصد بعضها دون الآخر فهل يصحّ وضوؤه أم لا؟ وجهان بل قولان: فقول بالصحّة؛ لأنّ قصد رفع الحدث متحقّق وهو لا يتبعّض، وقول بالبطلان؛ لأنّ قصد رفع حدث النوم بخصوصه دون حدث البول تناقض، فيبطل لذلك لأوله إلى عدم قصد رفع الحدث. وقد اختار الميرزا النائيني

---

(١) انظر الجواهر ٧: ٤٠ ـ ٤١.

(٢) انظر الوسائل ١: ٥٢٥، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة.

(٣) انظر المصدر السابق.

البطلان لذلك[١]، والظاهر صحّة الوجه الأوّل وصحّة الوضوء؛ لأنّ التناقض وإن كان متحقّقاً كما أفاده الميرزا النائيني ﷺ إلّا أنّه لا يعتبر في صحّة الوضوء ورافعيّته للحدث إلّا إتيان أفعال الوضوء بنيّة صالحة كما في الخبر[٢] ولا يضرّ نيّة عدم الرفع؛ لأنّ ترتّب رفع الحدث على الوضوء الصحيح ترتّب قهري، فافهم فإنّه لا يخلو عن دقّة وتأمّل.

فصل في مفهوم الوصف

إذا علّق الحكم على وصف فهل يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف أم لا؟ وقبل ذلك والخوض فيه ينبغي ذكر أُمور:

الأوّل: أنّ الكلام في الوصف المعتمد على موصوف، فمثل الوصف الغير المعتمد خارج عن محلّ الكلام. وما قيل: من أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّية[٣] وإن كان صحيحاً إلّا أنّ مجرّد العلّية لا يثبت بها المفهوم ما لم يعلم انحصارها وهو معلوم.

ثمّ إنّه لابدّ من كون الوصف مقتضياً للتضييق بالنسبة إلى الموصوف، فمثل الوصف المساوي للموصوف ـ كأكرم الإنسان الكاتب بالقوّة ـ أو الأعمّ مثل أكرم الإنسان الماشي بالقوّة فهو كغير المعتمد على الموصوف خارج عن محلّ الكلام، فمحلّ الكلام هو الوصف الأخصّ مطلقاً ـ كأكرم الإنسان العالم ـ أو الأخصّ من وجه كأكرم الرجل العادل. فيقع الكلام حينئذ في أنّ أكرم الرجل العادل هل يتكفّل بيان حكمين ـ أحدهما إيجابي وهو إكرام الرجل العادل، والآخر سلبي وهو حرمة

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ٢٧٢.

(٢) انظر الوسائل ١: ٣٥، الباب ٦ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٢.

(٣) انظر اللمعة الدمشقية وشرحها ١: ٣٣ في مصادر التحقيق والحاشية على تهذيب المنطق: ٨.

إكرام غير العادل ـ أو أنّه لا يتكفّل إلّا حكم المنطوق وأنّ موضوع حكمه مخصّص بهذه الخصوصيّة ويكون غير واجد الخصوصيّة مسكوتاً عنه فجاز أن يثبت بدليل آخر وجوب إكرامه أيضاً.

الثاني من الأُمور: أنّ مسألة مفهوم الوصف أجنبيّة عن مسألة أنّ الأصل في القيود كونها احترازيّة، وكذا هي أجنبيّة عن أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّية.

أمّا الثاني فواضح، وقد مرّ أنّ صرف العلّية لا تقتضي المفهوم، بل لابدّ من انحصارها.

وأمّا كون الأصل في القيود كونها احترازيّة فهي أيضاً أجنبيّة عن محلّ الكلام؛ لأنّها قيلت في مقام احتمال أنّ المولى إذا قال: «ائتني بماء بارد» أنّ قصده وطلبه قد تعلّق بمطلق الماء، وإن ذكر البارد؛ لأنّ الحارّ مثلاً بعيد المسافة لا لخصوصيّة في البارد. ولا ريب أنّ هذا خلاف ظاهر اللفظ، فإنّ ظاهر قوله: «ائتني بماء بارد» كون قيد البرودة مقصوداً بالطلب لا أنّ الطلب مطلق إلّا أنّ هذا لا يقتضي إلّا تقييد موضوع المنطوق.

وأمّا دلالته على المفهوم ـ وهو انتفاء سنخ الحكم عن غير محلّ الوصف ـ فلا، ومن هنا نقول بكون القيد ظاهراً في الاحتراز، ولا نقول بمفهوم الوصف كما سيأتي.

ثمّ إنّ الوصف إذا كان أعمّ من وجه من الموصوف كما في أكرم الرجل الطويل مثلاً، فعلى تقدير القول بالمفهوم إنّما ينفي الحكم عن الرجل القصير بالدلالة المفهوميّة، وأمّا المرأة القصيرة فلا يدلّ المفهوم على نفي الحكم عنها.

فما يظهر من بعض الشافعيّة[1]: من نفي الزكاة عن الإبل المعلوفة لقوله ﷺ: في الغنم السائمة زكاة[2] ليس بصحيح؛ لأنّ انتفاء الوصف عن الموضوع هو الدلالة

---

(١) انظر التذكرة ٥: ٤٦، والمعتبر ٢: ٥٠٥ في الشرط الثاني من شروط وجوب زكاة الأنعام.

(٢) انظر الوسائل ٦: ٨٠، الباب ٧ من أبواب زكاة الأنعام، وفي الحديث ٥ منه: «إنّما الصدقات على السائمة الراعية».

المفهوميّة على تقديرها، وأمّا نفي الحكم لنفي الوصف عن غير الموضوع فلا هو من دلالة المفهوم ولا المنطوق، فافهم.

ثمّ إنّ الوصف الذي هو محلّ الكلام ليس خصوص الوصف النحوي، بل مطلق ما يكون مقيّداً جيء به للاحتراز وإن كان جامداً، فيدخل فيه مثل الجارّ والمجرور في قوله: صلّ إلى القبلة مثلاً. فلو أُبدل بالقيد فقيل: مفهوم القيد كان أوضح دلالة على المقصود[1].

ثمّ [إنّ] الظاهر أنّ الوصف الذي ذكرناه لا يدلّ على المفهوم أصلاً؛ (لعدم الفرق في نظر العرف بين قولنا: «أكرم إنساناً، وأكرم حيواناً ناطقاً» في كون المفهوم لزوم إكرام الإنسان، أمّا إكرام غيره فمسكوت عنه من غير دلالة على نفيه. نعم لو أُريد من المفهوم أنّ للوصف دخلاً في الحكم فليس وجوب الإكرام في «أكرم الرجل العالم» ثابتاً لمطلق الرجل، بل للعلم مدخليّة فيه، فلا ريب في ظهور الجملة الوصفيّة في ذلك، فافهم)[2].

نعم، إن كان القيد قيداً للحكم فمقتضى تقييد الحكم بذلك القيد انتفاؤه عن غير مورد القيد، وقد ذكرنا مراراً إمكان رجوع القيد إلى الحكم؛ لأنّ الحكم الذي هو اعتبار شيء على المكلّف يمكن أن يكون ذلك الاعتبار مطلقاً، ويمكن أن يكون الاعتبار على تقدير من التقادير، فلا مانع منه. وأمّا إذا كان القيد قيداً للموضوع أو قيداً للمتعلّق فالأوّل نظير قوله: «المالك لمئتي درهم يجب عليه الزكاة» والثاني مثل قوله: «صلّ إلى القبلة» فلا يدلّ إلّا على أنّ موضوع الحكم خاصّ بهذا، فهو ساكت عن غيره لا أنّه يقتضي نفي الحكم عن غيره لعدم دلالته على انحصار علّة الحكم ولو استفيدت العلّية في بعض الأوصاف ـ وهي الأوصاف النحويّة ـ إلّا أنّ صرف العلّية لا يجدي ما لم يثبت الانحصار.

---

(١) الوسائل ٣: ٤٣٨، الباب ١٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٣.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وبالجملة، فمحلّ الكلام في الوصف لا يدلّ على المفهوم إلّا أن يثبت انحصار علّة الحكم في الوصف.

وأمّا ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ: من ثبوت المفهوم في صورة انحصار العلّة وفي صورة كون القيد راجعاً إلى الحكم[1] فصحيح بالنسبة إلى انحصار العلّة كما قرّرنا، ولكنّه بالإضافة إلى رجوع القيد إلى الحكم فهو وإن صحّ كبرى إلّا أنّ هذه الكبرى لا مصداق لها فيما هو محل الكلام من الأوصاف، فإنّ إرجاع القيد فيها إلى الحكم ولو بالقرينة ملحق بالغلط في المتفاهمات العرفيّة في اللغة العربيّة وغيرها.

هذا تمام الكلام في مفهوم الوصف.

(وقد استدلّ القائلون بحجّية مفهوم الوصف بلغويّة ذكر الوصف إن لم ينتفِ الحكم بانتفائه، وهذا الدليل موقوف على عدم تحقّق فائدة لذكر القيد إلّا الانتفاء عند الانتفاء. وبكون القيود احترازيّة، وقد تقدّم جوابه. وبكون تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّية، وقد تقدّم جوابه أيضاً)[2].

وقد وقع الفراغ من تحريره على يد محرّره محمّد تقي في الثلث الأوّل من ليلة الأربعاء المصادفة ليلة السادسة والعشرين من شهر ذي الحجة من شهور سنة الألف والثلاثمئة والحادية والسبعين هجريّة على مهاجرها أفضل الصلاة والتحيّة ـ نجف ـ محمد تقي آل صاحب الجواهر. ومن الله نستمدّ التوفيق فإنّه الكفيل بالهداية إلى سبيله لمن جاهد واجتهد وهو وليّ التوفيق، والحمد لله أوّلاً وآخراً، والصلاة والسلام على محمّد وآله باطناً وظاهراً، واللعنة الدائمة على أعدائهم غائباً وحاضراً.

---

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٧٧.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

في مفهوم الغاية

هل الجملة المغيّاة بغاية تدلّ على انتفاء الحكم عمّا بعد الغاية أم لا؟ ولا يخفى أنّ الجملة المغيّاة بغاية فيها نزاعان:

أحدهما: راجع إلى المنطوق، وهو أنّ الغاية داخلة في المغيّا في الحكم أم خارجة عنه؟

الثاني: نزاع المفهوم.

ولنقدّم الكلام في الثاني، فنقول: هل تدلّ الجملة المغيّاة بغاية على أنّ ما بعد الغاية أو أنّ الغاية وما بعدها محكوم بخلاف الحكم المذكور قبل الغاية أم لا تدلّ؟ قد ذكرنا في مفهوم الشرط ضابطة للقول بالمفهوم وعدمه، وهو: أنّ القيد إن كان قيداً للحكم فلابدّ من انتفاء الحكم عند انتفائه، وإلّا لم يكن قيداً له وهو خلاف الفرض، وإن كان قيداً للموضوع أو للمتعلّق فلا يدلّ على أزيد من حكم المنطوق؛ إذ إثبات شيء لشيء لا يلزم منه نفيه عمّا عداه. وقد استظهرنا أنّ الشرط راجع إلى الحكم فحكمنا بحجّية المفهوم في الجملة الشرطيّة، وأنّ القيد راجع إلى الموضوع أو المتعلّق في الجملة الوصفيّة ومن ثمّ لم نحكم فيها بحجيّة المفهوم.

ولكن مفهوم الغاية وسط فلا يمكن أن يدّعى ظهوره في أحد الأمرين بل يختلف باختلاف المقامات:

فإن علم رجوع القيد فيها إلى الموضوع أو المتعلّق مثل قوله: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾[1] فإنّ اليد لمّا كانت قد تطلق على المجموع إلى الكتف وتطلق على بعضها كالكفّ والأصابع وإلى المرفق حدّد الموضوع فيها فحكم بوجوب غسل هذا الموضوع فلا تدلّ الجملة على نفيه عمّا عداه كمفهوم الوصف.

---

(١) المائدة: ٦.

وإن لم يعلم ذلك فإن كان الحكم في الجملة مستفاداً من الهيئة الذي هو معنى حرفي فالظاهر من جميع القيود كونها راجعة إلى الفعل ومادّة الهيئة؛ لأنّها من ملابسات الأفعال وحينئذ فلا دلالة لها على المفهوم، وإن لم يكن مستفاداً من معنى حرفي بل من معنى اسمي فإن لم يكن المتعلّق مذكوراً في الكلام ـ كأن قال: يحرم الخمر إلى أن يضطرّ إليه مثلاً ـ فهو ظاهر في رجوع القيد إلى الحكم فتدلّ على المفهوم، وإن كان المتعلّق مذكوراً كأن قال المولى: «يجب الصيام إلى الليل» فالجملة محتملة لأن يرجع القيد فيها إلى الوجوب وأن يرجع فيها القيد إلى الواجب أيضاً ولا معيّن من ظهور عرفي في أحدهما، وحينئذ فإن كان هناك معيّن من قرينة حاليّة أو مقاليّة تدلّ على رجوعه إلى الوجوب عمل به فحكم بالمفهوم، وإن كان هناك قرينة حاليّة أم مقاليّة تدلّ على رجوعه إلى الواجب حكم بمقتضاه وأن لا مفهوم، وإن لم يكن قرينة أصلاً كان الكلام مجملاً فلا يدلّ على المفهوم. هذا تمام الكلام في النزاع في دلالة الغاية على المفهوم وعدم الدلالة.

وأمّا الكلام في النزاع الثاني[1] وهو دلالة المنطوق من أنّ الغاية داخلة في المغيّا أم أنّها خارجة عنه، ولا يخفى أنّ هذا النزاع إنّما يتصوّر حيث تكون الغاية غاية للموضوع مثل قوله: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ فيتكلّم في أنّ المرفق داخل في اليد حتّى يجب غسلها أم غير داخل فلا يجب غسل المرفق.

أو تكون غاية للمتعلّق مثل «صم إلى الليل» فإنّ الليل وإن لم يتصوّر كونه داخلاً في الصوم إلّا أنّه داخل فيه حكماً، بناءً على دخول الغاية في المغيّا.

وأمّا إذا كانت الغاية غاية للحكم فلا يتصوّر أن تكون غاية الحكم داخلة في الحكم موضوعاً أو حكماً، ومن هنا ينحصر النزاع في دخول الغاية في المغيّا فيما تكون الغاية غاية للموضوع أو غاية للمتعلّق ولا مجال له حيث يكون غاية للحكم أصلاً.

---

(١) كذا في الأصل، والصواب: الأوّل.

وبالجملة: فالأقوال في المسألة كثيرة، منها: القول بالدخول على الإطلاق، والقول بالخروج على الإطلاق، والتفصيل بين كون الغاية من جنس المغيّا فتدخل أو من غير جنسه فلا تدخل، والتفصيل بين كون أداة الغاية «حتّى» فتدخل الغاية؛ لأنّها موضوعة لإدخال الفرد الخفيّ أو «إلى» فلا تدخل الغاية، واستقربه الميرزا النائيني ﷺ[1].

والظاهر أن لا قاعدة كلّية يمكن أن يستند إليها في دخول الغاية في المغيّا وخروجها عنه فلابدّ من الاستناد في ذلك إلى قرائن المقام، ومع انتفائها يحكم بإجمال اللفظ والرجوع إلى الأصل العملي. وما ذكره الميرزا النائيني ﷺ لا يخفى ما فيه فإنّ «حتّى» المستعملة في إدراج الفرد الخفيّ هي «حتّى» العاطفة كما في قولك: مات الناس حتّى الأنبياء، وليس فيها دلالة على الغاية أصلاً.

في مفهوم الحصر

لا ريب في دلالة «إنّما» على الحصر وإن اختلف في كونها كلمة برأسها أو مركّبة من «أن» و«ما». كما أنّه لا ريب في دلالة «إلّا» على الحصر حيث تكون استثنائيّة لا وصفيّة، وتكون دالّة حينئذ على مخالفة حكم المستثنى منه للمستثنى. وهل دلالتها على الحصر مستند إليها وإنّها موضوعة لذلك مثل «إنّما» أم إنّها موضوعة لإثبات خصوصيّة في المستثنى منه تستدعي تلك الخصوصيّة تخصيص الحكم بالمستثنى منه فينتفي عن المستثنى؟ لا يترتّب على ذلك ثمرة مهمّة تستدعي البحث عن ذلك.

وقد نسب الخلاف إلى الإمام الرازي فزعم أنّ «إنّما» لا تدلّ على الحصر وقد ذكر ذلك في تفسيره في آية: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾[2] فإنّه بعد أن رمى كلّ سهم

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٧٩.

(٢) المائدة: ٥٥.

في كنانته في منع نزولها في عليّ عليه السلام، وبعد تسليم نزولها زعم أن لا حصر؛ لأنّ إنّما لا تدلّ على الحصر. واستدلّ على عدم إفادتها الحصر بقوله تعالى: ﴿أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾[1] فإنّ الحياة الدنيا ليست منحصرة في ذلك بل فيها عبادة وتقوى وصلاح وعلم وغير ذلك[2]*.

وفيه: أوّلاً النقض بقوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾[3] مع تسليمه دلالة إلّا على الحصر.

---

(١) الحديد: ٢٠.

(٢) التفسير الكبير ١٢: ٢٥ ـ ٣٠.

(*) لا يخفى أنّ الموجود في تفسير الرازي إصراره على عدم دلالة هذه الآية على ولاية أمير المؤمنين عليه السلام وقد ذكر في توجيه مدّعاه أُموراً لا تليق بمقامه العلمي، منها: إنكار دلالة (إنّما) على الحصر، وقد استدلّ بورودها لغير الحصر في القرآن بآيتين:

الأُولى: هي قوله: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ﴾ [يونس: ٢٤] بتقريب أنّه لا ينحصر مثل الحياة الدنيا بذلك بل كلّ فانٍ فهو مثل من أمثال الحياة الدنيا.

وفيه: أوّلاً: أنّ المراد من الدنيا (فُعلى) صفة للحياة لا الإضافة، وثانياً: أنّه إنّما حصر مثلها بمشابه الماء فكأنّه قال: كلّ مثل يذكر للحياة الدنيا هو مضافة مثل الماء إلى آخره. وهذا لا إيراد عليه، نعم لو حصر مثل الحياة الدنيا بنفس الماء لكان الإيراد متوجّهاً إلّا أنّ الكاف بقوله: ﴿كَمَاءٍ...﴾ إلى آخره، رفع الإشكال.

الثانية: الآية التي ذكرناها بتقريب أنّ اللهو واللعب ليس منحصراً في الدنيا بل يجوز أن يكون في الجنّة لهو ولعب أيضاً. والجواب هو ما ذكرناه في المتن. وأمّا الحصر فهو حصر الحياة الدنيا في اللهو واللعب لا حصر اللهو واللعب في الدنيا كي يتمّ ما ذكره من وجود اللهو واللعب في الجنّة أيضاً، فافهم وتأمّل.

(٣) الحديد: ٢٠.

وثانياً بالحلّ، والظاهر أنّ تعصّبه أعماه عن الحقّ فإنّ الحياة في المقام ليست مضافة إلى الدنيا ليكون المراد بها الحياة في الدنيا، وإنّما الدنيا بمعنى الدنيّة صفة للحياة، والمراد إنّما الحياة الدنيئة لعب ولهو، ولا ريب في أنّ الحياة الدنيئة منحصرة بما ذكر، كيف تكون مضافة مع اقترانها باللام الذي لا يجتمع مع الإضافة كما قرّر في النحو، ولكنّ التعصّب قد يبلغ بالإنسان حدّاً يعمي فيه بصره مضافاً إلى عمي بصيرته. اللهمّ إنّي أعوذ بك من هذا التعصّب الأعمى فإنّ إنكار دلالة إنّما على الحصر إنكار لبداهة اللغة العربيّة وضرورتها، والرازي لا ينكر أدبه ومعرفته باللغة وأدبيّاتها ولكنّ التعصّب يعمي ويصمّ ويخرس.

وأمّا «إلّا» فدلالتها على الحصر وكون ما بعدها مخالفاً لما قبلها حكماً أمر عرفي لا يرتاب فيه ذو مسكة أصلاً، وقد خالف أبو حنيفة فزعم أنّها لا تفيد الحصر واستدلّ بقوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بطهور»[1] وأنّه لو دلّت على الحصر للزم أن يكون الطهور صلاة وإن لم يضمّ إليه بقيّة الأجزاء والشرائط[2].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من الضعف فإنّه ﷺ لم يقل: «لا صلاة إلّا طهور» ليتوهّم هذا المعنى وإنّما قال: «لا صلاة إلّا بطهور» فقرنه بالباء التي هي بمعنى «مع» أي لا صلاة إلّا مع الطهور نظير قوله: «لا عمل إلّا بنيّة»[3] فهو لا يقتضي أنّ النيّة هي العمل إلى غير ذلك من الأمثلة.

وقد استدلّ على إفادة إلّا الحصر بقبول النبيّ ﷺ إسلام من نطق بكلمة التوحيد، فلولا إفادتها الحصر لم يكن معنى للقبول[4]. ولا يخفى أنّ دلالة «إلّا»

---

(١) الوسائل ١ : ٢٥٦، الباب الأوّل من أبواب الوضوء، الحديث ١ و ٦.

(٢) انظر المستصفى من علم الأُصول : ٣٢٩، ونهاية الوصول (مخطوط) : ١٥١، وشرح مختصر الأُصول ١ : ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٣) الوسائل ١ : ٣٣، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث الأول.

(٤) مطارح الأنظار ٢ : ١٠٦.

الاستثنائيّة على الحصر ليست محتاجة إلى إقامة الدليل كي يحتجّ بما ذكر ليردّ بأنّ القبول كان للاحتفاف بالقرينة مثلاً.

بقي الكلام في الإشكال المعروف في كلمة التوحيد وأنّ الخبر إنْ قدّر موجود فلا ينفي إمكان الغير فلا تنفي الشريك، وإن قدّر ممكن فهو مثبت لإمكان «الله» لا لوجوده إذ ليس كلّ ممكن موجوداً.

والجواب: أنّ الإمكان الخاصّ لا يمكن أن يتحقّق لله تعالى؛ إذ المفروض أنّ لفظ «إله» بمعنى واجب الوجود، ولا يمكن أن يثبت لواجب الوجود الإمكان الخاصّ؛ لأنّ الكلام يتنافى، فلابدّ من أن يراد من الإمكان الإمكان العامّ. وحينئذ فنفي الإمكان العامّ عن غيره نفي لوجود غيره، وإثبات الإمكان العامّ له إثبات لوجوده. فلا مانع من تقدير الخبر «ممكن» ويثبت التوحيد بوجوده ونفي إمكان الشريك له، كما أنّه يمكن أن يقدّر «موجود» ونفي الوجود عن الواجب الوجود نفي لإمكانه. فاتّضح أنّه يمكن أن يقدّر كلمة «ممكن» ولا إيراد، كما يمكن أن يقدّر لفظ «موجود» ولا إيراد أيضاً. ثمّ إنّ الكلام في «بل» و«اللام» وإفادتهما الحصر وعدمها كالكلام في مفهوم اللقب والعدد قد كفانا مؤونتها صاحب الكفاية ﷺ بكفايته[1]*.

فيقع الكلام في العموم والخصوص.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٥٠.

(*) وقد نقل عن واعظ كان يعظ في بعض مساجد إصفهان وكان يبالغ في فضل التهليل فدخل حينئذ الجاحظ وجلس تحت منبره مقداراً ثمّ قال له: أيّها الشيخ إنّ لي إشكالاً، فقال له الواعظ بداهة: الذي كان يبلغنا عنك أنّ لك إشكالاً في الولاية ولم يبلغنا عنك أنّ لك إشكالاً في التوحيد أيضاً، وعاد الشيخ إلى وعظه. (الجواهري).

في العموم والخصوص

العموم الأُصولي هو اللفظ الدالّ على شمول ما تحته من الأفراد بالوضع، وأمّا ما يفيد الشمول بواسطة مقدّمات الحكمة كما في مثل ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1] حيث إنّ حلّية بيع غير معيّن لا فائدة فيه ولا وجود له، وواحداً معيّناً عنده غير معيّن عندنا لا جدوى فيه. فتعيّن إرادة العموم بمقدّمات الحكمة، فهذا لا يسمّى بالعموم الأُصولي، بل يصطلح عليه الأُصوليّون بالمطلق الشمولي، ولا ثمرة في بيان هذا الاصطلاح إلّا ما سيأتي في باب الترجيح حيث يتعارض العامّ الأُصولي مع الإطلاق الشمولي فقد ذكرنا هذا الاصطلاح لمعرفة مرادهم هناك.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ لفظ رجل بالنسبة إلى أجزائه ليس من قبيل العامّ الأُصولي وإن صدق عليه العموم اللغوي باعتبار شموله لأجزائه إلّا أنّه ليس عامّاً أُصوليّاً؛ لأنّه لم يدلّ على شمول ما تحته من الأفراد بل من الأجزاء كألفاظ الأعداد من عشرة ومئة فإنّ ما تحتها أجزاء لها. نعم لو أُضيف إليها كلمة «كلّ» فقيل كلّ عشرة خمستان كانت عامّة لكلّ فرد من أفراد العترة، وهذا واضح جدّاً.

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

ثمّ إنّ العموم يختلف فإنّ المتكلّم قد يلحظ الطبيعة ويحكم عليها ملاحظاً لها فانية في كلّ فرد فرد من الأفراد، وهو المعبّر عنه بمطلق الوجود وبالعموم الاستغراقي، وحكمه أنّه ينحلّ الحكم إلى أحكام بعدد الأفراد، فيكون لكلّ فرد امتثال وعصيان مستقلّ.

وقد يلحظ الطبيعة فانية في جميع الأفراد فناء واحداً ويحكم عليها بهذا اللحاظ، ويسمّى بالعموم المجموعي، ويكون الامتثال عبارة عن الإتيان بإكرام مجموع العلماء حيث يقول: «أكرم العلماء» بهذا اللحاظ؛ إذ المأمور به إكرام المجموع فلو أكرمهم إلّا واحداً فلم يمتثل ذلك التكليف، إذ هو واحد ليس إلّا، فإمّا أن يمتثل وأمّا أن يعصى.

وقد يلحظ الطبيعة فانية في أوّل وجود فرد من أفرادها، وهو المعبّر عنه بصرف الوجود وبالعموم البدلي.

فمثال الأوّل أن يقول: أكرم كلّ عالم، ومثال الثاني أن يقول: أكرم مجموع العلماء، ومثال الثالث أن يقول: أكرم أيّ عالم. ويلزم العموم البدلي الترخيص في التطبيق على كلّ فرد من الأفراد.

ثمّ إنّه لا يكاد يشتبه العموم البدلي بأحد القسمين الأوّلين إلّا أنّ العموم الاستغراقي مع المجموعي كثيراً ما يشتبه المراد منه فهل هناك أمر يعيّن أحد العمومين؟ ذكر الميرزا النائيني ﷺ أنّ الأصل في العموم الاستغراقي، فإن علم إرادة المجموعي وإلّا فيحمل على الاستغراقي. وقد ذكر في وجهه أنّ المجموعي يحتاج إلى لحاظ المجموع والأصل عدمه[1]. ولا يخفى أنّ المقام ليس من قبيل الأقلّ والأكثر بل من قبيل المتباينين، فإنّ العموم المجموعي كالاستغراقي لابدّ في كلّ منهما من لحاظ الطبيعة فانية فتارة في كلّ فرد فرد وأُخرى في المجموع فليسا من قبيل الأقلّ والأكثر، وحينئذ ففي موارد الاشتباه لابدّ من الرجوع إلى الأُصول العمليّة لإجمال اللفظ، فافهم.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٩٥.

في صيغ العموم

للعموم ألفاظ تخصّه مثل لفظ «كلّ» و«جميع» والجمع المحلّى باللام، وللخصوص أيضاً ألفاظ تخصّه أيضاً مثل «بعض» وقد تستعمل ألفاظ العموم في الخصوص.

وقد ادّعى بعض أنّ جميع الألفاظ المفيدة للعموم موضوعة للخصوص، لكونه قدراً متيقّناً، ولكثرة التخصيص حتّى قيل: ما من عامّ إلّا وقد خصّ، ولأنّه يلزم أن يكون المجاز أكثر من الحقيقة[1].

ولا يخفى ما في هذا الكلام، فإنّ كونه متيقّناً لا يقتضي وضعه له، كما أنّ كثرة التخصيص لا تستلزم ذلك، وكون المجاز أكثر من الحقيقة ممنوع، إذ التخصيص المتّصل ليس اللفظ مستعملاً إلّا في ذلك المقدار من أوّل الأمر، وأمّا المنفصل فغاية ما يدلّ على أنّ الإرادة الجدّية لم تكن موافقة للظاهر، وكيف كان فالأمر أوضح من أن يحتاج إلى توضيح.

بقي الكلام في أنّ إفادة العموم في هذه الألفاظ المذكورة ـ من الجمع المحلّى باللام والنكرة في سياق النفي أو النهي ومن لفظ كلّ وجميع ـ هل هي بالوضع أم بمقدّمات الحكمة؟

ذكر صاحب الكفاية ﷺ أنّ لفظ «كلّ» و«جميع» موضوعة لعموم المدخول ولكن لا تبيّن هي أنّ مدخولها ما هو، فإذا قيل: «أكرم كلّ رجل» احتمل إرادة مطلق الطبيعة، واحتمل إرادة نوع خاصّ منها تأخّر بيانه إلى وقت آخر واقتضت المصلحة تأخيره، فلولا إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول لم يتحقّق إرادة جميع الرجال.

---

(١) نسب ذلك إلى بعض المرجئة، انظر المعتمد في أُصول الفقه ١ : ١٩٤، والعدّة ١ : ٢٧٨.

وبالجملة، فعموم مدخول كلّ موقوف على إجراء مقدّمات الحكمة فيه ثمّ عطف عليه في ذلك النكرة في سياق النفي والنهي والجمع المحلّى باللام[١]. ووافقه على ذلك الميرزا النائيني ﷺ[٢].

والظاهر: التفصيل فإنّ النكرة في سياق النفي أو النهي كما أفادوا فإنّ «لا» النافية أو الناهية إنّما تنفي مدخولها وهو يختلف سعة وضيقاً والنكرة في سياقه وإن أُريد بها العموم إلّا أنّه عموم المدخول، فتعيين المدخول يحتاج إلى معيّن وليس إلّا مقدّمات الحكمة. ولهذا إذا وردت النكرة في حكم إثباتي ووردت في نفي نفس ذلك الحكم وقع التعارض بينهما، وليس إلّا لأجل أنّ النكرة في سياق النفي كالنكرة في الإثبات لا دلالة فيها على ما أُريد منها سعة وضيقاً إلّا أنّ لفظ «كلّ» و«جميع» ليس كذلك، فإنّ الظاهر أنّ لفظ «كلّ» و«جميع» موضوعة لبيان عموم المدخول، فهي بوضعها دالّة على إلغاء احتمال الخصوصيّات في المدخول. فلا يحتاج إلى إجراء مقدّمات الحكمة في إفادة عموم المدخول؛ ولذا لو قال: «أكرم كلّ عالم» فسأله: من غير فرق بين العادل والفاسق؟ يقول: نعم. فإذا كرّر عليه السؤال يقول له: ألم أقل لك كلّ عالم فما معنى السؤال عن هذه الخصوصيّات إذ الظاهر أنّ لفظ «كلّ» و«جميع» بيان لذلك. وكم فرق بين ما كان العموم فيه من جهة بيان العموم وبين ما كان العموم فيه من جهة عدم بيان الخصوص. ومن ثمّ قدّمنا العموم فيها على العموم المحتاج عمومه إلى مقدّمات الحكمة عند تعارضهما؛ لأنّ الثاني موقوف على عدم البيان وذاك بيان، فافهم.

وأمّا الجمع المحلّى باللام فلا ريب في إفادته العموم، ومن أنكر إفادته العموم فقد كابر وجدانه، إلّا أنّ الكلام في أنّ هذه الإفادة مستندة إلى الوضع أم إلى مقدّمات الحكمة؟ الظاهر أنّها مستندة إلى الوضع لعين ما ذكر في لفظ «كلّ» من كونها

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٥٥.

(٢) انظر أجود التقريرات ٢: ٢٩٢.

موضوعة لبيان إطلاق المدخول، كما أنّه لو سأله عن الخصوصيّات لزبره ونسبه إلى عدم الفهم من جهة إهماله ما يستفاد من اللفظ، لكنّ الكلام في أنّ إفادة العموم وإن استندت إلى الوضع إلّا أنّها هل هو وضع المدخول أم الهيئة التركيبيّة أم اللام؟ أمّا المدخول فليس موضوعاً للعموم لعدم إفادة الجمع العموم في نفسه، وأمّا الهيئة التركيبيّة فمع بعد تحقّق وضع للهيئة غير وضع المفردات في نفسه مستلزم لكون استعماله في العهد بأقسامه مجاز، فتأمّل.

وأمّا اللام فالظاهر أنّها المفيدة للعموم والموضوعة لإفادته؛ لأنّ اللام موضوعة للتعيين فإذا دخلت على الطبيعة أفادت تعيينها، فقد تطلب تلك الطبيعة بنحو صرف الوجود فيكتفى بالفرد الأوّل، وقد تطلب بنحو مطلق الوجود وقد يحكم عليه من حيث الطبيعة لا من حيث وجودها فيقال: الإنسان نوع مثلاً. أمّا إذا دخلت على الجمع يعلم أنّ الأفراد ملحوظة للمتكلّم فليس مراده فيها الطبيعة قطعاً بل المراد الأفراد، وبما أنّ الأفراد مرادة بنحو التعيين؛ لأن اللام مفيدة للتعيين فجميع الأفراد متعيّن دون غيره؛ لأنّ غيره غير متعيّن بل مردّد.

وما يقال: من أنّ أقلّ الجمع متعيّن أيضاً، يدفعه أن غير متعيّن إذ كلّ ثلاثة أفراد من المدخول يحتمل أن يكون هو فهو معيّن من حيث كونه ثلاثة، ولكن هذه الثلاثة غير مشخّصة أنّها أيّ الثلاثات، فلا تعيين فيه من جميع الجهات، كما هو شأن اللام. وعلى هذا فاستعمالها في العهد بأقسامه حقيقة أيضاً؛ لأنّها للتعيين للمعهود إذ العهد معيّن. فهي ـ يعني اللام ـ مفيدة لكون مدخولها متعيّناً، فقد يكون تعيينه بالعهد الذكري أو الذهني، وقد يكون بعدم تعيّن غيره، فافهم.

في العامّ المخصّص

والكلام في جهات:

الأُولى في أنّ العامّ إذا خصّص فهل هو حقيقة أم مجاز أم يفصّل بين المتّصل فالأوّل والمنفصل فالثاني أو يفكّكُ في المتّصل بين الاستثناء وغيره؟

أقوال، أمّا على ما ذهب إليه الآخوند ﷺ: من أنّ لفظ «كلّ» و«جميع» و«المعرّف باللام» مفيدة لعموم المدخول، وأنّ المدخول لم يستعمل إلّا في الطبيعة المهملة، وأنّ التعميم فيه كالتخصيص محتاج إلى دالّ آخر غيره فهو محتاج في استغراقه لجميع الأفراد إلى مقدّمات الحكمة فلا تخصيص في الحقيقة من أوّل الأمر بل إنّه لم يخصّص العامّ أصلاً، بل استعمل من أول الأمر في معناه وهو عموم المدخول، وإنّ قول من قال «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» كلام ليس على حقيقته، بل مؤوّل، من غير فرق بين المتّصل والمنفصل والاستثناء وغيره، أمّا المتّصل فمن أوّل الأمر استعمل اللفظ في عموم المدخول فلم يستعمل في العموم أوّلاً ثمّ عراه التخصيص فهو من قبيل ضيق فم الركيّة.

وبعبارة أُخرى: المدخول ذو أفراد قليلة من غير فرق بين كون القيد المتّصل وجوديّاً أم عدميّاً كقولك: أكرم العلماء العدول أو غير الفسّاق. والاستثناء من قبيل القيود العدميّة، وكذا المنفصل فإنّ وجود المخصّص كاشف عن أنّ المولى الذي لا يحتمل في حقه البداء ولا يكون حكم الثاني ناسخاً بالمعنى المعروف للنسخ قد قيّد المدخول حينئذ بذلك المقدار الخاصّ لا أنّه استعمل في العموم ثمّ طرأ التخصيص.

وبالجملة، فالتخصيص تقييد للمدخول سواء كان متّصلاً أم منفصلاً، غايته أنّه في المتّصل يكون التقييد معلوماً من أوّل الأمر، وفي المنفصل ينكشف تقييد المدخول أخيراً عند العثور على المخصّص، هذا كلّه بناءً على ما ذهب إليه الآخوند ﷺ[1] ومتابعوه[2].

وأمّا بناءً على ما ذكرنا ـ من استناد العموم في المدخول إلى لفظ كلّ واللام وجميع ـ فقد يقال: إنّ استعمالها في بعض الأفراد استعمال في غير ما وضع له وليس

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٥٥ ـ ٢٥٧.

(٢) كالميرزا، انظر أجود التقريرات ٢: ٣٠٩ ـ ٣١٠.

المجاز إلّا ذلك، إلّا أنّ التحقيق أنّه ليس مجازاً أيضاً في المتّصل والمنفصل. بيان ذلك محتاج إلى مقدّمة، وهي أنّا قد ذكرنا في بحث الوضع أنّ الوضع هو تعهّد المتكلّم أنّه متى أراد تفهيم معنى من المعاني تكلّم باللفظ الفلاني الذي ينتقل السامع منه إلى المعنى من جهة الأُنس الحاصل من كثرة الاستعمال له فيه، وحينئذ فتكون الألفاظ موضوعة لبيان أنّ المتكلّم في مقام بيان مراده فما يفيده اللفظ هو كون المتكلّم في مقام إبراز مراده به.

وأمّا الدلالة التصوّرية للألفاظ فليست مستندة إلى الوضع، وقد مرّ تفصيل ذلك في بحث الوضع. وهناك إرادة أُخرى وهي المعبّر عنها بالحجيّة وهي الإرادة الجدّية، فإنّ من يريد إبراز مراده لا يلزم أن يكون جادّاً، بل قد يكون مراده الاستهزاء أو السخريّة أو التقيّة أو ضرب القانون أو غير ذلك من الإرادات الغير الجدّية، وقد يكون جادّاً إلّا أنّه إذا لم ينصب قرينة تحمل على أنّ الإرادة الجدّية على طبق الإرادة المستفادة من الوضع وإنّما يعدل عنها حيث تقوم القرينة على تخالف الإرادتين كما في المجاز وغيره.

ولا يخفى أنّ هذه الإرادة المعبّر عنها بالإرادة الجدّية ليست مستندة إلى وضع وإنّما استندت إلى بناء العقلاء.

إذا عرفت هذا عرفت أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّة، أمّا في المتّصل فلأنّ بيان مراده كان مقتصراً على خصوص المقيّد بحيث لم ينعقد له ظهور بغيره.

وأمّا في المنفصل فلأنّ ظهور المخصّص المنفصل بعد ذلك إنّما يكشف عن أنّ الإرادة الجدّية لم تكن على طبق الإرادة الوضعيّة ولا تكشف عن أنّه لم يكن في مقام بيان مراده ليلزم استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل إنّما تكشف عن عدم كون الإرادة للتعميم جدّية بل من باب ضرب القانون مثلاً، فليس فيه مخالفة للوضع أصلاً فأين المجازيّة، فافهم.

بقي الكلام في أمرين:

أحدهما : أنّ ما ذكرت وإن كان محتملاً إلّا أنّه لا دليل على أنّ المولى قد استعمل اللفظ في العموم، فمن المحتمل أنّه استعمله في الخصوص مجازاً. وبالجملة فكلّ من الأمرين محتمل ولا معيّن لأحدهما.

والجواب : أنّ الاستعمال المجازي فيه مخالفة للوضع ومخالفة لبناء العقلاء؛ إذ قبل ظهور المخصّص كان ظهور العموم مقتضياً لكون المولى أراد تفهيم العموم بهذا اللفظ ومقتضياً لكون الإرادة الجدّية على طبق الإرادة الاستعماليّة، فبعد ظهور المخصّص يدور الأمر بين استعمال العموم في الخصوص فيرفع اليد عن كلا الظهورين وبين ما ذكرنا من مخالفة الإرادة الجدّية للإرادة الاستعماليّة وهو رفع لليد عن أحد الظهورين وهو الظهور المستند إلى بناء العقلاء.

وبالجملة، فمخالفة الظهور إنّما يصار إليها عند الاضطرار إلى ذلك، ولا ضرورة تقتضي رفع اليد عن كلا الظهورين لإمكان ما ذكرنا، وإمكانه كافٍ في الالتزام به إذ بإمكانه تنتفي الضرورة إلى مخالفة الظهورين.

الثاني : أنّه ما الداعي للتكلّم بالعموم وتعلّق الإرادة الجدّية بغير العموم، فلِمَ لا يتكلّم بالخصوص من أوّل الأمر.

والجواب : أنّه في الموالي العرفيّة هو الجهل والغفلة عن التخصيص، وفي المولى الحقيقي هو المصلحة في إظهار إرادة تفهيم العموم أو المفسدة في إظهار إرادة تفهيم الخاصّ من أوّل الأمر من تقيّة أو غير ذلك من الأُمور المختلفة باختلاف الموارد.

الجهة الثانية : في أنّ العامّ المخصّص حجّة في الباقي

لا ريب في كون العامّ المخصّص حجّة في الباقي من غير فرق بين كون المخصّص متّصلاً أو منفصلاً، والدليل على ذلك فهم العرف من مثل العامّ إذا خصّص خروج خصوص ذلك الخاصّ عن حكمه وبقاء بقيّة الأفراد بحيث لو خالف فيها فلم يجر فيها حكم العامّ كان أهلاً لأن يعاقب، فهم يحتّجون بالعامّ على العبد حتّى بعد تخصيصه في غير ما خصّص.

وإنّما الكلام في وجه ذلك، أمّا على مسلك الميرزا النائيني والآخوند قدّس سرّهما: من عدم كون ألفاظ العموم مستعملة في غير العموم، وأنّها موضوعة لعموم المدخول، وأنّ المدخول يختلف سعة وضيقاً[1] فحجّيته ظاهرة؛ لأنّ المدخول إذا ضاقت دائرته لم يخرج عن الحجّية من غير فرق بين المتّصل والمنفصل، غاية الأمر أنّه في المنفصل ينكشف تقييد المدخول بعد ذلك وعند مجيء المخصّص المنفصل فهو قبل مجيئه توهم عموم للمدخول وأنّ دائرته واسعة ثمّ انكشفت حقيقة الحال بعد ذلك فظاهر إذ اللفظ بحاقّه دالّ على حجّيته في الباقي.

وأمّا على مسلكنا ـ من أنّ المتّصل من المخصّص ليس تخصيصاً في الحقيقة بل هو من باب ضيق فم الركيّة، وأنّ الإرادة الاستعماليّة والجدّية متّفقتان فيه، وأنّ المنفصل من المخصّص وإن استعمل اللفظ فيه في العموم إلّا أنّ الإرادة الجدّية مختصّة بالخصوص وأنّ ذلك لا يضرّ بكون اللفظ مستعملاً في معناه وحقيقة ـ فاللفظ بنفسه يدلّ على أنّ الباقي من الأفراد باقٍ على حكمه السابق والدلالة حقيقة لا مجاز فيها أصلاً.

وأمّا بناءً على أنّ استعمال لفظ العموم في الخصوص مجاز فقد يقال بأنّ المعنى الحقيقي إذا لم يرد فالمجازات متكثّرة وتعيّن الباقي من بينها بلا معيّن، وقد ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ بتوضيح من الميرزا النائيني ﷺ لمرامه أنّ هذا المجاز ليس على حدّ غيره من المجازات الأفراديّة فإنّ لفظ الأسد مثلاً قد وضع للحيوان المفترس، فإذا علمنا بعدم إرادة المتكلّم لمعناه الحقيقي لا يمكن تشخيص المعنى المجازي المراد؛ لأنّ المجازات حينئذ متباينة فتعيين بعضها بلا معيّن. وهذا بخلاف المجاز في لفظ العموم عند استعماله في الخصوص فإنّ دلالة العامّ على فرد غير منوطة بدلالته على الفرد الثاني، وثبوت الحكم لبعضها أيضاً لا يرتبط بثبوته للبعض الآخر. والمجازيّة في

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٥٥، وأجود التقريرات ٢: ٣٠٩ ـ ٣١٠.

المقام إنّما طرأت من خروج بعض الأفراد، وبما أنّ الدلالة على كلّ فرد في عرض دلالته على الفرد الثاني فخروج البعض لا يوجب دفع دلالته عن الباقي، فافهم[1].

ولا يخفى أنّ هذه المقدّمات وإن سُلّمت من كون ثبوت الحكم ثبوتاً لبعض الأفراد غير مرتبط بثبوته بالباقي ودلالة كذلك، إلّا أنّ دلالة العامّ على كلّ من البعضين موقوفة على استعماله في العموم فإذا لم يكن مستعملاً في العموم حسب الفرض فلا يعلم دلالته على الباقي لإمكان إرادة مرتبة أقّل من تلك المرتبة مثلاً فلا معيّن لإرادة الباقي، مضافاً إلى أنّ هذا إنّما يتمّ في الاستغراقي، وأمّا العموم المجموعي فالحكم ثبوتاً وإثباتاً مربوط بتماميّة الأفراد والتمسّك بإرادة الباقي مشتركة بين كلا العمومين. نعم بناءً على ما ذكرنا من كون الاستعمال حقيقة إمّا على مسلكنا أو مسلك الميرزا النائيني ﷺ يرتفع الإشكال، فافهم وتأمّل.

بقي شيء لا بأس بالتنبيه عليه، وهو أنّه لو علم إرادة المتكلّم للعموم جدّاً وأنّ الإرادة الاستعماليّة المستندة إلى الوضع وهي إرادة تفهيم العموم والإرادة الجدّية المستندة إلى بناء العقلاء متوافقتان ولكن نعلم أنّ المتكلّم مخطئ قطعاً مثلاً إذا قال: «كلّ إناء في داري نجس» وعلمنا أنّه يريد العموم جدّاً ولكنّه جاهل بطهارة الإناء الفلاني الذي شاهدنا وقوع المطر فيه، فلا ريب في أنّ الدلالة المطابقيّة تسقط، وهل تسقط الدلالة التضمّنية فلا يحكم بنجاسة بقيّة الإناءات التي لم يعلم إصابة المطر لها أم تبقى؟

الظاهر التفصيل بين كون العموم استغراقيّاً منحلّاً إلى إخبارات عديدة بالنجاسة وإنّما جمعها للاختصار في البيان فلا تسقط الدلالة التضمّنية حينئذ؛ لأنّ العلم بعدم كون أحد الإخبارات صحيحاً لا يوجب سقوط حجيّة بقيّة الإخبارات، وبين ما إذا كان مجموعيّاً وكان الإخبار إخباراً واحداً فلا يكون للدلالة التضمّنية حينئذ مجال؛

---

(١) انظر مطارح الأنظار ١ : ١٣٣، وأجود التقريرات ٢ : ٣١١.

لأنّها تابعة للدلالة المطابقيّة الزائلة قطعاً الساقطة عن الحجّية. مثلاً إذا قامت البيّنة على كونه قد نذر إطعام خمسين رجلاً ليلة أوّل شهر رمضان وعلم أنّه لم ينذر إكرام خمسين قطعاً فلا يقال: إنّه يجب عليه أن يكرم أربعين؛ لأنّه يحتمل أنّه قد نذر إكرامهم كلّاً، لأنّ إكرام أربعين الذي قامت عليه البيّنة الأربعين في ضمن الخمسين لا مطلقاً. وهذا بخلاف العموم الاستغراقي.

والسرّ في هذه التفرقة واضحة فإنّه في العموم الاستغراقي يكون الإخبار إخبارات متعدّدة بتعدّد الأفراد فسقوط أحدها عن الحجيّة لا يضرّ ببقاء الباقي من الإخبارات على حجّيته، بخلاف العموم المجموعي فإنّ الإخبار فيه إخبار واحد فإذا فرض العلم بكذبه سقط عن الحجّية كلّية. هذا كلّه ـ يعني ما ذكرنا من حجّية العامّ المخصّص في بقيّة الأفراد ـ فيما إذا كان المخصّص معلوم المدلول.

وأمّا إذا كان مجملاً فقد يكون مردّداً بين المتباينين كما إذا قال: «أكرم النساء إلّا ذات القرء» وقد يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر كما إذا قال: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق» وشكّ في مفهوم الفاسق وأنّه مرتكب الكبيرة فقط أو مرتكب الصغيرة أيضاً، فحيث يكون مجملاً ويكون متّصلاً فلا ريب في سراية إجمال المخصّص إلى إجمال المراد من العموم بالإرادة الجدّية والاستعماليّة معاً.

نعم يكون العامّ حجّة بالنسبة إلى ما قطع بعدم خروجه من الأفراد كما في غير مرتكب الصغيرة والكبيرة فإنّه واجب الإكرام قطعاً بموجب العموم، وأمّا ما احتمل دخوله تحت المخصّص فلا يمكن التمسّك فيه بالعموم لإجماله فيرجع فيه إلى الأُصول العمليّة من غير فرق بين المتباينين والأقلّ والأكثر.

وأمّا إذا كان منفصلاً فإن كان مردداً بين المتباينين فلا ريب في عدم كون العامّ حجّة في كلّ من المتباينين، للعلم الإجمالي بعدم تحقّق الإرادة الجدّية بالنسبة إلى أحد المتباينين بمعنى كون الإرادة الجدّية مزاحمة بأظهر منها، فنحن نعلم بأنّ العامّ ليس بحجّة في أحدهما قطعاً فلا يكون العموم حجّة في أحدهما أصلاً. وأمّا إذا دار الأمر

بين التخصيص والتخصّص كما إذا ورد «أكرم العلماء» ثمّ ورد «لا تكرم زيداً» وهو مردّد بين زيد العالم وزيد البقّال فالظاهر التمسّك بعموم العامّ فيجب إكرام زيد العالم؛ لأنّ عموم العامّ لم يعلم رافع له بحسب الإرادة الجدّية، فيتمسّك بالعموم ويجب إكرام زيد العالم ويحرم إكرام زيد البقّال، والعلم الإجمالي بحرمة إكرام أحدهما ينحلّ بأصالة العموم ويثبت بها وجوب إكرام زيد العالم وحرمة إكرام زيد الفاسق؛ لأنّ لوازمها حجّة شرعاً.

وأمّا إذا كان المخصّص مردّداً بين الأقلّ والأكثر فقد انعقد للعموم ظهور في العموم وبمقتضى بناء العقلاء وافقته الإرادة الجدّية فكانت موافقة لإرادة تفهيم العموم وقد زاحم هذه الحجّة حجّة أُخرى أقوى فتتقدّم على تلك الإرادة الجدّية التي كانت للعموم إلّا أنّ هذه الحجّة الثانية حجّيتها بالنسبة إلى الأقلّ، فإنّ «لا تكرم الفاسق» عند تردّد الفاسق بين كونه خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة ـ مثلاً ـ فدلالة «لا تكرم» إنّما تكون حجّة في خصوص ما علم دخوله في المفهوم، وليست بحجّة بالإضافة إلى ما احتمل دخوله مع قطع النظر عن العموم. فإذا لم تكن حجّة فلم تزاحم العموم حجّة أُخرى أقوى فيتمسّك بالعموم في وجوب إكرام مرتكب الصغيرة؛ لأنّ عموم «أكرم العلماء» لم تزاحمه حجّة أقوى بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة.

وما يقال: من أنّ قوله: «لا تكرم الفاسق» بمنزلة التقييد بقوله: «أكرم العلماء غير الفسّاق» وإذا شكّ في القيد فقد شكّ في المقيّد فيسري إجماله إلى العامّ أيضاً[1].

مدفوع بأنّه غير الفسّاق تكون حجّة في خصوص من علم فسقه، أمّا من لم يعلم فسقه فليس حجّة فيه، فيكون العموم حجّة فيه. فافهم. هذا كلّه حيث تكون الشبهة مفهوميّة.

---

(١) انظر مطارح الأنظار ١: ١٥٥.

وأمّا الشبهة المصداقيّة فإن كان المخصّص متّصلاً فلا قائل بالتمسّك بالعموم حينئذ؛ لأنّ القضيّة حقيقيّة كانت أم خارجيّة إنّما تثبت الحكم على تقدير تحقّق الموضوع، وليست متكفّلة لتحقّق الموضوع وعدمه وإنّما تجعل الحكم بعد فرض تحقّق الموضوع.

وأمّا إذا كان المخصّص منفصلاً في الشبهة الموضوعيّة فقد نسب[1] إلى المشهور التمسّك فيها بالعموم استنباطاً له من تتبّع بعض الفروع الفقهيّة مثل حكمهم بالضمان فيما لو تلف ملك زيد بيد من يدّعي أنّ يده ليست يداً ضمانيّة وادّعى زيد كونها يداً ضمانيّة فقد حكموا بالضمان أخذاً بعموم على اليد، والمفروض تخصيصها باليد الأمانيّة المدّعاة. وسيأتي التكلّم في هذه الفروع بعد فراغنا عن حكم هذه المسألة الأُصولية ونذكر إن شاء الله أنّ للتمسّك بالضمان في هذه المسألة وما شابهها وجهاً آخر غير التمسّك بالعموم؛ ومن هنا لا يمكن المساعدة على ما نسب إلى المشهور من أمثال هذه الفروع، نظير نسبتهم[2] ذلك إلى صاحب العروة من بعض الفروع الغير المبتنية على ذلك أيضاً.

وكيف كان، فغاية ما يمكن أن يقرّب قولهم به أن يقال: إنّ الحكم لا يتوجّه إلى المكلّف إلّا بعد إحراز كبراه وانطباقها، فإحراز الكبرى مثل حرمة شرب الخمر مع عدم إحراز الصغرى وهو كون هذا المايع خمراً لا تجدي في تحريم هذا المايع، كما أنّ إحراز الصغرى ككون هذا شرب تتن لا يجدي مع عدم إحراز الكبرى وهي حرمة شرب التتن، والسرّ في ذلك أنّ الكبرى لا تجدي ما لم يتوجّه الحكم الشخصي إلى الموضوع الخارجي.

---

(١) انظر المصدر السابق وحكى النسبة إلى المشهور في الأجود، انظر أجود التقريرات ٢ : ٣٢٣.

(٢) انظر العروة الوثقى كتاب النكاح، مسألة ٥٠، ومباني العروة الوثقى ١ : ١١٦.

إذا عرفت هذه المقدّمة فاعلم أنّه إذا ورد «أكرم كلّ عالم» فقد تحقّقت الإرادة الجدّية بعد الإرادة الاستعماليّة وأصبح العامّ حجّة في جميع أفراده، فإذا ورد «لا تكرم شارب الخمر» مثلاً وشككنا أنّ زيداً شرب الخمر أم لا فالكبرى وحدها لا تجدي ما لم يحرز انطباقها، فإذا لم يحرز الانطباق فلا تجدي الكبرى ولكن هذا الفرد كان داخلاً تحت العموم صغرى وكبرى فيكون العموم حجّة فيه، إذ لم تزاحمه حجّة أُخرى، وهذا عين ما قدّمناه في الشبهة المفهوميّة.

ولا يخفى أنّ استثناء شارب الخمر بالدليل المنفصل لا يجتمع مع تحقّق الإرادة الجدّية للعموم، إذ يستحيل جعل حكم للعموم بسريانه ثمّ جعل حكم مضادّ له لبعض أفراد ذلك العامّ، فلابدّ من رفع اليد عن أحدهما، وبما أنّ الخاصّ أظهر يرفع اليد عن عموم العامّ بالنسبة إلى ذلك الفرد. فإذا تردّد الفرد بين كونه فرداً للخاصّ أم لا فقد تردّد بين كونه مراداً بالإرادة الجدّية المتحقّقة للعموم أم لا، وحينئذ فيشكّ في حجّية العامّ بالإضافة إلى هذا المصداق الخارجي.

وما ذكر: من كون العامّ حجّة فيه دون المخصّص لعدم إحراز الصغرى[1] خلط بين معاني الحجّية، فإنّها قد تطلق الحجّية ويراد بها التنجّز، ولا ريب في توقّفها على إحراز الصغرى والكبرى؛ وقد تطلق الحجيّة ويراد بها قاطع العذر من الدليل الشرعي في مقام الفتيا، ولا ريب في عدم توقّفه على إحراز الصغرى، ضرورة كون الحكم في مقام الفتيا إنّما يحمل على المواضيع المقدّر وجودها وليس لها نظر إلى تحقّقها خارجاً وعدمه.

لا يقال: كما يكون الخاصّ في الشبهة المصداقيّة معنوناً للعامّ فيصير العامّ مجملاً من ناحية انطباقه على المصداق الخارجي كذلك في الشبهة المفهوميّة.

---

(١) انظر مطارح الأنظار ٢ : ١٤٨، وأجود التقريرات ٢ : ٣١٩ ـ ٣٢١.

فإنّه يقال : إنّ المخصّص في الشبهة المفهوميّة إنّما يعنون العامّ بمقدار ما هو حجّة فيه وليس حجّة بالإضافة إلى ما زاد على مرتكب الكبيرة في المثال المتقدّم، فإذا لم يكن حجّة فيما زاد فعنوانه للعامّ بخصوص المتيقّن، فكأنّ المولى قال : «أكرم العلماء الّذين لا يرتكبون الكبائر» ويبقى عموم العامّ والإرادة الجدّية بالإضافة إلى الباقي غير معارضة بأقوى أصلاً؛ ولأنّ المخصّص لابدّ وأن يكون مقيّداً لموضوع العام ومبيّناً للمراد بالإرادة الجدّية منه يكون نتيجة التخصيص هو الحكومة، غاية الأمر أنّ الحكومة المصطلحة هي أن يكون تفسير المراد مدلولاً بالدلالة اللفظيّة وهنا بنتيجتها.

وقد استدلّ للتمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة بقاعدة المقتضي والمانع بدعوى أنّ العلم لشرفه مقتض لوجوب الإكرام وأنّ الفسق لانحطاطه مانع عنه، فإذا أُحرز المقتضى في فرد وشكّ في المانع يجب إكرامه، لبناء العقلاء على أصالة عدم المانع[1].

والجواب : أنّ هذا الدليل ممنوع صغرى وكبرى.

أمّا الكبرى فقاعدة المقتضي والمانع لم يثبت لها أساس في الشريعة المقدّسة لا تعبّداً ولا ببناء العقلاء، وسيأتي التعرّض لها في الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

وأمّا الصغرى فليس مثال المخصّص المنفصل منحصراً بهذا المثال، بل يجوز أن يكون المخصّص بلسان «وليكن العلماء عدولاً» بعد قوله «أكرم العلماء» بمدّة وغير هذا المثال ممّا لا يكون مجرى لقاعدة المقتضي والمانع.

بقي الكلام في صحّة ما نسب إلى المشهور من تمسّكهم بالعموم في الشبهات المصداقيّة وعدم صحّته، فإنّ من نسب ذلك إليهم إنّما استند إلى بعض فتاويهم.

---

(١) انظر معارج الأُصول : ٩٩ و ٢٠٧.

وأقوى ما استند إليه حكمهم بالضمان فيما لو اختلف المالك ومن تلفت عنده عين المالك في كون يده يد ضمان حتّى يسلّم المثل أو القيمة أم أنّ يده ليست يد ضمان حتّى لا يجب عليه تسليم شيء؟ فقد حكم المشهور بالضمان حتّى يثبت أنّ يده لا توجب ضماناً، ووجه التمسّك بالعموم في هذه الشبهة المصداقيّة أنّ عموم على اليد قد خصّص قطعاً باليد الإجاريّة والعارية وغيرها، فكيف يتمسّك بالعموم وهل هو إلّا تمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة؟

وقد أنكر الميرزا النائيني ﷺ نسبة ذلك إلى المشهور، وزعم أنّ الفتيا بالضمان ليست مبنيّة على ذلك كما أنّها ليست مبنيّة على قاعدة المقتضي والمانع، وقد ذكر مبنى حكمهم بالضمان وأنّ موضوع الضمان مركّب من الاستيلاء على مال الغير وعدم رضا المالك، والاستيلاء في المقام محرز بالوجدان، وعدم الرضا يحرز بالأصل، فإنّ الرضا صفة مسبوقة بالعدم فيجري فيها استصحاب العدم. وكلّ موضوع مركّب إذا أُحرز بعضه بالوجدان وبعضه بالأصل ترتّب حكمه مثل المقام ممّا كان أحد الجزأين من صفات شخص والجزء الآخر من صفات شخص آخر[1] كما اختاره الشيخ الأنصاري ﷺ في بعض تحقيقاته في مسألة المؤتمّ إذا شكّ في إدراك ركوع الإمام وعدمه[2].

ثمّ إنّ الميرزا النائيني أيّد مدّعاه بأنّ المقام من قبيل ما كان المخصّص فيه متّصلاً؛ لأنّ قوله: «على اليد ما أخذت»[3] ظاهر في كون الأخذ بنحو الغلبة والاستيلاء لا مجرّد وضع اليد[4].

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٢) انظر كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٤٢٧ ـ ٤٣٢.

(٣) سنن ابن ماجة ٢: ٨٠٢ / ٢٤٠٠، سنن أبي داود ٣: ٢٩٦ / ٣٥٦١، سنن الترمذي ٣: ٥٦٦ / ١٢٦٦، سنن البيهقي ٦: ٩٠، ٩٥ و....

(٤) أجود التقريرات ٢: ٣٢٧.

ولا يخفى أنّ ما ذكره الميرزا ﷺ وإن كان متيناً وأنّ حكمهم بالضمان ليس من باب التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة إمّا لما ذكره في معنى الأخذ أو لأنّ الوديعة خارجة من العموم قطعاً ومن قبيل المخصّص المتّصل أيضاً وقد حكموا بالضمان حتّى لو ادّعاها من تلفت العين عنده وقاعدة التمسّك بالعموم في المخصّص المتّصل لم يتوهّم بها أحد، إلّا أنّه أيضاً لا يمكن أن يكون مستند مذهب المشهور هو ما ذكره؛ لأنّ المشهور لم يخصّوا الحكم بالضمان بخصوص من ادّعى استيجار العين وأنكر المالك وادّعى غصبها، فإنّ ما ذكره الميرزا إنّما يتمّ بخصوص ذلك وفي خصوص الأمانة الشرعيّة أيضاً يتمّ بأصالة عدم الإذن الشرعي ولكنّ المشهور قد حكموا بالضمان حتّى فيما اتّفقا على كون تصرّف المتصرّف كان برضا من المالك، كما إذا ادّعى من تلفت العين عنده كونها عارية، وادّعى المالك كونها إجارة، فكلاهما في المثال متّفقان على كون التصرّف كان مقروناً بالرضا، ومعلوم أنّ استصحاب عدم رضا المالك في المقام ممّا لا مجال له، فكيف حكم المشهور بالضمان مع عدم إمكان إثبات الجزء الثاني من جزئي موضوع الضمان؟ بل وقد حكموا بالضمان أيضاً فيما لو ادّعى المتلف كونها هبة وادّعى المالك كونها قرضاً ممّا اتّفقا على كون تصرّف المتلف كان في ملكه إلّا أنّ العين مضمونة بالمثل أو القيمة على دعوى المالك الأوّل.

والذي يمكن توجيه كلام المشهور به من حكمهم بالضمان في جميع فروع المسألة هو استصحاب العدم الأزلي، فإنّه عامّ لجميع فروع المسألة. فإن أجرينا استصحاب الأعدام الأزليّة ـ كما هو الحقّ ـ صحّت فتوى المشهور بالضمان في تمام الفروع، وإن لم نجزه لم تتمّ؛ وذلك لأنّ التسليط من المالك إذا كان بنحو المجانيّة كان التصرّف غير مضمون، وهذا التسليط هو وصفة المجانيّة لم يكونا قطعاً قبل التسليط وقد انتقض عدم التسليط القطعي بالتسليط القطعي ويشكّ في تحقّق صفة المجانيّة وعدمها، فاستصحاب العدم الأزلي لصفة المجانيّة ينفي صفة المجانيّة، فيكون التسليط تسليطاً ليس مجانيّاً، وهو موضوع الضمان شرعاً.

ثمّ إنّ الكلام يقع الآن في جريان الاستصحاب في العدم الأزلي وعدمه.

ذكر الآخوند ﷺ جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة فيما كان الموضوع للعامّ غير مقيّد بعنوان وجودي بل بعنوان غير الخاصّ، وهذا يكون في المخصّصات المنفصلة أو بالاستثناء من المتّصلة مثلاً إذا ورد أن «كلّ امرأة تحيض إلى الخمسين» وورد «أنّ القرشيّة تحيض إلى الستّين» فإذا تردّدت المرأة الخارجيّة بين كونها قرشيّة أم لا، فنقول: إنّه قد أُخذ في موضوع التحيّض إلى الخمسين أن تكون امرأة غير قرشيّة، فأصل المرأة كانت مسبوقة بالعدم إلّا أنّ عدمها انتقض بالوجود، وأمّا كونها غير قرشيّة فلم يعلم انتقاضه، فالاستصحاب يقضي بكونها غير قرشيّة ويقضي بعدم تحقّق النسبة بينها وبين قريش، فتبقى تحت عموم ما دلّ على أنّ المرأة تحيض إلى الخمسين. نعم لو احتاج إلى انتسابها لغير قريش لم يكفِ استصحاب العدم الأزلي إلّا بالأصل المثبت[1].

وقد أنكر الميرزا النائيني ﷺ إجراء استصحاب العدم الأزلي في مثل المقام، وقد مهّد لكلامه مقدّمات لا بأس بأن نشير إليها:

الأُولى: أنّ العامّ إذا خصّص فلابدّ من أن ترفع اليد عن عموم العامّ، ضرورة أنّ بقاء عمومه مع العلم بتخصيصه متنافيان؛ إذ العموم معناه وجوب إكرام كلّ فرد فرد من أفراد العالم سواء كان عادلاً أم كان فاسقاً، وهذا لا يجتمع مع قوله: «إلّا الفاسق» أو قوله بدليل منفصل: «لا تكرم فسّاق العلماء» ضرورة أنّ أخذ العلماء على الإطلاق موضوع الحكم معناه أنّه بأقسامه المنقسم إليها موضوع حكمه والتخصيص مناف لذلك قطعاً، فكل تخصيص يستدعي تعنون العامّ بغير عنوان الخاصّ قطعاً.

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٦١.

نعم، هناك فرق بين المخصّص المتّصل كما في الاستثناء فإنّه يرفع الظهور في العموم حقيقة، وأمّا ما كان بدليل منفصل فلا يرفع الظهور في العموم وإن رفع المراد الجدّي إلّا أنّه لا فرق بينهما في أنّهما يقتضيان تعنون موضوعهما الواقعي وهو العامّ بغير عنوان الخاصّ.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره بعض الأساطين: من كون التخصيص لا يقتضي تعنون العامّ وأنّه نظير موت فرد من أفراد العلماء لا يقتضي أن يتعنون العامّ بما عداه لخروجه عن الموضوع، ليس بجيّد؛ لأنّ الكلام في القضايا الحقيقيّة وليس الوجود الخارجي هو الملحوظ فيها، وإنّما الملحوظ في القضايا الحقيقيّة المواضيع المقدّر وجودها من غير نظر إلى الوجود الخارجي وعدمه.

المقدّمة الثانية: أنّ الموضوع المركّب قد يتركّب من جوهرين أو من عرضين أو من جوهر وعرض لغير ذلك الجوهر، وفي هذه الصور يمكن إحراز أحد جزأي ذلك الموضوع المركّب بالوجدان والآخر بالأصل.

فإذا كان الموضوع مركّباً من جوهرين كوجود زيد ووجود عمر وزيد محرز الوجود وجداناً لكن عمراً كان موجوداً ويشكّ في بقائه موجوداً فحينئذ باستصحاب وجوده يكمل موضوع الحكم.

وكذا إذا كانا عرضين كما في الاجتهاد والعدالة اللذين هما موضوع جواز التقليد فيحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل. وكذا إذا كان الموضوع مركّباً من جوهر وعرض لغير ذلك الجوهر كما إذا كان الموضوع وجود زيد وموت عمرو في الإرث مثلاً فيحرز الموت بالوجدان ووجود زيد بالأصل. ففي جميع هذه الموارد يمكن إحراز ذلك الموضوع بعضاً بالوجدان وبعضاً بالأصل، كما يحرز كلا جزئيه بالوجدان فقط أو بالأصل فقط؛ لأنّ الجوهرين والعرضين والجوهر مع عرض الآخر ليس بينهما ارتباط واتّصاف. فأخذهما في الموضوع إنّما يكون بصرف تحقّق وجودهما، وأخذ عنوان بسيط منتزع عن اجتماعهما مثل عنوان المقارنة والاجتماع

والمعيّة خلاف ظاهر جعلها جزأي الموضوع. وهذا بخلاف ما إذا أُخذ الموضوع مركّباً من العرض ومحلّه كالمرأة القرشيّة، فإنّه يستلزم تقييد العامّ بالمرأة المتّصفة بكونها غير قرشيّة. ولا يكفي في تحقّق موضوع العامّ إحراز عدم القرشيّة بنحو العدم المحمولي الذي هو مفاد ليس التامّة، بل لابدّ من إحرازه بنحو العدم النعتي الذي هو مفاد ليس الناقصة، كما أنّه بالإضافة إلى المخصّص أيضاً لابدّ من كون الوصف مأخوذاً بنحو الصفتيّة ومفاد كان الناقصة لا التامّة. وقد برهن على ذلك بما لا حاجة إلى ذكره لما ستعرفه إن شاء الله.

المقدّمة الثالثة: أنّ الوجود المحمولي والعدم المحمولي بالإضافة إلى شيء واحد لا يمكن تحقّقهما للزوم الجمع بين الضدّين ولا يمكن نفيهما للزوم ارتفاع الضدّين، إلّا أنّ الوجود الناعتي والعدم الناعتي لا يمكن جمعهما ولكن رفعهما ممكن فيقال: زيد المعدوم غير متّصف بالعلم ولا بعدمه، والطفل قبل بلوغه ليس متّصفاً بالعدالة ولا بعدمها، لعدم قابليّة المحلّ. فالشيء قبل تحقّقه يمكن أن لا يتّصف بكلّ من الوجود الناعت والعدم الناعت؛ لأنّ الوصف من عوارض، الموضوع وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وتحقّقه في الخارج[1].

هذه هي المقدّمات التي ذكرها الميرزا النائيني ﷺ وقد رتّب عليها عدم جريان استصحاب الأعدام الأزليّة، فإنّه بمقتضى المقدّمة الأُولى يتعنون عنوان العامّ في المثال بالمرأة الغير القرشيّة، وبمقتضى المقدّمة الثانية أنّها تتّصف بغير القرشيّة، وبمقتضى المقدّمة الثالثة أنّها قبل وجودها غير متّصفة بكل من القرشيّة ولا عدمها، فكيف يمكن استصحاب عدم القرشيّة؟

ولا يخفى أنّ المقدّمة الأُولى ـ وهي أنّ تخصيص العموم يقتضي تعنون العامّ بغير أفراد الخاصّ بمقتضى الإرادة الجدّية أو تقييد المدخول ـ مسلّمة لا مناقشة فيها،

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٢٩ ـ ٣٣٧.

كما أنّ المقدّمة الثانية ـ وهي أنّ الموضوع إذا كان مركّباً من العرض ومحلّه فلابدّ من أخذ الاتّصاف في الموضوع ـ أيضاً مسلّمة، لا لما ذكره ﷺ من أنّه لو لم يؤخذ وصفاً ومفاد كان الناقصة للزم التنافي أو الخلف، بل لأنّ جعل الموضوع هو العرض، ومحلّه هو ذات جعل العرض وصفاً من أوصاف المعروض، ضرورة أنّ أخذ مطلق الوصف وإن لم يكن عارضاً على ذات ذلك المعروض ليس أخذاً للعرض ومحلّ ذاك العرض، بل هو أخذ لعرض محل آخر، إلّا أنّ نقطة النزاع بيننا وبين الميرزا ﷺ التي يدور جريان العدم الأزلي في مثل المقام وعدمه عليها هي أنّ تقييد الموضوع بعدم الوصف هل يقتضي تعنون العنوان بالاتّصاف بعدم ذلك العنوان أو بعدم الاتّصاف بذلك العنوان*؟

(*) وقد استدلّ الميرزا ﷺ على مدّعاه : من أنّ الباقي تحت العامّ هو المتّصف بالعدم لا غير المتّصف، بأنّ العامّ بالإضافة إلى هذا الاتّصاف إمّا أن يلحظ كونه متّصفاً به أو كونه غير متّصف به أو مطلقاً لاستحالة الإهمال في الواقع، ولا ريب أنّ ملاحظة العامّ مطلقاً كملاحظته متّصفاً بالوجود مقطوع العدم من جهة وجود المخصّص حسب الفرض بالقرشيّة، فلابدّ أن يكون الباقي متّصفاً بغير القرشيّة من جهة استحالة الإهمال في الواقعيّات.

والجواب بالنقض أوّلاً : بأنّ كلّ مركّب حينئذ لا يمكن استصحابه حتّى الجوهرين، ضرورة أنّ الموضوع إذا كان زيد وعمرو فهما في الواقع إمّا أن يلاحظا بالإضافة إلى صفة الاقتران مقيّدين بها أو بعدمها أو مطلقاً، ويأتي فيه الكلام حرفاً بحرف.

وبالحلّ ثانياً : وهو أنّه قد لا يكون الموضوع مقيّداً بشيء ولا بعدمه ولا مطلقاً ولا مهملاً بل يكون التقييد به لغواً زائداً كما مثّلنا له فيما تقدّم مثلاً مستقبل القبلة في العراق لابدّ أن يكون مستدبراً للجدي ويده اليمنى إلى المغرب واليسرى إلى المشرق إلّا أنّ تقييده به لغو لا فائدة فيه، وحينئذ فإذا قيّد الموضوع بعدم الانتساب إلى قريش، فالتقييد حينئذ بالانتساب إلى غير قريش لازم له، فالتقييد به لغو، فافهم. (من إضافات بعض الدورات اللاحقة).

الظاهر أنّ المستفاد عدم الاتّصاف لا الاتّصاف بالعدم؛ لأنّ الاتّصاف إنّما اعتبرناه في العرض ومحلّه؛ لأنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره. وهذا بخلاف عدم ذلك العرض كما في محلّ الكلام، فإنّ العامّ يتعنون بالمرأة التي لا تكون قرشيّة لا التي تكون متّصفة بغير القرشيّة، والسرّ في ذلك أنّ الشارع يلاحظ الموضوع الواقعي الذي لا يخرج عن كونه متّصفاً بكذا أو غير متّصف به فيلاحظ المرأة الواقعيّة، فإن كانت قرشيّة ومتّصفة بهذا الوصف كان حكمها التحيّض إلى ستّين، وإن لم تكن متّصفة بكونها قرشيّة فهي موضوع التحيّض إلى خمسين. وحينئذ ففي مقام الشكّ في المرأة الخارجيّة فكونها مرأة محرز بالوجدان وعدم الاتّصاف بالقرشيّة محرز باستصحاب العدم الأزلي؛ لأنّ قرشيّة هذه المرأة كانت معدومة بانعدامها قطعاً إلّا أنّ القطع بالعدم بالنسبة إلى ذات المرأة انقلب إلى القطع بالوجود إلّا أنّ انتسابها إلى قريش يشكّ في تحقّقه وانقلاب عدمه إلى الوجود، فيستصحب عدم الانتساب إلى قريش ويتمّ الموضوع.

ومن هنا ظهر أنّ عدم القرشيّة وعدم الانتساب إلى قريش واحد، فلا وجه لما ذكره الميرزا ﷺ إيراداً على الآخوند ﷺ: من أنّه لِمَ لم تستصحب عدم القرشيّة واستصحبت عدم الانتساب إلى قريش، فإنّ ملاك الاستصحاب جارٍ فيه بعينه[1].

ووجه عدم ورود هذا الإيراد: أنّ القرشيّة باعتبار اشتمالها على ياء النسبة عين الانتساب إلى قريش وهو معنى واحد، فتأمّل جيّداً.

كما ظهر أنّ ما ذكره الميرزا النائيني في المقدّمة الثالثة: من أنّ الوجود النعتي والعدم النعتي قد تخلو صفحة الوجود عنهما وليس من قبيل ارتفاع النقيضين فإنّ نقيض الاتّصاف عدم الاتّصاف لا الاتّصاف بالعدم، متين ومسلّم، ولكنّه حيث يكون مفاد الدليل الاتّصاف بالعدم بمعنى كون القضيّة من قبيل الموجبة المعدولة

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ٣٢٩ و ٣٤٠.

المحمول فإنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وأمّا إذا كان مفاد الدليل عدم الاتّصاف من قبيل السالبة المحصّلة فلا تحتاج إلى وجود الموضوع لعدم ثبوت شيء له من الأوصاف، بل المراد عدم اتّصافه وعدم الاتّصاف لا يحتاج إلى وجود الموضوع. هذا تمام الكلام في إجراء استصحاب الأعدام الأزليّة.

[الصلاة في اللباس المشكوك]

بقي الكلام في مسألة من المسائل الفقهيّة مبتنية على استصحاب الأعدام الأزليّة لا بأس بالتعرّض لها تبرّكاً وهي مسألة الصلاة في اللباس المشكوك، ولا يخفى أنّه قد أُخذ في اللباس الذي يلبسه المصلّي أن لا يكون من غير مأكول اللحم، إلّا أنّ الكلام في أنّ مفاد الدليل ما هو؟ وهل مفاده أنّه يعتبر في المصلّي أن لا يكون لابساً لغير المأكول، وعليه يجرى استصحاب عدم كونه لابساً لغير المأكول حتّى على القول بعدم جريان استصحاب الأعدام الأزليّة؛ لأنّ العدم في المقام نعتي للمصلّي.

أم أنّ مفاد الأدلّة اعتبار كون اللباس في غير غير المأكول كما هو ظاهر بعض النصوص[1] وعليه فيفرّق بين ما إذا شكّ في نفس اللباس فلا يجري الاستصحاب؛ لعدم العلم باتّصاف مادّته بكونها من غير غير المأكول بناءً على عدم جريان استصحاب العدم الأزلي، وبين ما إذا شكّ في شعرة وقعت عليه أنّها من أجزاء غير المأكول أو غيره فيستصحب عدم وقوع غير المأكول عليه الذي كان قطعيّاً قبل وقوعها.

أم أنّ مفاد الأدلّة اعتبار كون الصلاة غير واقعة في غير المأكول، كما هو ظاهر رواية ابن بكير الموثّقة[2] وعليه فبناءً على عدم جريان استصحاب العدم الأزلي لا يجري الاستصحاب لا في نفس الصلاة لعدم اتّصافها قبل بشيء لعدم تحقّقها

---

(١) انظر الوسائل ٣: ٢٥٠، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث الأوّل وغيره.

(٢) انظر المصدر السابق.

ولا في اللباس ولا في عارضه، وبناءً على ما اخترناه من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة فيمكن تصحيح الصلاة على جميع هذه الاحتمالات.

وإنّما الكلام في أنّه بناءً على عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة فهل يمكن تصحيح الصلاة باللباس المشكوك؟ الظاهر إمكان ذلك، وذلك بتقريب مقدّمة، هي: أنّ الاستصحاب كما يجري في الأعراض المفارقة ـ كالقيام والقعود والبياض والسواد ـ كذلك يجري في الصور النوعيّة كما في خمريّة الخمر ومائيّة الماء، فمتى شكّ في زوال خمريّة هذا المائع تستصحب الخمريّة ويترتّب عليها آثارها، وكذا مائيّة هذا المائع الذي كان ماءً تستصحب أيضاً، وكذا إذا شكّ في انقلاب الكلب ملحاً إذا كان في المملحة تستصحب كلبيّته. وحينئذ فقد ثبت بمقتضى الأخبار أنّ الغذاء الذي يأكله الإنسان أو بقيّة أفراد الحيوان هو الذي يتحلّل إلى أجزاء الجسم كما يظهر ذلك من أخبار الجلّال وأكل الحرام من الربا وغيره[1] وحينئذ فمتى يشكّ في أنّ ذلك الغذاء الذي تحلّل إلى جسم هذا الحيوان تحلّل إلى جسم حيوان غير مأكول فالأصل يقضي بعدم تحلّله إلى جزء حيوان غير مأكول اللحم، ولا يعارضه أصالة عدم تحلّله إلى جزء حيوان مأكول لعدم الأثر له؛ لأنّ الأثر مترتّب على مانعيّة جزء غير المأكول لا على شرطيّة كونه جزء مأكول. ولو تنزّلنا عن هذا الاستصحاب فحيث استظهرنا من الأخبار المانعيّة وبما أنّها انحلاليّة ففي مقام الشكّ في مصداق أنّه مانع أم لا الأصل البراءة من مانعيّته، وسيأتي في مبحث البراءة إن شاء الله جريانها في المانعيّة.

هذا تمام الكلام في جواز الصلاة في اللباس المشكوك، وآخر الكلام في استصحاب الأعدام الأزليّة، وقد عرفت أنّ الأقوى جريانها.

---

(١) انظر الوسائل ١٦ : ٣٠٤، الباب ٢٧ و ٢٨ من أبواب الأطعمة والأشربة و ١٢ : ٤٢٧، الباب الأول من أبواب الربا، الحديث ١٥ و ١١٩، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ وغيره.

في المخصّص اللبّي

ثمّ إنّه قد ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ أنّ عدم التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة إنّما هو في المخصّصات اللفظيّة، وأمّا المخصّصات اللبّيّة فيتمسّك فيها بعموم العامّ، والسرّ في ذلك أنّ المخصّص اللبّي لمّا لم يكن فيه إلّا حجّة واحدة من قبل المولى غاية الأمر يخرج عنها بالقطع بعدم إرادة المولى لهذا الفرد فإنّما يخرج عن تلك الحجّة بالقطع فإذا شكّ في فرد فلا قطع حتّى يخرج به عن الحجّة الصادرة من قبل الشارع، وهذا بخلاف المخصّصات اللفظيّة فإنّ فيها حجّتين من قبل الشارع المقدّس ويشكّ في دخول الفرد في أيّ الحجّتين، والفرق واضح[1].

وقد تنظّر الميرزا النائيني ﷺ فيما أفاده الشيخ الأنصاري وذكر أنّ المخصّص اللبّي قد يكون من قبيل المخصّص المتّصل في عدم انعقاد ظهور للعامّ في العموم بسببه فهو من قبيل تقييد العموم وإنشاء العامّ ضيقاً من أوّل الأمر كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء» فإنّ خروج العالم بالرقص أو الغناء قطعي من أوّل الأمر، فحاله حال المخصّص اللفظي في كون المشكوك في كونه عالماً بالرقص أو الفقه فهو من أوّل الأمر لم يعلم شمول العموم له لإمكان اعتماده على القرينة العقليّة التي هي كاللفظيّة[2]، والظاهر أنّ الشيخ لم يرد ما كان من هذا القبيل، بل أراد ما كان من قبيل القرينة المنفصلة، وقد ذكر الميرزا ﷺ في أنّ المخصّص اللبّي إذا كان من قبيل الإجماع مثلاً يكون كاشفاً عن عدم إرادة العموم والعبرة بالمنكشف لا الكاشف فهو مقيّد للعامّ بعدم المفهوم الذي قام الإجماع على خروجه عن حكم العامّ، ففي تردّد فرد بين كونه

---

(١) انظر مطارح الأنظار ٢ : ١٤٣.

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٣٤٢.

من أفراد ما قام الإجماع على خروجه أم لا، لا يعلم دخوله في العامّ حينئذ فكيف يتمسّك فيه بالعموم[١]؟

وما ذكره الميرزا في المقام متين إلّا أنّه ﷺ قد وافق الشيخ الأنصاري في التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة في المخصّص اللبّي حيث يكون التخصيص لعدم الملاك فمثلاً إذا قال المولى: أكرم جيراني، ولكنّ العبد يعلم أنّ المولى لا يريد إكرام من يريد قتله، ويعلم أنّ زيداً يريد قتله، فهو خارج من العموم حينئذ قطعاً لعدم الملاك، فإذا شكّ في أنّ عمراً أيضاً يريد قتله أم لا يتمسّك بالعموم في وجوب إكرامه. وذكر أنّ السرّ في ذلك أنّ العبد ليس من شأنه تطبيق الملاك وإنّما شأنه امتثال ظواهر كلام المولى وأمر الملاك إلى المولى فإذا كان حكيماً لا يحكم إلّا مع الملاك، ففي الشكّ في الملاك لا يعذر العبد في الترك مع ظهور الكلام في العموم.

والظاهر أنّ ما ذكره ليس مسلّماً بنحو العموم، فإنّ القضايا الحقيقيّة التي ليس نظر الشارع فيها إلّا إلى أفراد مفروضة الوجود مثلاً إذا قال: «أكرم العلماء» فخروج زيد لابدّ أن يكون لأمر من الأُمور بسببه لم يكن واجداً للملاك، وذلك الأمر إذا فرض شرب الخمر مثلاً أو ترك الصلاة مثلاً أو أحدهما أو هما معاً، فإذا فرض الأوّل فبما أنّ زيداً ليس له خصوصيّة يستكشف خروج كلّ شارب للخمر عن الملاك، فإذا شكّ في فرد فلا يمكن التمسّك بالعموم؛ لأنّه تقيّد بعدم شرب الخمر والمفروض الشكّ في انطباق عنوان العامّ على هذا الفرد فكيف يمكن التمسّك بالعموم؟

وما ذكره: من أنّ الملاك ليس من وظيفة العبد تطبيقه، متين إلّا أنّ العنوان الموجب لفقد الملاك بيد العبد تطبيقه. وكذا الكلام إن فرض عدم الملاك في تارك

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ٣٤٩.

الصلاة. وأمّا إذا عدم الملاك في أحدهما ولا نعلمه بعينه فيكون المخصّص من جهة الملاك مجملاً ويسري إجماله إلى العامّ، وإذا علمنا أنّ الملاك مفقود إمّا في تارك الصلاة أو في تارك الصلاة إذا شرب الخمر فهو من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في المخصّص.

وبالجملة، فجميع ما ذكرنا في المخصّص اللفظي بعينه سار في المخصّص اللبّي إذا كان العموم من قبيل القضايا الحقيقيّة.

نعم، إذا كان من قبيل القضايا الخارجيّة فإن كان من قبيل «أكرم كلّ عالم موجود في هذا البلد» ولكن علم بدليل لبّي خروج زيد مثلاً فننقل عين الكلام في القضايا الحقيقيّة من أنّ خروجه لابدّ أن يكون لوصف يتقيّد العموم بعدمه فلا يمكن التمسّك بالعموم. نعم إذا طبّقه المولى بنفسه فليس للعبد إلّا أن يأخذ بظهور كلام المولى، وفيه يتوجّه ما ذكره النائيني من الفرق بين المخصّص اللبّي الذي هو كالمتّصل أو كالمنفصل وفي الثاني لا مانع من التمسّك بالعموم، فما ذكره الميرزا النائيني ﷺ من التمسّك بالعموم في محلّه، والسرّ في ذلك أنّ القضايا الخارجيّة لمّا لوحظت فيها الأفراد موجودة فتطبيق الملاك حينئذ من شؤون المولى. فإذا قال: «لعن الله بني أُميّة قاطبة» ومعلوم بالدليل اللبّي أنّ المؤمن منهم لا ملاك في لعنه، فكأنّه يقول: فلان ليس بمؤمن، فلان ليس بمؤمن، حتّى يأتي عليهم بالتنصيص واحداً واحداً. فإذا علم إيمان زيد ـ مثلاً ـ فهو خارج قطعاً، وإذا شكّ في عمرؤ فلا يرفع اليد عن تنصيص المولى بالشكّ. فافهم وتأمّل، فإنّه دقيق وبالتأمّل حقيق.

هذا تمام الكلام في تخصيص العموم، وقد تمّ على يد محرّره محمّد تقي الجواهري في الربع الأوّل من ليلة الثلاثاء الموافق ١٥ صفر المظفّر من سنة الألف والثلاثمئة والثانية والسبعين من الهجرة النبويّة، والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

والكلام فيما إذا شك في فرد من غير جهة التخصيص

هكذا عنون صاحب الكفاية[١] هذا المبحث، والكلام فيه يقع تارة في الكبرى، وأُخرى في الصغرى.

أمّا الكلام في الكبرى فنقول: إنّ الشكّ في فرد مع إحراز انطباق عنوان العامّ عليه لا يتصوّر إلّا من جهة التخصيص مثلاً إذا أُحرز أنّ زيداً عالم فهو داخل في عموم «أكرم العلماء» فالشكّ فيه إنّما يكون من جهة أنّ الحكم هل أُخذ لمطلق العالم ليكون زيد فرداً له، أو أنّ هذا العامّ قد خصّص فأُخذ فيه عنوان «العادل» أيضاً ليخرج زيد لفسقه؟ أو يشكّ فيه من جهة الشبهة المصداقيّة، كما إذا شكّ في كونه عالماً أو ليس بعالم، أو أنّه عادل أو ليس بعادل ـ مثلاً ـ مع أخذ العدالة في موضوع وجوب إكرام العالم. وقد تقدّم الكلام في الشبهة المصداقيّة ولا قائل في مثل المقام ممّا أُخذ في العنوان العامّ عنوان وجودي بدليل متّصل بالتمسّك في العموم، نعم في المنفصل تقدّم تفصيل الكلام. فلا نتصوّر لما ذكره في الكفاية صغرى لهذه الكبرى الكلّية أصلاً.

وأمّا صغرى المقام فنقول: إنّ مثل الوفاء بالنذر وأمر الوالد والشرط في ضمن العقد وأشباهها ـ من العناوين الثانويّة ـ تارة يؤخذ في موضوعها أن يكون محكوماً بالإباحة أو بالرجحان في العنوان الأوّلي كما في النذر حيث اعتبر فيه الرجحان أو أمر الوالد أو الشرط في العقد أو متعلّق اليمين حيث اعتبر فيه أن يكون مباحاً بعنوانه الأوّلي، فمتى علم إباحته أو رجحانه فلا ريب في تحقّق موضوعه وحينئذ فلا شكّ، ومتى شكّ فإن كان هناك أصل عملي يقتضي الإباحة أو الرجحان أيضاً تحقّق الموضوع، ومتى لم يكن أصل يحقّق الموضوع فيكون الشكّ في تحقّق الموضوع شكّاً في أصل انعقاد النذر ووجوب إطاعة الوالد أو الوفاء بالعقد للشكّ في تحقّق

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٦١.

موضوعه؛ لأنّ العامّ لا يحقّق موضوعه ولا معنى حينئذ للتمسّك بالعموم أصلاً؛ لأنّ العنوان الوجودي قد عنون العامّ فلا يمكن التمسّك به في الشبهات المصداقيّة.

وأُخرى لا يؤخذ فيه أن يكون محكوماً بحكم بالعنوان الأوّلي، ومثل هذا قد يكون محكوماً بحكم بعنوانه الأوّلي مخالف لحكمه بعنوانه الثانوي:

فتارة يكون العنوان الثانوي مقدّماً بنظر العرف؛ لأنّهم يفهمون أنّ حكمه بعنوانه الأوّلي حكم له في نفسه فلا ينافيه حكمه الثانوي بحسب العوارض، فيرتفع حكمه الذي هو بعنوانه الأوّلي ويثبت حكمه بعنوانه الثانوي كما في شرب الماء، فإنّ حكمه الإباحة إلّا أنّه إذا كان مضرّاً فحكمه الحرمة، وليس بين الأدلّة تعارض أصلاً؛ لأنّ العرف يفهم تقديم العنوان الثانوي.

وأُخرى لا يكون العنوان الثاني مقدّماً بنظر العرف؛ لعدم فهمهم ما تقدّم، فقد ذكر صاحب الكفاية ﷺ تحقّق التزاحم فيرجع إلى أقوى المناطين مناط الحكم بالعنوان الأوّلي ومناط الحكم بالعنوان الثانوي إن كان بينهما ما هو أقوى، وإن لم يكن بينهما ما هو أقوى يتساقطان ويرجع إلى حكم آخر غيرهما[1].

ولا يخفى أنّه لا يمكن المساعدة على ما ذكره من جهتين:

الأُولى: أنّ المقام ليس من باب التزاحم؛ لأنّا قد ذكرنا أنّ مناط التزاحم أن لا يمكن للمكلّف امتثال كلا التكليفين لعجزه بعد جعل المولى لكلّ من الحكمين، وفي المقام لا يمكن الجعل؛ إذ جعل الحكمين بعنوان أوّلي وثانوي لشيء واحد جعل للحكمين المتناقضين لشيء واحد، فالمقام من مقامات التعارض.

الثانية: أنّ أقوائيّة المناط لا تقتضي إلزام التقديم؛ إذ قد تكون الأقوائيّة بمقدار لا يقتضي الإلزام، فليس الإطلاق صحيحاً، بل لابدّ من تقييد تقديم أقوى المناطين حيث تكون الأقوائيّة ملزمة، وإلّا فلا تحقّق الوجوب له، بل إنّما تحقّق الاستحباب حينئذ.

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٦٢.

بقي الكلام في نذر الصيام في السفر والإحرام قبل الميقات اللذين جعل الخصم لهما مؤيّدين لمدّعاه من التمسّك بالعموم.

وقد أجاب صاحب الكفاية عنهما بأنّهما ـ يعني الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات ـ راجحان، وإنّما لم يأمر الشارع بهما لمانع يرتفع مع النذر، ومن هنا حكم بصحّتهما[١].

ولا يخفى أنّ هذا الوجه لا يمكن الحكم بصحّته، فإنّ مقتضاه الصحّة في الامتثال وإن لم ينذر، لأنّ المانع إنّما هو من الأمر وليس مانع من الامتثال والمفروض رجحانه فعلاً، والفعل الراجح يصحّ الإتيان به متقرّباً إلى الله وإن لم يأمر به بعد إحرازه رجحانه.

وأجاب ثانياً: بأنّ تعلّق النذر بهما اقتضى رجحانهما، والرجحان المعتبر إنّما هو عند الامتثال لا عند النذر[٢]، ولذا يصحّ نذر الحائض الصلاة في أيّام طهرها. وقد ذكر السيّد اليزدي هذا في عروته[٣]، وأشكل الميرزا النائيني ﷺ عليه في الهامش بأنّ مقتضى ذلك جواز نذر المحرّمات؛ لأنّها بنفس النذر ترجّح[٤].

ولا يخفى عدم ورود ذلك عليه؛ إذ إطلاق دليل تلك المحرّمات كافٍ في التحريم، وإنّما قال ذلك في خصوص نذر الصوم ونذر الإحرام لتحقّق الدليل في خصوص هذين المثالين، فلو فرض ورود دليل في محرّم آخر غيرهما لقلنا به.

نعم، يرد على هذا الوجه أنّ هذا خلاف ظواهر الأدلّة فإنّها ظاهرة في اعتبار الرجحان للفعل المنذور في نفسه ومع قطع النظر عن النذر لا أنّه بالنذر يكون راجحاً.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٦٣.

(٢) انظر المصدر السابق.

(٣) انظر العروة الوثقى، كتاب الصلاة، فصل في أوقات الرواتب، المسألة ١٧.

(٤) انظر ذيل المصدر المتقدّم المحشّى بحاشية الميرزا النائيني ﷺ.

وأجاب ثالثاً: بتخصيص هاتين الروايتين لما دلّ على اعتبار رجحان الفعل المنذور فيعتبر رجحانه في نفسه ومع قطع النظر عن تعلّق النذر به إلّا في هذين الموردين فيكفي الرجحان الناشئ من قبل النذر[1].

وهذا الوجه الثالث هو الوجه الصحيح الذي يمكننا الاعتماد عليه فهو من قبيل التخصيص لعموم اعتبار رجحان الفعل في نفسه.

بقي الكلام في أنّه إذا ورد «أكرم العلماء» مثلاً ثمّ ورد أنّه «لا تكرم زيداً» وتردّد زيد بين أن يكون ابن عمر ليكون تخصيصاً أو أنّه ابن بكر ليكون تخصّصاً لأنّه جاهل وليس بعالم، فيتمسّك حينئذ بعموم أكرم العلماء وأصالة عدم التخصيص فيثبت بها وجوب إكرام زيد بن عمر، ولازمه حرمة إكرام زيد بن بكر، ولوازم العموم من الأُصول اللفظيّة حجّة بلا كلام قطعاً، وهذا مما لا ريب فيه.

وإنّما الكلام في أنّه إذا علم خروج زيد بعينه وأنّه ابن خالد ودار الأمر بين كونه عالماً خرج بالتخصيص أو أنّه جاهل فهو خارج لكونه ليس من أفراد العامّ فخروجه تخصّصي لا تخصيصي، فهل يمكن التمسّك بالعموم؟ ولازمه كون زيد بن خالد جاهلاً فيحكم عليه بما للجاهل من الحكم، ومثاله الفقهي ماء الاستنجاء فإنّه لا ينجّس ما يلاقيه قطعاً، إلّا أنّ الكلام في أنّه نجس لا ينجّس فهو تخصيص من عموم تنجّس ملاقي النجس المائع، أو أنّه طاهر فعدم تنجيسه لطهارته فيكون عدم تنجيسه تخصّصاً لا تخصيصاً؟ الظاهر أنّه لا يمكن التمسّك بالعموم ليلزم طهارته؛ لأنّ أصالة العموم أصل عقلائي استقرّ بناء العقلاء عليه حيث يحرز كون الفرد فرداً للعامّ ويشكّ في حكمه، أمّا حيث يعلم حكمه ويشكّ في كونه فرداً فلم يستقرّ بناء العقلاء حينئذ على التمسّك بالعموم أصلاً، ومن هنا لا دليل على أصالة العموم في المورد أصلاً (وإن قلنا بطهارة ماء الاستنجاء للاستظهار من قوله عليه السلام:

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٦٣.

لا بأس به[١]، لا من جهة هذه القاعدة. نعم لو لم نستظهر من قوله عليه السلام: لا بأس به، الطهارة فحينئذ يقع التعارض بين ما دلّ على انفعال الماء القليل بمجرّد الملاقاة وما دلّ على نجاسة ملاقي الماء المتنجّس؛ إذ لابدّ من تخصيص أحد العمومين فإذا تعارضا وتساقطا يرجع إلى أصالة الطهارة في الماء.

أمّا إذا قدّمنا التخصّص على التخصيص تمسّكاً بأصالة العموم نقول بأنّ الماء طاهر فلابدّ من تخصيص أدلّة انفعال الماء القليل بمجرّد الملاقاة. أمّا إذا أنكرنا التمسّك بأصالة العموم إلّا حيث يحرز كون الفرد من أفراده فلابدّ من البناء على نجاسة الماء وإجراء جميع أحكام النجس عليه إلّا أنّه معفوّ عنه في الصلاة، وهذا هو وجه مذهب الشهيد رحمه الله إلى النجاسة والعفو[٢]، فافهم)[٣].

الكلام في عدم جواز العمل بالعموم قبل الفحص عن المخصّص

لا يجوز العمل بالعموم قبل الفحص عن المخصّص، وليس الكلام في العموم لخصوصيّة فيه، بل كلّ ظهور كذلك، كما سيعلم من الدليل الذي يذكر لوجوب الفحص فإنّه عامّ لكلّ ظهور من الظهورات ولا خصوصيّة للعموم في ذلك. ولا يخفى أنّ الفحص هنا ليس نظير الفحص في الأُصول العمليّة؛ لأنّه لا موضوع للأصل العملي قبل الفحص؛ لأنّ عدم البيان وعدم المرجّح لا يحرزان قبل الفحص. والأدلّة الشرعيّة ـ كحديث الرفع[٤]، ولا تنقض اليقين بالشكّ[٥] ـ وإن كانت مطلقة إلّا أنّ

---

(١) الوسائل ٢ : ١٠٧٩، الباب ٦٠ من أبواب النجاسات.

(٢) انظر الذكرى ١ : ٨٣.

(٣) من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٤) الوسائل ١١ : ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

(٥) الوسائل ١ : ١٧٤، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل.

الإجماع على تقييدها بما بعد الفحص أو الأخبار كحديث الحجّة البالغة[١] أو آية ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾[٢] على اختلاف المشارب في ذلك، وهذا بخلاف الفحص في العموم فإنّه عمّا يزاحم الحجّة فإنّ العموم حجّة متحقّقة، ولكنّ الكلام في أنّه هل هناك مزاحم لها ومانع عن الأخذ بمقتضاها أم لا؟ فالفحص هنا عمّا يزاحم المقتضي بعد تحقّقه وهناك عن أصل تحقّق المقتضي وعدمه، هكذا أفاد صاحب الكفاية ﷺ[٣]*.

وربّما قيل بعدم الفرق بين الفحص في المقامين، فإنّه كما أنّ الشكّ بعد الفحص موضوع للأُصول كذلك الظهور بعد الفحص موضوع للحجيّة الثابتة ببناء العقلاء، وإلّا فلو استقرّ بناؤهم على العمل بالظهور قبل الفحص فلا مقتضي للفحص أصلاً.

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ على إطلاقه غير تامّ؛ ولأنّا إن استندنا في وجوب الفحص إلى العلم الإجمالي بالمخصّصات في الكتب الأربعة أو فيها وفي غيرها فلا ريب في تحقّق الفرق بين الفحصين، فإنّه حينئذ عن تحقّق المانع بعد

---

(١) الأمالي للشيخ الطوسي: ٩ المجلس الأوّل، الحديث ١٠.

(٢) النحل: ٤٣.

(٣) انظر الكفاية: ٢٦٥.

(*) وملخّص الكلام: أنّ الفحص قد يكون عن المقتضي في كلا المقامين، أمّا في الأُصول فلتنقيح الموضوع، وأمّا في العمومات فكذلك؛ لأنّ بناء العقلاء إنّما جرى على العمل بها إذا كانت في معرض التخصيص كما في عمومات الكتاب والسنّة بعد الفحص عن المخصّص. وقد يكون عن المانع في كلا المقامين، أمّا في العموم فواضح، وأمّا في الأُصول ففي أطراف الشبهة الموضوعيّة المقرونة بالعلم الإجمالي فإذا تردّد النجس بين إناءين فأصالة الطهارة تجري في كلّ منهما لولا المعارضة، فالفحص عن النجس منهما يوجب معرفته، فيجري أصالة الطهارة حينئذ في الثاني، فالفحص هو الذي رفع المانع من إجراء الأصل في الثاني. فافهم. (من اضافات بعض الدورات اللاحقة).

إحراز المقتضي؛ لأنّ كلّ عموم هو من أطراف العلم الإجمالي، فأصالة العموم فيه معارضة بأصالة العموم في بقيّة الأطراف. ونظيره في الأُصول العمليّة أيضاً أطراف الشبهة المحصورة، فإنّ أصالة الطهارة والحلّية في كلّ من الإناءين معارض بأصالة الطهارة والحلّية في الآخر.

نعم إن استندنا فيها للسيرة وبناء العقلاء وقلنا بأنّ بناءهم في مثل عمومات الكتاب والسنّة ـ ممّا تعارف فيها التخصيص ـ هو الحجّية بعد الفحص لم يكن فرق بين الفحصين، فليس إطلاق القول بالتفرقة بين الفحصين ممّا ينبغي، إلّا أن يبنى على لزوم الفحص من جهة العلم الإجمالي، وإلّا فقد عرفت أنّه إذا كان مدرك وجوب الفحص هو بناء العقلاء فلا فرق بين الفحص في المقامين.

وكيف كان، فقد ذكر لوجوب الفحص قبل العمل بالعموم عن المخصّص وجوه:

الأوّل: أنّ العامّ لا يفيد الظنّ بالعموم إلّا بعد الفحص عن مخصّصه فيجب الفحص لذلك.

وفيه: أنّ الفحص لا يحقّق الظنّ بالعموم أيضاً لقرب عدم الإطّلاع على المخصّص أو عدم وصوله. وثانياً: أنّ مناط حجّية العموم هو حجّية الظهور الغير المعتبر فيها الظنّ بالوفاق أو عدم الظنّ بالخلاف، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

الثاني: أنّ عموم الحكم للغائبين إنّما هو من باب ثبوت حكم المشافهين في حقّ الغائبين، فلابدّ من الفحص ليحصل لنا العلم بحكم المشافهين.

وفيه: أنّ الفحص لا يعلم فيه حكم الغائبين، لإمكان عدم وصوله أو عدم الإطّلاع عليه. وثانياً بأن ليس جميع العمومات من قبيل خطاب المشافهة.

وبالجملة، فالوجوه المذكورة لوجوب الفحص ضعيفة لا نتعرّض لها.

نعم العمدة في الأدلّة دليلان أو ثلاثة فلنتعرّض لها:

أوّلها: العلم الإجمالي بأنّ للعمومات المذكورة في الكتاب والسنّة مخصّصات، وهذا العلم الإجمالي مانع عن التمسّك بالعمومات؛ لأنّ كلّ فرد من أفراد العمومات

من أطراف العلم الإجمالي فيحتمل أنّه هو المخصّص، وبعد الفحص يعلم حينئذ بعدم كونه من أطراف العمومات المخصّصة.

وقد ردّ صاحب الكفاية ﷺ هذا الاستدلال بأنّ هذا العلم الإجمالي قد انحلّ بالإطّلاع على جملة من المخصّصات لا يعلم بأكثر منها، وحينئذ فبعد الانحلال يلزم جواز العمل بلا فحص. ومن المعلوم لزوم الفحص حتّى بعد الانحلال وليس إلّا أنّ العلم الإجمالي ليس هو المقتضي والعلّة لوجوب الفحص، وإلّا لدار معه وجوداً وعدماً.

وبالجملة، المدّعى لزوم الفحص عن مخصّص جميع العمومات حتّى بعد الانحلال، فالدليل أخصّ من المدّعى[1].

وقد ردّه الميرزا النائيني ﷺ بأنّ عندنا في المقام علمين إجماليين: أحدهما العلم الإجمالي بتخصيص مئتي عامّ من عمومات الكتاب والسنّة ولا علم لنا بتخصيص أكثر من هذا المقدار وإن احتمل الأكثر.

وهناك علم إجمالي آخر بأنّ في الوسائل مثلاً مقدار من المخصّصات لهذه العمومات فإنّ هذا العلم الإجمالي بعنوان كون المخصّص في الوسائل وليس دائراً بين الأقلّ والأكثر من حيث العدد فبالظفر بمئتي مخصّص ينحلّ العلم الإجمالي الأوّل دون الثاني؛ لأنّه بعنوان كونه في الوسائل مثلاً، وحينئذ فالعلم الإجمالي لا ينحلّ وحينئذ فهو كافٍ في لزوم الفحص عن المخصّص للعامّ قبل العمل به، ونظّر المقام بمن يعلم أنّه مديون وأنّ دينه في دفتر خاصّ ثمّ علم إجمالاً بأنّ دينه خمسة دنانير ويحتمل كونها أكثر ثمّ نظر في مقدار من الدفتر حتّى انتهى إلى أن صار مقدار خمسة دنانير، فلا يجوز له أن لا ينظر في بقيّة الدفتر، بدعوى أنّ العلم الإجمالي قد انحلّ؛ لأنّ العلم الإجمالي من حيث العدد والقلّة والكثرة قد انحلّ، أمّا العلم الإجمالي الذي

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٦٥.

هو بمعرف كون دينه في دفتره فلم ينحلّ بعد ومقتضاه لزوم فحص الدفتر من أوّله إلى آخره؛ لأنّ العلم الإجمالي الثاني ذو علامة وتعيّن، والأكثر إنّما يرفع اليد عن احتماله إذا لم يكن طرفاً لعلم إجمالي آخر كما في المقام[1].

أقول: إنّ العلم الإجمالي الثاني إن كان دائراً بين الأقلّ والأكثر أيضاً فلازمه الانحلال كالأوّل.

مثاله: أن نعلم علماً إجماليّاً بنجاسة أحد الإناءات العشرة لوقوع قطرة بول قطعاً في أحدها ولنا احتمال وقوعها في الأكثر من إناء واحد ولنا علم إجمالي آخر بأنّ إناء زيد نجس ونحتمل أن يكون لزيد إناءان بعد العلم بوجود إناء له فإذا علمنا بأنّ هذا هو إناء زيد وأن به وقعت قطرة البول، فبالإضافة إلى كلّ من العلمين الإجماليين ينحلّ العلم الإجمالي إذ الآن يشكّ في نجاسة غير هذا الإناء شكّاً بدويّاً إذ ليس هذا الإناء الآن من أطراف العلم الإجمالي الأوّل ولا الثاني.

نعم لو كان العلم الإجمالي الثاني الذي هو ذو علامة وتعيّن غير مردّد بين الأقلّ والأكثر لم يوجب انحلال ما تردّد بين الأقلّ والأكثر انحلاله؛ لأنّ الانحلال من الجهة الأُولى لا يوجب الانحلال من الجهة الثانية، مثاله: أن يعلم إجمالاً بوجود إناء زيد النجس فيما بين هذه الإناءات العشرة ثمّ يعلم بقطرتي بول قد وقعتا في إناء واحد من هذه العشرة أو في إناءين ثمّ يفحص فيعلم أنّ هذا الإناء مثلاً قد وقعت فيه قطرة بول قطعاً فهنا ينحلّ العلم الإجمالي الثاني المردّد بين الأقلّ والأكثر، فمن حيث قطرتي البول لا يجب الاجتناب إلّا أنّ الانحلال من هذه الجهة لا يوجب الانحلال من جهة كون إناء زيد النجس هو أحد الأطراف.

(نعم لو احتمل كون هذا الإناء هو إناء زيد نقول بالانحلال؛ لأنّ العلم الإجمالي الثاني بنفسه لا يوجب التنجّز، وإنّما يوجبه تساقط الأُصول في أطرافه فمع فرض

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

عدم تساقط الأُصول كما في المقام؛ لأنّ هذا الإناء لا يجري فيه الأصل قطعاً فلا يلزم من إجراء الأصل في الباقي طرح للمعلوم بالإجمال ولا ترجيح من غير مرجّح فتجري الأُصول في بقيّة الأطراف)*. ومقامنا من قبيل المثال الأوّل فإنّ العلم الإجمالي الثاني بوجود المخصص في كتاب الوسائل بهذا العنوان أيضاً مردّد بين الأقلّ والأكثر، وحينئذ فالعلم الإجمالي لا يوجب الفحص بعد الانحلال.

وأمّا ما ذكره: من مسألة الدين والدفتر وعدم الانحلال، فهو من جهة أنّ عنده اطمئناناً بتحقّق الزيادة، والاطمئنان كالعلم حجّة عقلائيّة، مثلاً إذا كان يعلم بأنّ ديونه في دفتره وهو يعلم أنّها خمسة دنانير قطعاً ويشكّ في الزائد فإنّه إذا نظر إلى الدفتر بمقدار عشر أوراق فظفر بالخمسة إلى يوم نصف شهر رمضان إلّا أنّه يطمئنّ أنّه قد استقرض بعد هذا التاريخ قطعاً مقدار دينارين، وهذا الاطمئنان كالعلم حجّة فليس وجوب النظر في بقيّة الدفتر لعدم الانحلال للعلم الإجمالي، بل لوجود حجّة أُخرى تقتضي الفحص؛ ولذا لو وجد بمقدار الدينارين الآخرين يجري الأصل في بقيّة أوراق الدفتر فيجري أصل البراءة في نفسه.

نعم لو قلنا بلزوم الفحص للمرء الذي يشكّ في تحقّق استطاعته أو بلوغ غلّته النصاب؛ لأنّ إجراء أصالة العدم يقتضي فوات الواجب في أوّل سنته غالباً ولا يجوز إجراء الأصل في مثل ذلك، لا يجري الأصل إلّا أنّه لهذا المانع لا للعلم الإجمالي. وممّا يؤيّد الانحلال أنّه لو ضاع ذلك الدفتر فإنّه لا ريب في جريان البراءة من الدين المشكوك، ولولا الانحلال المذكور للزم الاحتياط.

الثاني من أدلّة وجوب الفحص عن المخصّص قبل العمل بالعموم: ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1] تبعاً لصاحب الكفاية[2] أنّ الألفاظ المفيدة للعموم إنّما تفيده ببركة

(*) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٦١.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ٢٥٥.

مقدّمات الحكمة فلابدّ من الفحص حتّى يحرز عدم البيان الذي هو مقدّمة من مقدّمات الحكمة، وإلّا ففي مثل تخصيص عمومات مثل الكتاب والسنّة ـ ممّا يرد العامّ فيه ثمّ يرد الخاصّ بعد مئات السنين من إمام آخر غير الناطق بالعموم ـ لا يمكن إحراز عدم البيان بعدم ذكره متّصلاً به، خصوصاً كون مثل التخصيص المنفصل متداولاً ومتعارفاً، إمّا لمصلحة في التأخير، أو لمفسدة في التقديم من تقيّة وغيرها.

أقول:

يرد على هذا الوجه أوّلاً: أنّ ألفاظ العموم غير محتاجة إلى مقدّمات الحكمة ليحرز عدم البيان، بل هي بنفسها دالّة على العموم، فعدم التخصيص من باب بيان عدم التخصيص لا من باب عدم بيان التخصيص، والمتكفّل لبيان العدم هو لفظ العموم المفيد لإلغاء الخصوصيّات كما تقدّم.

وثانياً: أنّ الظهور لا يرتفع بالظفر بالمخصّص، بل إنّما يرتفع بالمخصّص الإرادة الجدّية كما تقدّم، وأمّا الظهور فبناء العقلاء يوجب حجّيته، وتقديم المخصّص المنفصل حيث يتحقّق من باب تقديم أقوى الظهورين على الآخر، ولو توقّف ظهوره على عدم المخصّص لم يصحّ ما ذكره الميرزا نفسه من التمسّك بالعموم حيث يكون المخصّص مجملاً مفهوماً مردّداً بين الأقلّ والأكثر فيما زاد على الأقلّ المتيقّن فإنّه قد ذكر أنّه يتمسّك بعموم العامّ، فهل يتمسّك بما ليس بظاهر أم بما هو ظاهر؟ فالإنصاف أنّ هذا الوجه أيضاً كسابقه لا يوجب الفحص.

الثالث من أدلّة وجوب الفحص عن مخصّص العموم قبل العمل به: ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ في مقام لزوم الفحص عن الدليل قبل الرجوع إلى الأُصول العمليّة من الدليل العقلي المذكور هناك والنقلي، أمّا العقلي فقد ذكروا أنّه يلزم من الرجوع إلى الأُصول من غير فحص اندراس الأحكام وعدم امتثالها إذ كلّما شكّ في حكم يرجع إلى البراءة، وحينئذ فيلزم نقض الغرض من جعل الأحكام.

وأمّا النقلي فقد استدلّ على لزوم الفحص عن الحكم قبل الرجوع إلى الأُصول العمليّة بآية ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[١] وبما ورد من لزوم تعلّم الأحكام مثل قوله عليه السلام: طلب العلم فريضة على كلّ مؤمن ومؤمنة[٢]، ومثل ما ورد من أنّه يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له: لِمَ لا عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال: لِمَ لا تعلّمت[٣] وغيرها من الأخبار الدالّة على وجوب تعلّم الأحكام الشرعيّة[٤]، فإنّه لو رجع إلى الأصل العملي في هذه الموارد خالف آية السؤال وترك تعلّم الحكم[٥].

وهذان الدليلان بعينهما يدلّان على وجوب الفحص عن المخصّص قبل العمل بعموم العامّ بمقدّمة هي أنّه جرى ديدن الشارع المقدّس تبليغ أحكامه تدريجاً بنحو يذكر العموم في الكتاب الكريم ويكون مخصّصه مذكوراً بعد مئتي سنة من العسكري عليه السلام، وكذا يذكر العموم على لسان الباقر عليه السلام ويأتي التخصيص من الرضا عليه السلام أو الجواد عليه السلام. فقد استقرّ ديدنهم على هذا، وحينئذ فبمجرّد ورود العموم لا يمكن العمل به مع استقرار سيرتهم على ما ذكرنا. فلو عمل بالعموم لزم نقض الغرض، وترك السؤال من أهل الذكر الذي هو كناية عن التفحّص في أقوالهم، وكذا ترك طلب العلم بالحكم الشرعي الذي هو مقدّمة للعمل، فهذه الأدلّة تدلّ على لزوم الفحص عن المخصّص للعموم قبل العمل بعموم العامّ.

---

(١) النحل: ٤٣.

(٢) لم نعثر عليه بعينه ولكن الموجود: على كلّ مسلم، انظر الوسائل ١٨: ٩، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي.

(٣) الأمالي للشيخ الطوسي: ٩ المجلس الأوّل، الحديث ١٠.

(٤) انظر الكافي ١: ٣٠، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه، الحديث ٣ و٦ و ٧ و ٨.

(٥) راجع الفرائد ٢: ٤١٢ وما بعدها.

بقي الكلام في مقدار الفحص اللازم، والاحتمالات ثلاثة :

الأوّل : أن يفحص حتّى يقطع بعدم الظفر بمخصّص.

الثاني : أن يفحص حتّى يطمئنّ بعدم ظفره بعد بمخصّص.

الثالث : أن يفحص حتّى يظنّ عدم الظفر بعد ذلك بمخصّص.

أمّا الأوّل : فهو وإن قرّبه تبويب الأصحاب ﷺ لكتب الأخبار، إلّا أنّه مع ذلك نادر التحقّق جدّاً.

وأمّا الثالث : فهو مع كونه ظنّاً لا يغني عن الحقّ شيئاً لا يمكن القول به؛ لأنّه قول بالظنّ.

فالقول الوسط، هو الذي ينبغي التعويل عليه في المقام بمعنى أن يفحص عن المخصّص حتّى يطمئنّ بعدم الظفر بمخصّص له، بنحو يكون احتمال العثور غير معتدّ به عند العقلاء. فإن أراد صاحب الكفاية ﷺ بقوله : «يفحص حتّى يخرج العامّ عن معرضيّة التخصيص»[1] هذا المعنى فهو، وإلّا فلم يتحصّل لنا معنى لعبارته، فإنّه بالقطع بعدم التخصيص لا يخرج عن المعرضيّة، فإنّ انتفاء التخصيص لا يوجب خروجه عن معرضيّة التخصيص أصلاً. وهذا المقدار من الفحص كما هو لازم في الأخذ بدلالة العموم أيضاً لازم في الأخذ بسنده، فإنّ سيرة الأئمّة على ذكر كثير من الأحكام على خلاف الواقع تقيّة أو يوقعون الاختلاف بين شيعتهم حقناً لدمائهم أو غير ذلك، ولذا كثرت الأخبار المتعارضة، فلابدّ في العمل بخبر من الفحص عن عدم معارض له بنحو يطمئنّ بعدم الظفر بالمعارض، فافهم.

في الخطابات الشفاهيّة

هل الخطابات الشفاهيّة تختصّ بالمخاطبين أو تعمّ الغائبين والمعدومين؟ وقبل الخوض في هذه المسألة لا بأس بالتعرّض لثمرتها :

---

(١) كفاية الأُصول : ٢٦٥.

فنقول: إن قلنا بأنّ الخطابات خاصّة بالمشافهين فظهورها إمّا أن يختصّ بهم أو يكون ظهورها حجّة مطلقاً. وإن اختصّ الخطاب بهم فإن قلنا باختصاص حجّية الظهور بمن قصد إفهامه فلا يكون هذا الظهور حجّة في حقّنا، فإذا شككنا في تكليف من جهة بعض الخصوصيّات فلا يمكننا الاستدلال بإطلاق أو عموم لعدم حجّيته لنا، لأنّا لم نقصد بالخطاب.

وحينئذ فثبوت ذاك التكليف لنا إنّما هو بقاعدة الاشتراك المفتقرة إلى اتّحاد الجنس، فإذا كان الحاضرون واجدين لصفة نحتمل دخلها في التكليف لا يمكن إثبات ذلك التكليف لنا، فمثل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ﴾[1] لا يمكن بها إثبات التكليف لنا بوجوب الجمعة؛ لأنّ صفة حضور الإمام المبسوط اليد نحتمل دخلها في الحكم بوجوبها. وهذا أيضاً يجري لو قلنا بعموم حجّية الخطاب وإن اختصّ بالمخاطبين؛ لاحتمال أن يكون لوصف الحضور مدخليّة في الحكم، وعدم ذكر تقييد الحكم به لكون المخاطبين واجدين له فلا يحتاج إلى ذكره قيداً، وحينئذ فهو وإن كان حجّة بالنسبة إلينا لنستدلّ به على تكليفهم إلّا أنّا لا نتمكّن أن نثبت به إطلاق التكليف بالنسبة إلى حضور الإمام وغيبته لإمكان كونه مقيّداً وعدم ذكر القيد لكون المخاطبين واجدين له فهو مغنٍ عن الذكر لعدم فائدته حينئذ. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ الخطابات الشفاهيّة تعمّ الغائبين بل المعدومين بحاقها فإنّا نستدلّ حينئذ بإطلاق الخطاب في نفي كلّ قيد نحتمل اعتباره.

فقد ظهر أنّ هذه المسألة مسألة أُصوليّة ذات ثمرة فقهيّة، وليس كما ذكره صاحب الكفاية من عدم كونها ذات ثمرة[2].

---

(١) الجمعة: ٩.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٦٩ ـ ٢٧١.

وأمّا الكلام في نفس المسألة فقد ذكر صاحب الكفاية ﷺ إمكان تصوير النزاع في الحكم العقلي من جهتين :

إحداهما : إمكان جعل الحكم في حقّ المعدومين وعدمه.

الثانية : إمكان خطاب المعدومين وعدمه[١].

وفي الحكم اللغوي وهو أنّ الأدوات الموضوعة لخطاب المشافهة هل يصحّ خطاب المعدومين بها أم لا؟ والميرزا النائيني ﷺ جعل النزاع في أمرين :

أحدهما : إمكان خطاب المعدومين، والحكم اللغوي. وأسقط إمكان جعل الحكم عن محلّ النزاع[٢].

والظاهر أنّ النزاع في الحكم اللغوي، وذلك أنّ جعل الحكم ممّا لا ريب في إمكانه بناءً على أنّ جعل الحكم عبارة عن اعتباره على ذمّة المكلّف، وهذا الاعتبار سهل المؤونة جدّاً كما تقدّم، والبعث والزجر والطلب كلّها أُمور منتزعة منه. والحكم في القضايا الحقيقيّة مشهور، بل وهذا في العرف واقع كثيراً، كما في قوانين الحكومات، وكما في الوقف على البطون. ويؤيّده أنّه لم ينقل عن أحد التوقّف في شمول الأحكام الموجّهة بغير أدوات الخطاب للمعدومين فضلاً عن الغائبين.

وأمّا صحّة الخطاب فإن أُريد الخطاب الحقيقي الذي يكون بقصد التفهيم والتفهّم فهذا لا يجوز مع غير الملتفت وإن كان حاضراً كالنائم والغافل والسكران والمجنون، وإن أُريد به الخطاب بمعنى إنشاء الخطاب فهذا يجوز ولو مع المعدوم، بل الغير القابل للوجود. وكلّ هذا لا نزاع فيه، وإنّما النزاع في صحّة مخاطبة المعدومين بمثل «يا أيّها» وغيرها ممّا وضع لخطاب المشافهة أم لا.

فلا نزاع إلّا في المسألة اللغويّة، وهي : أنّ أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي فلا يصحّ المخاطبة بها للغائب فضلاً عن المعدوم ـ إذ الخطاب الحقيقي ما فيه

---

(١) كفاية الأُصول : ٢٦٦.

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٣٦٥، وفوائد الأُصول ١ ـ ٢ : ٥٤٨.

قصد التفهيم، ولا يمكن تحقّق قصد تفهيم الغائب، بل لا يصحّ مخاطبة الحاضر إذا كان غافلاً أو نائماً أو جاهلاً بتلك اللغة ـ أو أنّ هذه الأدوات موضوعة للخطاب الإنشائي فهو لإنشاء الخطاب وإظهاره فتكون شاملة للمعدومين فضلاً عن الغائبين والحاضرين الغير الملتفتين؟

الظاهر الثاني؛ لأنّا لا نرى تفاوتاً في استعمالها في مخاطبة القابلين للتفهيم وغيرهم من غير القابلين حتّى الجمادات. وهذا كاشف عن أنّ المعنى الحقيقي متحقّق فيهما معاً وهو الخطاب الإنشائي، وحينئذ فنفس الخطاب يمكننا التمسّك بإطلاقه في نفي كلّ قيد يحتمل اعتباره لشموله لنا ذاتاً ولا حاجة إلى التمسّك بقاعدة الاشتراك لنحتاج إلى الاتّحاد في الصنف كما مرّ.

هذا كلّه مع أنّ الّذين يحضرون مجلس النبيّ ﷺ عند قراءة الآية عليهم ليس جميع المسلمين، بل مقدار قليل من مسلمي خصوص المدينة، فلو استعملت الأدوات في الخطاب الحقيقي لزم خروجهم أيضاً فلا يقتصر على خروج المعدومين حينئذ، بل مطلق الغائبين، وهذا لا يلتزم به القائل بالاختصاص.

هذا كلّه بناءً على أنّ إلقاء النبيّ ﷺ هو أوّل نزول القرآن فيكون النبيّ ﷺ آلة لخطاب الله عزّ وجلّ ولا نلتزم بذلك، بل إنّ قراءة النبيّ كقراءتنا للقرآن فالقرآن قد نزل عليه ﷺ في بيته ثمّ قرأه على من حضر بعد ذلك في المسجد، وحينئذ فالحاضرون غير مشافهين أيضاً؛ لأنّ الله لم يشافههم بوساطة النبيّ ﷺ وإنّما شافه النبيّ ﷺ والنبيّ بلّغ ما شافهه به الله عزّ وجلّ فليس من الله خطاب مشافهة لأحد غير النبيّ ﷺ وهذا قريب جدّاً.

في العامّ المتعقّب بضمير خاصّ

إذا ورد عامّ قد حكم عليه بحكم ثمّ ورد ضمير في حكم آخر راجع إلى ذلك العامّ إلّا أنّ المراد بالضمير الخصوص قطعاً فهل يلتزم بكون المراد من العموم

الخصوص فيختصّ الحكم الأوّل بالخصوص أيضاً حرصاً على حفظ ظهور موافقة المرجع للضمير عموماً وخصوصاً أم يلتزم بأنّ الضمير قد رجع إلى ذلك العموم بمعنى آخر وهو الخصوص للاستخدام؟ ففي الأوّل مخالفة لأصالة العموم وفي الثاني مخالفة لظهور موافقة المرجع للضمير، فأيّ الظهورين يقدّم؟ فقيل بتقديم أصالة العموم، وقيل بتقديم الموافقة بين المرجع والضمير بتخصيص العموم في الحكم الأوّل أيضاً، وقيل بالإجمال لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة. وقد ذهب الميرزا النائيني ﷺ إلى الأوّل[1] كما ذهب صاحب الكفاية ﷺ إلى الأخير[2] والوسط مختارنا.

وكيف كان، فأصالة عدم الاستخدام لا تجري على مذهب الميرزا النائيني وصاحب الكفاية؛ لأنّ جميع الأُصول اللفظيّة إنّما استقرّ بناء العقلاء على إجرائها حيث يشكّ في المراد بعد كون المعنى الحقيقي والمجازي مثلاً معلومين، أما حيث يعلم المراد ويشكّ في كيفيّة إرادته فلا استقرار لبناء العقلاء على الإجراء، ومقامنا من صغريات الثاني؛ إذ المراد بالضمير معلوم قطعاً والشكّ في أنّه كيف أُريد فإذا لم تجرِ أصالة عدم الاستخدام فالميرزا ﷺ يقول بأنّ أصالة العموم حينئذ جارية بلا معارض إلّا أنّ صاحب الكفاية استظهر عدم جريانها أيضاً؛ لأنّها إنّما تجري حيث لا يحتفّ الكلام بما يصلح للقرينيّة، وكون المراد من الضمير خاصّاً يصلح قرينة على أنّ المراد من العامّ الخصوص فلا تجري أصالة العموم أيضاً.

والظاهر جريان أصالة عدم الاستخدام؛ لأنّها إن أُريد بها بيان حال الضمير وأنّه كيف أُريد منه خصوص الرجعيّات مثلاً كان ما ذكر في منعه متيناً، إلّا أنّ المراد أنّ وحدة المراد من الضمير ومن مرجعه أمر عرفي مسلّم غير قابل للجدال، فمن قال: «رأيت اليوم أسداً وكلّمته» فإنّ المراد من الضمير في قوله: «وكلّمته»

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

الرجل الشجاع قطعاً إلّا أنّ العرف يفهم أنّ الأسد الذي رآه اليوم هو الذي كلّمه ولا يتوقّف في ذلك، وحينئذ فكون المراد من الضمير متّحداً مع المراد من مرجعه أمر عرفي لا يتوقّفون فيه، فإذا علمنا المراد من الضمير وأنّه الخاصّ فبهذه القاعدة يفهم العرف كون المراد من العموم هو الخصوص في الاستعمال، ويقدّم هذا الظهور على أصالة العموم. وحينئذ فحيث يدور الأمر بين الاستخدام والتخصيص يتقدّم أصالة عدم الاستخدام المراد بها أصالة اتّحاد المراد من الضمير ومرجعه الذي هو أمر عرفي يقدّم عندهم على أصالة العموم والإطلاق والحقيقة وغيرها، هذا كلّه في الكبرى الكلّية.

وأمّا الآية المباركة فليست من صغريات المسألة؛ لأنّ الضمير لم يُرد به ما يغاير العموم، بل المراد به نفس العموم السابق، وعدم جواز رجوع أزواج غير الرجعيّات خارج بالدليل المخصّص الرافع للإرادة الجدّية دون الاستعماليّة، فافهم.

في تخصيص العموم بمفهوم الموافقة والمخالفة

ذكر في الكفاية اتّفاقهم على جواز تخصيص العامّ بمفهوم الموافقة، واختلافهم في مفهوم المخالفة على قولين، وأنّهم استدلّوا لكلّ من القولين بما لا يخلو عن قصور. ثمّ ذكر هو أنّ العموم والمفهوم إن كانا بمقدّمات الحكمة فلا ريب في عدم حجّيتهما؛ لعدم إحراز عدم بيان المولى لصلاحية كلّ منهما أن يكون بياناً للآخر وإن كانا بالوضع فكذلك؛ لتعارضهما وتساقطهما لو لم يكن أحدهما أظهر فيرجع إلى الأُصول العمليّة هذا إذا كان المخصّص متّصلاً وإن كان منفصلاً فهو مجمل لو لم يكن أحدهما أظهر فيكون قرينة التصرّف في الآخر[1].

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

ولا يخفى أنّ ما ذكره متين من حيث الكبرى الكليّة إلّا أنّ الكلام في الصغريات، ومن هنا يقع الكلام تارة في مفهوم الموافقة، وأُخرى في مفهوم المخالفة.

أمّا مفهوم الموافقة فقسمان: أحدهما مفهوم الأولويّة، والآخر مفهوم المساواة.

أمّا مفهوم الأولويّة فقسمان:

أحدهما: ما يفهم من نفس ظهور الكلام عرفاً بحيث يفهم كلّ أحد أنّ الشيء الفلاني أولى في الحكم من المذكور في المنطوق مثل ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[1] فإنّ كلّ من يسمع هذا اللفظ وترجمته يحكم بتحريم الضرب والشتم بالأولويّة المستفادة من نفس هذا الخطاب.

الثاني: ما إذا كانت الأولويّة من المدركات العقليّة القطعيّة مثل تحريم سبّ نبيّنا صلى الله عليه وآله من تحريم سبّ الأئمّة عليهم السلام فإنّ العقل يقطع بأنّ تحريم سبّهم عليهم السلام إنّما هو من جهة احترامهم المقتضي بالأولويّة تحريم سبّ النبيّ؛ لأنّ المقتضي لاحترامه أقوى. وهذا حيث تحرز الأولويّة بنحو القطع واضح، وإن لم يقطع بها فهو الاستحسان وليس من طريقتنا العمل به، نعم هو طريقة العامّة فإنّ ديننا لا يدرك بعقول الرجال.

وأمّا مفهوم المساواة فقسمان:

أحدهما: ما نصّ فيه على علّة الحكم، وهل يفرق فيه بين ما كان وسطاً في ثبوت الحكم وهو التعليل الذي يكون كافلاً بتشكيل صغرى وكبرى كلّية وانطباق المورد الذي هو صغرى تلك الكبرى الكلّية مثل لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، وبين ما لم يكن كافلاً بذلك مثل لا تشرب الخمر لإسكاره أم لا يفرق بينهما؟ ذهب الميرزا النائيني إلى الأوّل فعمّم الحكم إلى جميع موارد العلة في الأوّل دون الثاني

---

(١) الإسراء: ٢٣.

فزعم أنّه حكمة الجعل ولا يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً، ومن هنا لم يسرِ حكم كثير الشكّ لغير الوضوء والصلاة؛ لأنّ مورد الروايات هو ذلك فقط[1].

والظاهر أنّ الإنصاف عدم الفرق بين المثالين؛ لأنّ العرف يفهم منهما كون العلّة مداراً للحكم وجوداً وعدماً ولا يرى تفاوتاً أصلاً. نعم في بعض الموارد لا يفهم العرف ذلك مثل قوله: «ناولني تلك الرمّانة لكبرها» فإنّه لا يفهم رغبة الشخص في كلّ ما هو أكبر، ولهذا لو عبّر بقوله: «لأنّها أكبر» كان الحكم كذلك أيضاً، فلا يفرق بين المثالين أصلاً.

الثاني من قسمي مفهوم المساواة: ما قطع فيه بمناط الحكم، وهذا نادر التحقّق إذ المناط قلّما يقطع به، فإذا لم يقطع به كان من أظهر أنحاء القياس وهو تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، وليس من مذهبنا القياس. فإذا تحقّقت هذه الأقسام يقع الكلام في أنّ أيّاً منها يقدم على العموم.

وربّما يقال بأنّ المفهوم غير قابل لأن يتصرّف فيه؛ لأنّه لازم عقلي للمنطوق. فالتصرّف فيه مع بقاء المنطوق على حاله غير ممكن، ومع التصرّف في المنطوق وإن كان ممكناً إلّا أنّ التصرّف في المنطوق حينئذ أيضاً غير ممكن لعدم المعارضة مع المنطوق، فهو رفع لليد عن الدليل الشرعي من غير معارض له فلابدّ من التصرّف بالعموم لإمكانه. ولا يفرق في ذلك بين كون المفهوم أخصّ مطلقاً أو من وجه أو غير ذلك، لسراية المانع في الجميع.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ المفهوم حيث يستفاد من المنطوق يكون لازماً له نظير زوجيّة الأربعة فنفيه، ـ يعني المفهوم ـ نفي للمنطوق كما أنّ نفي الزوجيّة مستلزم لنفي الأربعة قطعاً، وعلى هذا بني القياس الاستثنائي في المنطق، وحينئذ فمعارض المفهوم معارض للمنطوق نفسه. وحينئذ فالتصرّف في المفهوم مستقلاً وإن كان غير ممكن

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٨٠ ـ ٣٨١.

إلّا أنّ التصرّف فيه تبعاً للتصرّف في المنطوق ليس رفعاً لليد عن الدليل الشرعي من غير سبب؛ لأنّ المعارضة بين العموم والمنطوق محقّقة. وحينئذ فينبغي إعمال قواعد التعارض المقرّرة، ولا خصوصيّة للمقام تقتضي أن لا يكون من باب التعارض، فإنّ التصرّف في كلّ منهما ممكن فتجري قواعد المعارضة، هذا كلّه في مفهوم الموافقة.

وأمّا مفهوم المخالفة فهل يخصّص به العموم أم لا؟ فإن كان أخصّ قدّم على العموم قطعاً مثل قوله: إذا كان الماء قدر كرّ لا ينجسه شيء[1]، ففهومه أنّه إن لم يكن قدر كرّ ينجّسه شيء، وهذا المفهوم يعارضه قوله ﷺ: خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء إلّا ما غيّر طعمه أو ريحه[2] وفي بعض الروايات ذكر اللون أيضاً[3]. فبمقتضى هذا العموم ينبغي أن لا يحكم بتنجيس الماء القليل ما لم يتغيّر بالنجاسة، فإنّ الماء في العامّ وإن كان مطلقاً إلّا أنّ ذكره في مساق الامتنان وعدم تقييده يقتضي عمومه، ولكن لمّا كان المفهوم أخصّ ـ لأنّه في خصوص غير الكرّ ـ يقدّم على العموم للجمع العرفي، فإنّ العرف يقدّم الخاصّ بحسب ارتكازه من غير فرق بين أن يثبت العموم بالوضع أو بمقدّمات الحكمة ويكون المفهوم بالوضع أو بمقدّمات الحكمة أو بهما كما اخترناه؛ وذلك لأنّ العرف يرى الخاصّ قرينة على عدم إرادة العموم إرادة جدّية، والقرينة وإن كانت في غاية الضعف تقدّم على ظاهر الثاني وإن كان في أرقى مراتب القوّة كما قدّم الظهور في مثل «رأيت أسداً يرمي» في الرجل الشجاع مع أنّ ظهور «أسد» في الحيوان المفترس وضعي، والرمي ظاهر في رمي النبل من جهة الانصراف ومقدّمات الحكمة، لإمكان رمي التراب.

---

(١) الوسائل ١ : ١١٧ ـ ١١٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الأحاديث ١ و ٢ و ٦ وفيها : لم ينجّسه.

(٢) الوسائل ١ : ١٠١، الباب الأوّل من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

(٣) ورد في الرواية المتقدّمة ولم نعثر عليه في غيرها.

وبالجملة، فأخصّية المفهوم مقتضية لتقديمه على العموم لعدّ العرف له قرينة على إرادة خلاف الظاهر في العموم، وهذا بحسب الظاهر واضح، ومن هنا عمل المشهور بذلك في الفتاوى الفقهيّة فحكموا بتنجيس الماء إذا كان قليلاً بمجرّد الملاقاة وقدّموا المفهوم لأخصيّته في موارد كثيرة في الفقه جدّاً وهو من المسلّمات عندهم من غير فرق بين كون المفهوم متّصلاً بما له العموم أم منفصلاً عنه. غاية الأمر أنّه إن كان من قبيل المتّصل منع عن انعقاد الظهور وفي المنفصل يمنع عن حجّيته؛ لأنّ المفهوم يتقدّم عليه بدليل حجّيته. هذا إذا كان تقدّمه عليه من جهة دليل الحجّية فيكون مخصّصاً لذلك العموم؛ لأنّ العرف يرى الخاصّ قرينة على عدم إرادة ظهور العامّ إرادة جدّية.

وأولى من هذه الصورة بالتقدّم ما إذا كان المفهوم حاكماً على العموم وموجباً لخروج هذا الفرد عن كونه فرداً لذلك العامّ، كما في مفهوم آية النبأ فإنّ مفهومها بناءً على ثبوت المفهوم لها يعارض عموم التعليل في ذيلها وهو قوله: ﴿**أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾[1] فإنّ خبر العادل لا يفيد اليقين، بل إنّما يفيد الظنّ. فبمقتضى عموم الآيات المانعة عن اتّباع الظن[2] وبمقتضى عموم التعليل في ذيل الآية لا يجوز التعويل على خبر العادل كالفاسق أيضاً، ولكنّ المفهوم على تقدير القول به يكون حاكماً على هذه العمومات وموجباً لخروجه عن كونه ظنّاً، بل يكون علماً تعبّديّاً، وكذا تكون الإصابة به إصابة بحجّة لا بجهالة، فحينئذ بمقتضى حكومته خروجه موضوعاً عن العمومات وعن عموم التعليل أيضاً فإنّ عموم التعليل قضيّة حقيقيّة لا تحقّق لها موضوعاً، بل إنّما هي حكم على تقدير تحقّق موضوعه.

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) مثل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾. الإسراء: ٣٦، ومثل: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾. يونس: ٣٦.

ومن هنا ظهر أنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري: من كون المفهوم حاكماً على العمومات المانعة عن اتّباع الظنّ دون عموم التعليل المذكور في الآية لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة[١] لا يخلو عن تأمّل.

هذا كلّه إذا كان المفهوم أخصّ، أمّا إذا كان بين المفهوم والعموم عموم من وجه كما في مثل أخبار الجاري وأخبار عدم انفعال الكرّ فإنّ قوله عليه السلام: ماء النهر يطهّر بعضه بعضاً[٢] وغيرها[٣] بعمومه وإطلاقه يقتضي طهارة الماء الجاري مطلقاً قليلاً كان أم كثيراً، ومقتضى مفهوم: إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء[٤]، نجاسة القليل بملاقاة النجاسة وإن كان جارياً، ففي الجاري القليل يقع التعارض، فإن كان أحدهما كالعموم بالوضع والمفهوم بمقدّمات الحكمة قدّم العموم قطعاً، لكونه أقوى. وإن كان العموم بمقدّمات الحكمة كما في المثال المزبور فلابدّ من الرجوع إلى المرجّحات الموجودة، وهي في المقام لأخبار الجاري؛ لأنّه لو قدّم أدلّة الانفعال خرج عنوان الجاري عن كونه عنواناً إلى اللغويّة. ومع انتفاء المرجّحات يرجع إلى عموم أعلى بعد تساقطهما في مورد الاجتماع، ومع عدم عموم أعلى يرجع إلى الأُصول العمليّة حينئذ. وبالجملة يكون من صغريات تعارض العموم من وجه.

في تعقّب العمومات بالاستثناء

إذا تعقّب الاستثناء عمومات متعدّدة مثل قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً**

---

(١) انظر مطارح الأنظار ٢: ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢) الوسائل ١: ١١٢، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧ وفيه: ماء الحمام كماء النهر...

(٣) انظر الوسائل ١: ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق.

(٤) الوسائل ١: ١١٧ ـ ١١٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الأحاديث ١ و ٢ و ٦.

﴿أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾[١] فهل يرجع الاستثناء إلى خصوص الأخيرة فيرتفع الفسق فقط بالتوبة، أو يرجع إلى الجميع فيسقط الحدّ وتقبل شهادته وينتفي فسقه بالتوبة؟ قيل بالأوّل كما عن جماعة[٢] وبالثاني عن آخرين[٣] وصاحب الكفاية ذهب إلى تخصيص الأخير للقطع به وإجمال بقيّة العمومات لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة[٤]، وهناك تفصيل للميرزا النائيني ﷺ يأتي الكلام فيه[٥].

والظاهر: أنّ تخصيص الأخير من العمومات مسلّم إلّا أنّ الكلام في اختصاصه به وعدمه؛ إذ لا قائل بحسب الظاهر بتخصيص غير الأخيرة دونها؛ لأنّه ليس على طبق المتفاهمات العرفيّة أصلاً.

ولا يخفى أنّ العنوان وإن خصّ بخصوص الاستثناء إلّا أنّ البحث جارٍ في جميع القيود المتعقّبة بالعمومات، من الوصف والظرف والجارّ والمجرور وغيرها.

والصحيح في أصل المسألة هو ما ذهب إليه الميرزا النائيني ﷺ من التفصيل وملخّصه: أنّ تعدّد الجمل إمّا من جهة تعدّد الموضوع، أو من جهة تعدّد المحمول، أو من جهة تعدّد الطرفين معاً. فإن كان من جهة تعدّد المحمول مع وحدة الموضوع فإمّا أن يكرّر الموضوع المذكور ثانياً أو لا يكرّر، فإن لم يكرّر الموضوع كما إذا ورد «أكرم العلماء وأضفهم وسلّم عليهم إلّا الفسّاق» فالظاهر رجوع الاستثناء إلى

---

(١) النور: ٤ ـ ٥.

(٢) نسبه في عدّة الأُصول إلى الكرخي وأكثر أصحاب أبي حنيفة وراجع المختصر وشرحه للعضدي: ٢٦٠ ـ ٢٦١ أيضاً.

(٣) نسبه في عدّة الأُصول ١: ٣٢٠ ـ ٣٢١ إلى الشافعي وأصحابه وقوّاه.

(٤) كفاية الأُصول: ٢٧٣.

(٥) أجود التقريرات ٢: ٣٧٥ ـ ٣٧٧.

الجميع، ووجه ذلك الظهور العرفي، فإنّ الظاهر أنّ المتكلّم إنّما يريد أن يذكر حكماً واحداً بوجوب مجموع هذه الأُمور الثلاثة من الإكرام والضيافة والسلام، وحيث لا جامع لهذه الأُمور في اللغة فهو من باب قصور التعبير ذكرها متعاطفة، وإلّا فلو كان ثمّة جامع بينها لذكره واستغنى عنها، فكأنّه ليس في الكلام إلّا حكم واحد ليس إلّا، وحينئذ فالاستثناء راجع إلى الموضوع الواحد المحكوم عليه بالحكم الواحد الذي من جهة قصور اللفظ ذكر فيه هذه الأُمور الثلاثة.

وإذا كرّر الموضوع كما إذا قيل: أكرم العلماء وأضفهم وسلّم عليهم وقلّد العلماء إلّا الفسّاق، فلابدّ من رجوع الاستثناء إلى الحكم الذي كرّر فيه الموضوع وما بعده من الأحكام إن كان ثمّ حكم آخر، والوجه في ذلك أنّ تكرار الموضوع مع التمكّن من الإتيان به ضميراً لابدّ أن يكون من جهة نكتة، وهي فصل هذا الموضوع عمّا قبله من جهة هذا الحكم الخاصّ؛ إذ لو لم يرد الفصل لذكره ضميراً ليتّحد السياق، فالعدول تغيير للسياق وهو لنكتة وليست إلّا الفصل. والآية المباركة من هذا القبيل؛ لأنّه كرّر الموضوع بقوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ فظهوره في اختصاص الاستثناء بخصوص الحكم بالفسق دون ما قبله فافهم. وهذا الكلام دعوى ظهور للجملة في ذلك. ولو تنزّلنا عن دعوى الظهور فلا أقلّ من إجماله فيرجع إلى أصالة العموم. هذا كلّه حيث يكون الموضوع واحداً والمحمول متعدّداً.

ولو انعكس الأمر ـ بأن كان الموضوع متعدّداً والمحمول واحداً ـ فعين الكلام المتقدّم: من أنّ المحمول الواحد:

تارة لا يتكرّر مثل قولنا: «أكرم العلماء والأُدباء والشعراء إلّا الفسّاق منهم» فهو راجع إلى الجميع؛ لأنّه بمنزلة قوله: أكرم هذه الطوائف الثلاثة إلّا الفسّاق منهم، ولا ريب في رجوعه إلى الجميع حينئذ.

وأُخرى يتكرّر مثل قولنا: «أكرم العلماء والأُدباء والشعراء وأكرم الأُمراء إلّا الفسّاق» فكأنّه قطع الكلام بتكرار المحمول عمّا قبله، فيأخذ الاستثناء محلّه من الكلام فيرجع إلى خصوص ما بعد المحمول المتكرر من العمومات. ولو تكرّر الموضوع والمحمول في كلّ جملة فلا ريب باختصاص الاستثناء بالأخيرة ويرجع فيما عداها إلى أصالة العموم.

ودعوى: احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة، إن أُريد به مجرّد احتمال جعله قرينة وإن لم يكن اعتماد العرف عليه في محاوراتهم فلا يرفع الظهور، وإن أُريد به المورد الذي يشكّ في تعويل العرف عليه بحيث نحتمل أن يعوّل العرف على إرادة الرجوع إلى الجميع على تلك القرينة، ونحتمل أن لا يعوّل عليه، فهذا المورد وإن كان رافعاً للظهور إلّا أنّ المقام ليس من هذا القبيل؛ لأنّا لا نحتمل أن يعوّل العرف على ذكر الاستثناء بعد الجملة المتكرّر فيها المحمول ويريد به الرجوع إلى الجميع[1].

وربّما يقال: إنّ الأمر دائر بين رفع اليد عن عموم العمومات السابقة وبين رفع اليد عن عموم المستثنى، وذلك إنّ قولنا: «إلّا الفسّاق منهم» عامّ أيضاً، فإن أرجعناه إلى خصوص الأخيرة فقد رفعنا اليد عن عمومه، وإن أرجعناه إلى الجميع فقد رفعنا اليد عن عموم العامّ السابق في صدر الكلام.

ولا يخفى ما في هذا الكلام، فإنّ الفسّاق عمومه وخصوصه بحسب الحكم الذي يتوجّه إليه وهو الحكم الأخير في مثل قولنا: أكرم العلماء وأضف الأُدباء إلّا الفسّاق، فعموم الفسّاق بلحاظ حكمه فإذا ورد «لا تضف زيداً الأديب» كان مخصّصاً له، وحينئذ فهو ضيق بحسب الحكم المتوجّه إليه ولا عموم له بلحاظ جميع الأحكام حتّى أنّ إرجاعه إلى خصوص الأخيرة تخصيص له بل هو ضيق من ذاته بحسب الفهم العرفي.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٧٥ ـ ٣٧٧.

في تخصيص الكتاب بخبر الواحد

والمناسب ذكرها في مباحث حجّية خبر الواحد، ولكنّه بمناسبة العموم والخصوص حرّرت هنا. (ولا مخالف من أصحابنا في جواز التخصيص، نعم خالف في المسألة بعض العامّة فذهب أبان بن عيسى إلى عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد إذا كان العامّ الكتابي غير مخصّص بقطعي، أمّا إذا كان مخصّصاً بقطعي فيجوز تخصيصه بالخبر الواحد[١]، وذهب بعضهم إلى جواز تخصيصه بالخبر الواحد إذا كان مخصّصاً بدليل منفصل قطعي دون المتّصل ودون ما لم يخصّص[٢] وتوقّف الباقلاني في المسألة[٣])[٤].

والكلام في جواز التخصيص وعدمه في مرحلتين: إحداهما في وجود المقتضي وعدمه، والأُخرى من ناحية المانع وعدمه.

أمّا الكلام في ناحية المقتضي فقد يقال بأنّ الدليل الدالّ على حجّية الخبر الواحد قاصر عن جعل الحجّية له حتّى في قبال العموم الكتابي؛ لأنّ الدليل هو الإجماع والسيرة ولم يتحقّقا في العمل به في قبال العمومات الكتابيّة، فمقتضى العمل به قاصر في المقام.

والجواب أوّلاً: أنّ دليل الحجّية ليس هو الإجماع والسيرة، بل بناء العقلاء على العمل بالخبر الواحد الموثّق أو الصحيح، وهذا متحقّق حتّى في قبال العمومات الكتابيّة، ولم يردع عنه الشارع في زمن النبيّ ﷺ أو أحد الأئمّة عليهم السلام فالإمضاء لبناء العقلاء متحقّق أيضاً. وثانياً: أن الإجماع والسيرة عامّان حتّى فيما كان في قبال

---

(١) الإحكام للآمدي ٢ : ٣٤٧، والمختصر وشرحه للعضدي : ٣٧٣.

(٢) وهو الكرخي كما في الإحكام ٢ : ٣٤٧، والمختصر وشرحه للعضدي : ٣٧٣.

(٣) الإحكام ٢ : ٣٤٧، والمختصر وشرحه للعضدي : ٣٧٣.

(٤) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

العمومات الكتابيّة فإنّ من يرجع إلى الخصوصات في قبال ما كان من عـمومات الكتاب في زمن الأئمّة يذعن بذلك.

ودعوى: كونه للقرينة القطعيّة، كما ترى.

وأمّا الكلام في ناحية المانع بعد إحراز المقتضي فقد ذكر أمران:

أحدهما: أنّ الكتاب قطعي السند والخبر الواحد مظنونه، فكيف يرفع اليد عن المقطوع بالمظنون؟

والجواب: أنّ التخصيص للكتاب إنّما هو في الدلالة وهي ظنّية فهو رفع يد عن ظنّي بظنّي، وإن شئت قلت: إنّه رفع يد عن قطعي بقطعي، بتقريب أنّ خبر الواحد بعد فرض حجّيته وشمولها للمقام يكون قطعي الحجّية فقد رفعنا اليد عمّا هو قطعي الحجّية وهو الكتاب بما هو قطعي الحجّية وهو الخبر الواحد، فافهم.

توضيحه: أنّ العموم في نفسه وإن كان شموله للمورد ظنّياً مثلاً قـوله تـعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[1] شموله للربا بين الوالد وولده ظنّي إلّا أنّ أصالة العـموم جـعلت شموله لكلّ فرد من أفراده حجّة لولا المخصّص، فهو حجّة قطعيّة مع قطع النظر عن المخصّص بحيث لو استند المجتهد إليه في مقام الفتيا لكان معذوراً ومفتياً بحجّة قطعيّة. وكذا الخاصّ في نفسه مثل قوله: لا بأس بالربا بين الوالد وولده[2] فإنّه مع قطع النظر عن العموم حجّة قطعيّة أيضاً بعد فرض شمول دليل الحجيّة له. فآية النبأ مثلاً قـد جعلت الخبر الواحد حجّة قطعيّة أيضاً بحيث لو استند إليه المفتي لكان مستنداً إلى حجّة قطعيّة، وحيث لابدّ من رفع اليد عن إحدى الحجّتين لاستحالة جعل حجّتين متناقضتين في مورد واحد فلو رفع اليد بحجّية الخبر الواحد عـن عـموم العـامّ لم

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) الوسائل ١٢: ٤٣٦، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث الأوّل، وفيه: ليس بـين الرجـل وولده ربا.

يتحقّق حينئذ شكّ في كون المراد منه الخصوص. وبعبارة أُخرى أنّ الشكّ في التخصيص مستند إلى الشكّ في صدور الخاصّ وعدمه، فإذا تعبّدنا الشارع بصدور الخاصّ فلا شكّ حينئذ في تخصيص العموم، فالتعبّد بالصدور حاكم على العموم ورافع للشكّ في التخصيص، وهذا بخلاف ما إذا قدّمنا العموم فهو بالملازمة ينفي الصدور لا بالحكومة.

وبالجملة: يكون المقام من قبيل العامّ والخاصّ القطعيّين، فإنّ الخاصّ قرينة على عدم العموم، فهو مقدّم عليه تقدّم القرينة على ذيها.

وربّما يقال: إنّ الخبر الواحد لابدّ أن يكون حجّة ومخصّصاً للكتاب وإلّا للغت أدلّة حجّية أخبار الآحاد؛ ضرورة ندرة خبر لم يكن مخالفاً لعامّ كتابي. وحينئذ فلو قلنا بعدم الحجّية فيه لكانت أدلّة الحجيّة محمولة على الموارد النادرة.

أقول: لا يخفى أنّ هذه الدعوى لا يمكن المساعدة عليها؛ إذ ليس في الكتاب عموم يستفاد منه حلّية جميع الأشياء لتكون الأخبار المبيّنة لحرمة جملة ممّا لم يذكر في الكتاب مخصّصة له، وكذا ليس في الكتاب دليل عامّ يدلّ على طهارة الأشياء ليكون الخبر الواحد الدالّ على نجاسة البول أو غيره مخصّصاً، وكذا أدلّة أجزاء العبادات أو شرائطها فلا إطلاق لينفي الجزئيّة أو الشرطيّة؛ لأنّها مجملة في مقام التشريع فلا إطلاق فيها، وكذا أحكام الأموات مثلاً وغيرها من أبواب الفقه.

الثاني ممّا ذكر مانعاً عن حجّية خبر الواحد: الأخبار المتواترة معنى مثل قولهم عليهم السلام: ما خالف قول ربّنا زخرف[1] أو باطل[2] أو لم نقله[3] أو اضرب به

---

(١) الوسائل ١٨: ٧٨ ـ ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢ و ١٤.

(٢) البحار ٢٢: ٤٨٧، ذيل الحديث ٣١.

(٣) الوسائل ١٨: ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

عرض الجدار[١] فهي شاملة للمخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق. ودعوى: عدم كونها مخالفة، فاسدة.

والجواب: أنّ المخالفة بنحو العموم والخصوص ليست مرادة منها، للقطع بصدور خبر واحد مخالف. والالتزام بكون ذلك المقطوع مخصّصاً لهذه العمومات كما ترى، فإنّ لسانها آبٍ عن التخصيص قطعاً، كما هو واضح لذي الذوق السليم. ويؤيّد ما ذكرنا أنّ موافقة الكتاب جعلت مرجّحة عند تعارض الأخبار في الرتبة الثالثة فقدّم أوّلاً ما يقوله أعدلهما ثمّ المشهور ثمّ موافقة الكتاب[٢]، فهو يعطي أنّ المشهور وكذا قول الأعدل يقدّم وإن كان مخالفاً كما هو واضح، فهذا يعطي أنّ المخالفة لا تضرّ.

المانع الثالث من حجّية خبر الواحد المخصّص للكتاب: أنّه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز النسخ؛ لأنّه تخصيص في الأزمان فهو نوع من أنواع التخصيص، والتالي باطل إجماعاً فالمقدّم مثله.

والجواب: أنّ الملازمة إن كانت في إمكان التعبّد بخبر الواحد الناسخ فمسلّمة، فلو قامت الأدلّة على جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد لالتزمنا به. وإن كانت الملازمة المدّعاة في الوقوع فقط فهي ممنوعة، فإنّ الإجماع من كافّة المسلمين قائم على أنّ نسخ الكتاب لم يقع، والسرّ في عدم وقوعه بخبر الواحد أنّ النسخ بعد النبيّ لم يتحقّق قطعاً وإن أمكن إلّا أنّه لم يقع، وفي زمن النبيّ ﷺ لو كان الكتاب قد نسخ بقول رسول الله ﷺ لنقل متواتراً. فنقله بخبر الواحد قرينة كذبه؛ إذ الدواعي حينئذ متوفّرة لنقله، لعدم تحقّق الاختلاف والافتراق إلّا بعده ﷺ.

---

(١) تهذيب الأحكام ٧: ٢٧٥، ذيل الحديث ١١٦٩.

(٢) الوسائل ١٨: ٧٥ ـ ٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل، المعروف بمقبولة عمر بن حنظلة.

في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

إذا ورد عامّ وخاصّ فإمّا أن يقترنا ولا ريب في التخصيص حينئذ، وإمّا أن يتقدّم العامّ ويتأخّر الخاصّ أو يتقدّم الخاصّ ويتأخّر العامّ، وفي كلّ منهما إمّا أن يكون المتأخّر وارداً قبل حضور وقت العمل بالتقدّم أو بعده، وقد ذكر الميرزا النائيني ﷺ أن جميع هذه الصور يتقدّم فيها التخصيص، وحينئذ فلا مورد يتردّد بين النسخ والتخصيص ليتكلّم في حكمه؛ إذ جميع الصور المحتملة لا تخلو عن الحكم بالتخصيص، فلا مجال للنسخ أصلاً[1] ولابدّ من التكلّم في هذه الصور الأربعة المذكورة ليتّضح الحال فنقول:

أمّا الصورة الأُولى: وهي صورة ورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعامّ فالظاهر أنّه لابدّ أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ، ويستحيل فيه النسخ؛ إذ المراد بالنسخ نسخ الحكم الحقيقي، والنسخ للحكم إنّما يكون بعد حضور وقت العمل بالعامّ بالإضافة إلى ذلك الفرد. فإذا فرض أنّ ذلك الفرد لم يحضر وقت عمله فما فائدة جعل الحكم له؟ إذ جعل الحكم لابدّ أن يكون لمصلحة، ومثل هذا الحكم لا يمكن أن يجعل ثمّ ينسخ من قبل العالم بالغيب. نعم يمكن من الجاهل إذا تخيّل أنّ في هذا الجعل مصلحة ثمّ انكشف له أن لا مصلحة، أمّا محلّ كلامنا وهو العليم بكلّ شيء فلا يمكن في حقّه ذلك إلّا بعد حضور وقت العمل به ولو دفعة واحدة لتكون المصلحة التي جعل الحكم من أجلها منوطة بتلك الدفعة ثمّ تنتفي فنسخ الحكم دواماً، لانعدام مصلحته.

وللميرزا النائيني ﷺ[2] في المقام كلام أثبت به إمكان النسخ في بعض فروض هذه الصورة وإن اختار عدم الوقوع إلّا أنّه ادّعى الإمكان في قبال الاستحالة، فإنّه قسم

---

(١) أجود التقريرات ٢ : ٣٩٣.

(٢) انظر أجود التقريرات ٢ : ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

القضيّة إلى خارجيّة وحقيقيّة، والحقيقيّة إلى مؤقّتة مثل وجوب الصلاة والصيام، ومطلقة وهي مثل حرمة الخمر والغيبة، وقد زعم ﷺ أنّ النسخ بمعنى انتهاء أمد الحكم ممكن في القضايا الحقيقيّة المجعولة على الأفراد المقدّر وجودها؛ لأنّها لا تحتاج إلى أكثر من فرض وجود الموضوع فقط، فيصحّ الجعل إذا فرض وجود الموضوع وإن لم يتحقّق. وقد ذكر أنّ جعل الحكم مع العلم بانتفاء موضوعه وشرطه أيضاً ممكن، وقد ذكرنا في ذلك المبحث أنّ جعل الحكم مع العلم بانتفاء موضوعه وشرطه إذا كان الانتفاء مستنداً إلى ذلك الجعل فهو ممكن، بل هو مؤدّى الحكمة كما في مثل القصاص، فإنّ جعل القصاص يصحّ وإن لم يوجد قاتل في العالم كلّه ولن يوجد إذا كان عدم تحقّقه مستنداً إلى قوله: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾[1] فإنّ هذا الجعل أثمر هذه الثمرة المهمّة، وهذا لا يفرق فيه بين القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة.

وأمّا إذا لم يعلم بتحقّق الموضوع لا من جهة هذا الجعل فلا يصحّ الجعل كأن يقول: «من صعد إلى السماء الرابعة لا يجب عليه الصلاة، أو يجب عليه التصدّق» فإنّ مثل هذا الجعل لا يصدر من الحكيم، بل يحكم على من جعله بالجنون، وكذا الكلام في المقام فإنّ جعل الحكم ـ ولو بنحو القضيّة الحقيقيّة ـ إذا كان ينسخ قبل حضور وقت العمل فأيّ فائدة في هذا الجعل من الحكيم؟ فالإنصاف أنّ الحقّ مع المشهور القائلين باستحالة النسخ وبالتعيّن للتخصيص، فافهم.

وأمّا الصورة الثانية: وهي صورة ما إذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ بالنسبة إلى مورد الخاصّ فمقتضى ما ذكروا من استحالة تأخير البيان عن وقت الحاجة تعيّن النسخ حينئذ.

وحيث إنّ الخصوصات الواردة في شريعتنا المقدّسة قد صدرت في أيّام الصادقين عليهما السلام وبينها وبين عمومات الكتاب والسنّة زمان ليس بالقليل فقد يكون

---

(١) المائدة: ٤٥.

مئة سنة وقد يكون أكثر وحضور وقت العمل بالعموم بالنسبة إلى مورد الخاصّ قد حضر أكثر من مرّة قطعاً، أشكل عليهم الأمر من جهة أنّ التخصيص يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح وإن جاز التأخير عن وقت الخطاب على الظاهر. والالتزام بالنسخ إمّا غير جائز أصلاً بعد النبيّ ﷺ، أو أنّه وإن أمكن بأن يكون الحكم مؤقّتاً فيوعز النبيّ ﷺ إلى وصيّه أمد الحكم ثمّ وصيّه يوعز إلى وصيّه وهكذا إلّا أنّه لم يقع، أو أنّه يقتضي كون جميع الأحكام منسوخة وهو ممنوع قطعاً فقد وقعوا في حيص وبيص؛ إذ إنّ الالتزام بالتخصيص مع حضور وقت العمل غير ممكن، وبالنسخ لجميع العمومات المخصصة في زمن الصادقين عليهما السلام أيضاً غير ممكن.

ومن هنا التجأ الشيخ الأنصاري[1] وتبعه صاحب الكفاية[2] قدس سرّهما إلى كون العمومات الواردة في الكتاب والسنّة النبويّة عمومات ظاهريّة وإنّ ورود المخصّص نسخ للحكم الظاهري وبيان للمراد الجدّي، والحكم الواقعي هو الذي لا ينسخ.

أقول: قد تقدّم في بعض المباحث المتقدّمة أنّ التخصيص للعامّ لا يقتضي مجازيّته وأنّه إنّما يكشف عن تخالف الإرادة الجدّية مع الإرادة الاستعماليّة، وأنّ اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي، والتخصيص إنّما اقتضى عدم تطابق الإرادة الاستعماليّة مع الإرادة الجدّية، وحينئذ فما ذكره هو عين التخصيص وهو عين تأخير البيان عن وقت الحاجة، فما زعموه رافعاً لقبح تأخير البيان لم يتّضح رفعه للقبح.

فالأولى أن يقال: إنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة قبح في نفسه، بمعنى أنّه باعتبار كونه على خلاف التعهّد الصادر من واضع الألفاظ فهو نظير خلف الوعد فقبحه ليس لازماً لا ينفكّ كقبح الظلم مثلاً، بل قبحه في نفسه، فإذا انضمّ إليه ما

---

(١) راجع مطارح الأنظار ٢: ٢٣٢، وانظر فرائد الأُصول ٤: ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٧٨.

يرفع قبحه ارتفع قبحه، نظير الكذب القبيح في نفسه فإذا انضمّ إليه ما يرفع قبحه كإنجاء مؤمن أو دفع ضرر جاز وارتفع قبحه. وحينئذ فتأخير البيان عن وقت الحاجة وإن كان في نفسه قبيحاً إلّا أنّ قبحه يرتفع بالمصالح المترتّبة عليه من تقيّة أو غيرها من المصالح أو يكون إظهار العموم بنفسه ذا مصلحة مثلاً، بل يظهر من بعض الأخبار أنّ بعض الأحكام لم تبلغ حتّى يظهر الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف فيظهرها[1].

وبالجملة، فقد ظهر أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس قبيحاً مطلقاً فنلتزم بالتخصيص وإن استلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ويكون التأخير لمصلحة، مضافاً إلى أنّ إيراد قبح تأخير البيان إنّما هو حيث يكون عموم سابق يقتضي الترخيص ثمّ خاصّ يقتضي التكليف والإلزام فيكون قد ترك ما فيه مصلحة ملزمة وهو الواجب، وإلّا فلو عكس الأمر لكان فاعلاً لجائز ولا قبح فيه أصلاً.

وبالجملة، فالالتزام بالتخصيص في المقام ممكن كما أنّ النسخ في نفسه أيضاً ممكن، ولكن لسان الدليل لا يساعد عليه، فإنّ الخاصّ الوارد بعد حضور وقت العمل بالعامّ بالإضافة إلى الخاصّ ليس دالّاً على أنّ الحكم من الآن على طبق الخاصّ، وإنّما يبيّن أنّ الحكم من أوّل الأمر هو هكذا، وحينئذ فظهوره في التخصيص مانع عن احتمال النسخ، فافهم.

وأمّا **الصورة الثالثة** : وهي ما إذا تقدّم الخاصّ زماناً وتأخّر العامّ إلّا أنّه ورد قبل حضور وقت العمل بالخاصّ كأن ورد «لا تكرم زيداً العالم» ثمّ ورد «أكرم جميع العلماء» مع عدم حضور وقت العمل بالخاصّ فلا ريب في كونه مخصّصاً ومبيّناً للمراد من العامّ بالإرادة الجدّية، فإنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة إن كان مضرّاً فتقديمه على وقت الحاجة ليس بمضرّ، ولا يتصوّر النسخ في المقام لاستدعائه اللغو في جعل الحكم للخاصّ.

---

(١) راجع بحار الأنوار ٥٢ : ٣٠٩، الحديث ٢ و ٣٩ و ٧٣ و ٨٢ و ١١٤ و ١٦٢ وغيرها.

وأمّا الصورة الرابعة : وهي صورة تقدّم الخاصّ وتأخّر العامّ عن حضور وقت العمل بالخاصّ فهل يكون العامّ ناسخاً لحكم الخاصّ ليجب إكرام العلماء جميعاً حتّى زيداً من الآن أم يكون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً لحكم العامّ المتأخّر وبياناً لمقدار المراد الجدّي منه حتّى يجب إكرام ما عدا زيد من العلماء فيما يأتي؟ فالثمرة بين النسخ والتخصيص في هذا الفرض ظاهرة للعيان، فهل يتقدّم التخصيص على النسخ؟ كما اختاره صاحب الكفاية تبعاً لمشهور الأُصوليّين بدعوى : أنّ أكثريّة التخصيص وندرة النسخ اقتضت تقديم التخصيص على النسخ. توضيح ذلك : أنّ «لا تكرم زيداً» له إطلاق من حيث الأزمان إلى يوم القيامة و«لا تكرم العلماء» له عموم أفرادي يشمل زيداً والجمع بين كلا هذين الظهورين مستحيل، فلابدّ من رفع اليد عن أحدهما، إلّا أنّ كثرة التخصيص وندرة النسخ جعلت ظهور الخاصّ في الإطلاق الزماني أقوى من ظهور العامّ في العموم[1].

ولا يخفى ما في هذا الكلام، فإنّ الكثرة الخارجيّة لا تودع ظهوراً في الألفاظ خصوصاً وظهور العموم في العموم الأفرادي وضعي، وظهور المطلق بمقدّمات الحكمة فكيف تكون الكثرة محقّقة للظهور! نعم هي يفيد الظنّ بالتخصيص إلّا أنّه لا يغني عن الحقّ شيئاً، فالإنصاف أنّ القواعد تقتضي تقدّم النسخ.

وربما يقال : إنّ الخاصّ المتقدّم لا إطلاق فيه من حيث الأزمان؛ لأنّ القضيّة مسوقة لبيان الحكم وتوجّهه على موضوعه واستمرار الحكم يلزم أن يكون بعد جعله، والقضيّة إنّما تتكفّل أصل الجعل، والقول بعدم النسخ ليس مفاداً لها، وإنّما هو قضيّة استصحاب الحكم، ومعلوم أنّ الاستصحاب لا مجال له مع العموم اللفظي؛ لأنّ العموم اللفظي رافع للشكّ.

---

(١) كفاية الأُصول : ٢٧٧.

ولا يخفى أنّ هذا الكلام فيه ما فيه، فإنّ متعلّق الحكم مثلاً شامل للأفراد الدفعيّة قطعاً لعدم تقييده ببعضها فكذا الأفراد التدريجيّة أيضاً فإنّ استفادة استمرار الحكم من حيث الزمن ليس من نفس الحكم، وإنّما هو من عدم تقييد متعلّقه بزمان، فالإنصاف أنّ الإطلاق لا مانع منه، ومقتضى ذلك تقدّم العموم؛ لأنّ دلالته بالوضع على الإطلاق؛ لأنّ دلالته بمقدّمات الحكمة المنتفية بوجود البيان وهو العموم، إلّا أنّا مع ذلك كلّه نقول بتقدّم التخصيص على النسخ؛ لأنّ لسان هذه الأدلّة مثل العموم في المقام ليس إثبات الحكم على طبقه من الآن حتّى يحتمل النسخ، بل ظاهره أنّ هذا الحكم حكم الشريعة المقدّسة من أوّل الأمر تأخّر بيانه لمصلحة تقتضي ذلك.

وحينئذ فظاهر العموم أنّ الحكم بوجوب إكرام العلماء موجود من حين صدور «لا تكرم زيداً» بل قبلها وإنّما تأخّر تبليغه لمصلحة، وحينئذ فلابدّ من كون الخاصّ وإن تقدّم وتأخّر العامّ عن وقت العمل به مخصّصاً للعامّ وتقديم البيان لا ضرر فيه كما تقدّم، وحينئذ فيتعيّن للتخصيص[1] لكن لا من جهة تقدّم الإطلاق على العموم، بل من جهة عدم الجريان لأصالة العموم لوجود المخصّص، بل لو لم يكن ثمّة إطلاق أيضاً وقلنا باستمرار الحكم من حيث استصحاب عدم النسخ المسلّم عند الأُصوليّين والأخباريّين مع ذلك يتقدّم التخصيص؛ لأنّ أصالة العموم غير جارية في نفسها لا من جهة تقدّم ما هو أظهر عليها.

وبالجملة: فقد ظهر أنّ الحكم هو التخصيص في الصور الأربع فلا مورد يحتمل فيه النسخ ليتكلّم في مجهولي التاريخ؛ لأنّه لا يخرج عن هذه الصور، وقد عرفت أنّ الحكم في جميعها هو التخصيص ولا مجال للنسخ أصلاً، والحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) كذا في الأصل، والصواب: التخصيص.

في النسخ والبداء وإمكانهما واستحالتهما

[في النسخ] :

لا يخفى أنّ ما تقدّم من الكلام في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ وكذا هنا إنّما هو في النسخ للحكم الحقيقي الذي يكون فيه بعث وزجر وإرادة وكراهة في المتعلّق لا في مثل الأوامر الصوريّة الامتحانيّة، فإنّ الأوامر الصوريّة الامتحانيّة إنشاؤها فعل من أفعال المولى الاختياريّة ذو مصلحة في نفس إنشائه، فيمكن أن تكون المصلحة قائمة بنفس ذلك الإنشاء من دون أن يكون في المتعلّق مصلحة، بل قد يكون في المتعلّق مفسدة أيضاً، كما إذا أمره بقتل ابنه ليختبر انقياده لأوامره.

والأوامر الحقيقيّة أيضاً تارة: تكون مؤقّتة كما في صلاة الجمعة والجهاد المؤقّتين بحضور الإمام عليه السلام عندنا، ومثل هذا أيضاً ليس من محلّ الكلام، إذ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ليس من النسخ.

وأُخرى: تكون مهملة من حيث الاستمرار وعدمه، بل تكون مثبتة للحكم في الجملة كما إذا قال «أكرم العلماء» في الجملة ثمّ ورد بيان بعدم وجوب إكرامهم بعد خمس سنين، فإنّ هذا الدليل الثاني يكون مبيّناً لإجمال الأوّل من حيث الزمان ورافعاً إجماله، وهذا أيضاً خارج عن محلّ الكلام؛ إذ لا حكم حتّى ينسخه الحكم الثاني أصلاً.

وثالثة: يكون مطلقاً فيظهر منه[1] أنّ هذا الحكم دائم إلى آخر الزمن ثمّ يأتي دليل ثانٍ فيرفع هذا الحكم، وهذا هو محلّ الكلام في إمكان النسخ واستحالته. وقد ذهب اليهود إلى استحالته كالنصارى، وقد زعم اليهود أنّه لم يكن قبل موسى عليه السلام دين ولا نبيّ، بل إنّما كان الناس يعملون بعاداتهم العرفيّة فيما بينهم ثمّ جاء موسى بشريعته المقدّسة وأنّ شريعته هذه لن تنسخ إلى يوم القيامة. واقتفى أثرهم النصارى

---

(١) كذا في الأصل، والصواب: تكون مطلقة فيظهر منها.

فأحالوا النسخ أيضاً، وإن وقعوا في محذور النسخ باعتبار أنّ شريعة عيسى عليه السلام نسخت بعض أحكام شريعة موسى، وقد أجابوا بأجوبة تافهة لا يهمّنا التعرّض لها.

وقد استدلّوا جميعاً على استحالة النسخ بأنّه إن كان الحكم ذا مصلحة فلِمَ ينسخه وإلّا فلِمَ يجعله من أوّل الأمر، نعم هو ممكن بالنسبة إلى الجاهل بالواقع ونفس الأمر.

والإنصاف أنّ ما ذكر متين لو كان معنى النسخ رفع الحكم ثبوتاً، ولكنّه ليس كذلك، بل هو رفع له في مقام الإثبات، فإنّ هذا الدليل المعبّر عنه بالناسخ إنّما رفع دلالة الدليل الأوّل على استمرار الحكم لا أنّه رفع استمرار الحكم، بل الحكم قاصر من أوّل أمره عن شمول هذا الزمن، فهو نظير التخصيص في كونه رافعاً لدلالة الدليل ومبيّناً لإرادة المولى الجدّية وقصرها على بعض أفراد ذلك العامّ. فينبغي لليهود والنصارى الحكم باستحالة التخصيص والتقييد، وهذا ممّا لا يمكن أن يتفوّه به عاقل أصلاً، بل إنّ الحكم من أوّل أمره خاصّ إلّا أنّه أُبرز بمبرز عامّ لمصلحة مقتضية ثمّ بُيّن المراد قبل حضور وقت العمل أو بعده، وكذا الكلام في النسخ حرفاً بحرف. وهذا ممّا لا يمكن أن يشكّ في إمكانه بل وقوعه، وعليه فشريعة موسى قد نسخت بشريعة عيسى؛ لأنّ شريعة موسى كانت ظاهرة في الدوام والاستمرار لمصلحة مقتضية لإظهار ذلك ثمّ بيّن المراد الواقعي، وكذا شريعة عيسى عليه السلام بشريعة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله. فما ذكره الطرفان من استحالة النسخ بهذا المعنى ممّا لا يساعده البرهان.

في البداء

ويقع الكلام في مقامين: الأوّل في إمكانه واستحالته، الثاني في الإخبارات الصادرة عن الأنبياء والأئمّة عليهم السلام ممّا لم يتحقّق ما أخبروا به في الخارج.

أمّا الكلام في المقام الأوّل فقد شارك اليهود والنصارى في دعوى الاستحالة العامّة العمياء ونسبوا إلى علماء الشيعة قدّس سرّهم ما لا يليق بمكانتهم من أنّهم

ينسبون الجهل إلى الله وهم برآء من ذلك براءة الذئب من دم يوسف عليه السلام ولكنّها شنشنة أعرفها من أحزم. وقد ذكروا في باب الجبر في أفعال البشر الذي أصرّ عليه أبناء العامّة أنّ الله إمّا أن يعلم أنّ زيداً يشرب الخمر أو لا، لا سبيل إلى الثاني لاستلزامه الجهل، وإذا كان يعلم فلابدّ من وقوعه لئلّا يتخلّف المعلوم عن العلم.

وقد ذكرنا نحن في مبحث الجبر بأنّ علم الله تعالى لا يوجب جبر البشر على فعل شيء، بل هو نظير ارتسام الصور في المرآة معلول للوجود لا أنّه علّة لها، فعلمه لا يوجب صدور الفعل لا عن إرادة واختيار من العبد نفسه، بل لابدّ من تحقّقهما في الخارج عن إرادة واختيار؛ لأنّه تعلّق علم الله بهما كذلك، وحينئذ فتعلّق العلم وعدمه لا يوجب صدور الفعل. بل كما أنّ وجود المرآة لا يوجب صدور الفعل المرتسم بها في الخارج، بل هو يصدر في الخارج كانت مرآة أم لم تكن، كذلك علم الله تعالى. وهذا العلم كما أنّه متحقّق بالنسبة إلى أعمال البشر كذلك متحقّق بالنسبة إلى أفعاله نفسه تبارك وتعالى إلّا أنّ هذا العلم أيضاً لا يقتضي صدور أفعاله مقهوراً عليها، كما أنّ علم الإنسان بأنّه ينام في هذه الليلة لا يوجب أن يكون نومه قهريّاً عليه بحيث يخرج عن إرادته واختياره. والظاهر أنّ هذا واضح لا غبار ولا سترة عليه لمن تأمّل.

ثمّ إنّ المعلوم هو كلّ شيء حقيقي كان الخارج ظرفاً له نفسه فيشمل الملازمات أيضاً ولا يختصّ بما كان الخارج ظرفاً لوجوده بل يشمل الملازمات التي قد لا توجد لعدم وجود طرفيها ومثل حكمنا بإمكان وجود زيد فإن إمكانه كاستحالة اجتماع النقيضين أمر حقيقي يكون الخارج ظرفاً له.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الله تعالى له علم مكنون مخزون استأثر به فلا يطلع عليه أحد لا نبي مرسل ولا ملك مقرب؛ لأنّهم مهما بلغوا من الشرف لا يحيطون به علماً وأنّ شرفهم عليهم السلام إنّما هو بالنسبة إلى المخلوقات لا بالنسبة إلى الخالق تعالى وتقدّس كيف يحيطون به وهو خالقهم ومكوّنهم ولعلّه هو المسمّى بأُمّ الكتاب.

وله علم آخر محتوم وهو الذي أخبر به أنبياءه وأوصياءه وأنّه لا محالة كائن كما أخبر بأنّ أبا لهب من أهل النار بقوله: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ إلى آخره.

وله علم آخر يسمى بالقضاء والقدر وهذا أيضاً يخبر أنبياءه به إلّا أنّه معلّق على مشيئة فهم يطّلعون عليه معلّقاً على ذلك وهذا هو العلم بالملازمات فإنّ وقوعه معلّق على عدم مشيئة خلافه كما في القوانين المدنيّة النافذة لولا صدور مشيئة الملك بخلافها.

فالقسم الوسط من هذه الثلاثة لابدّ من وقوعه فإنّ الله لا يكذب أنبياءه عليهم السلام وأوصياءه لأدائه على انتصار أعدائه عليهم فلا يكون منشأ للبداء ولا يكون فيه البداء أيضاً، والقسم الأوّل هو الذي يكون منه البداء فإنّ الله بعلمه المكنون يعلم أنّه يشاء صدور هذا الشيء أم عدمه، والقسم الثالث هو الذي يكون فيه البداء فإن إخبار النبي صلى الله عليه وآله بموت زيد هذا اليوم مثلاً معلّق بأن لا يشاء الله خلافه ولكنّ الله يشاء خلافه أو لا يشاء فهذا أمر يجهله النبي صلى الله عليه وآله أو الوصي، ومن هنا ورد عن علي عليه السلام وعن الحسن عليه السلام والحسين عليه السلام وعلي بن الحسين عليه السلام ومحمد الباقر عليه السلام وجعفر الصادق عليه السلام أنّه لولا آية من كتاب الله لأخبرناكم بما هو كائن إلى يوم القيامة وقد سئلوا عن الآية فقالوا: هي قوله: ﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1][2].

وبالجملة، فهذا البداء معناه أنّ ما علمته الأئمة عليهم السلام وأخبرت بوقوعه إنّما هو معلّق على عدم مشيئته خلافه، وهذا المعنى من الأُمور المثبتة لقدرة الله ومشيئته واختياره وليس موجباً لنسبة الجهل إلى الله تعالى كما نسبه العامّة إلى علماء الإماميّة قدّس سرّهم، بل هو عين توحيد الله وإثبات علمه بما لا يحيط به بشر من مخلوقاته بالغاً ما بلغ.

---

(١) الرعد: ٣٩.

(٢) بحار الأنوار ٤: ٩٧، الحديث ٤ و ٥.

ومن هنا ورد في الأخبار أنّه ما عبد الله بمثل البداء[١]، وأنّه من المواثيق المأخوذة على الأنبياء[٢]، وأنّه محض الإيمان[٣] إلى غير ذلك[٤] فإنّه يثبت بهذا سلطان الله وقصور العبد وقدرة الله وعجز العبد فإنّه يقدر أن لا يشاء فلا يكون. وحينئذ فإخبار الأئمّة عليهم السلام إن كان قد ذكر فيه أنّه حتمي فهو حتمي، وإن كان مقيّداً بعدم المشيئة الإلهيّة لخلافه متّصلاً به مثلاً فيكون مقيّداً بعدمها التي يعلم الله بعلمه المخزون المكنون تحقّق مشيئته بالخلاف وعدمها. وكذا إن كان مطلقاً فهو معلّق على عدم المشيئة من الله بالخلاف. ومن هنا ورد أنّه إذا حدّثناكم بشيء فكان فقولوا صدق الله ورسوله، وإن لم يتحقّق فقولوا صدق الله ورسوله[٥] وذلك لأنّهم لم يكذبوا وإنّما أخبروا على تقدير عدم المشيئة المخالفة ولكن تحقّقت حينئذ المشيئة المخالفة، فلو تحقّق ما أخبروا به فرضاً كان خلفاً وكذباً. وقد وردت الأخبار عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام أنّه في ليلة القدر تنزل أخبار ما يكون فيها إلى حجّة ذلك العصر مع اشتراط المشيئة فيها أيضاً[٦].

والظاهر أنّ البداء بهذا المعنى إنّما يوجب إحاطة الله بجميع المكوّنات من المخلوقات والموجودات وأنّ الله قادر على أن يتكوّن الشيء وأن لا يكوّنه. ومن هنا كان التضرّع والدعاء والابتهال إلى الله تعالى ـ بأن يوفّق العبد مثلاً لطاعته ويجنّبه عن معصيته ويدفع عنه البلاء ويزيد في رزقه وتوفيقه ـ أمراً ذا شأن مهمّ. ولو كان

---

(١) الكافي ١ : ١٤٦، الحديث الأوّل، وفيه : بشيء مثل البداء.

(٢) الكافي ١ : ١٤٧، الحديث ٣.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) انظر الكافي ١ : ١٤٦ ـ ١٤٩، باب البداء.

(٥) بحار الأنوار ٥٢ : ١٨٥، الحديث ٩.

(٦) بحار الأنوار ٤ : ١٠١، الحديث ١٢.

البداء محالاً لما أمكن شيء من ذلك؛ لأنّ ما جرى به قلم لا يتغيّر أصلاً، فهذا معناه نسبة العجز إلى الله أن يغيّر ما جرى به قلم التقدير، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

وبالجملة: ففي البداء بهذا المعنى إثبات إحاطة الله حدوثاً وبقاءً بجميع الممكنات فافهم وتأمّل، كما أنّ إنكار هذا المعنى من العامّة العمياء نسبة للعجز إلى الله تعالى بقاءً مع أنّ الأخبار عن أهل البيت عليهم السلام قد تواتر به وليست تعبّدية، بل هي تنبيه لمدركات العقل وتوجيه لما يدركه لو تأمّل وتفكّر كما في كثير من الروايات الواردة عنهم عليهم السلام. والعامّة قد شنّعت على الشيعة وتمسخرت بهم واستهزأت من قولهم بالبداء بهذا المعنى مع أنّ رواياتهم بما ذكرنا عن النبيّ صلى الله عليه وآله لو لم تكن بأكثر ممّا روته الخاصّة فلا أقلّ من المساواة، كما يظهر ذلك ممّا رووه في تفسير آية ﴿**يَمْحُوا اللهُ...**﴾[1] إلى آخره، من أنّ الله يمحو كلّ شيء ما عدا السعادة والشقاوة[2] وبعضها خالٍ عن هذا الاستثناء[3] وقد ورد في دعاء عمر بن الخطاب ـ الذي لم يستجب ـ اللهمّ إن كنت كتبتني من السعداء فثبّتني، وإن كنت كتبتني من الأشقياء فامحني واكتبني من السعداء[4] إلى غير ذلك ممّا ورد في صحاحهم من تفسير تنزّل الملائكة والروح فيها وأنّهم ينزلون بكلّ شيء[5] وأنّه قد يكون الشخص مكتوباً في الأشقياء فيدعو ليلة القدر فيمحى ويكتب في السعداء[6] إلى غير ذلك من الأخبار المسطورة في كتبهم التي لا يسع المجال لذكرها. وهذه الأخبار مثبتة في صحاحهم

---

(١) الرعد: ٣٩.

(٢) جاء ذلك عن ابن عباس ومجاهد، انظر التبيان ٦: ٢٦٣، والدر المنثور ٤: ٦٥.

(٣) انظر مجمع البيان ٣: ٢٩٨، والدر المنثور ٤: ٦٦.

(٤) انظر المصادر المتقدّمة وفيها نقل هذه الدعاء عن ابن مسعود.

(٥) لم نعثر عليه بعينه في تلك الصحاح ولكن ورد مثله في أُصول الكافي ١: ٢٤٩، الحديث ٥.

(٦) انظر الدر المنثور ٤: ٦٦.

التي عليها معوّلهم والشيعة لا تقول إلّا بهذا المعنى من البداء المذكور في كتبهم، فعلم أنّ تشنيعهم عليهم ناشئ من الشقاوة النفسيّة التي لا ينالها المحو والإثبات عندهم.

كما رووا أنّ النبيّ ﷺ خرج يحمل كتابين: أحدهما في يده اليمنى وفيه أسماء أهل الجنّة، والآخر في يسراه وفيه أسماء أهل النار، وأنّ الله تعالى قد فرغ من تسجيل ذلك[1].

ولا يخفى أنّه إن أُريد به العلم الأزلي فهو ممّا استأثر به الله تعالى ولا يطّلع حتّى نبيّه عليه، وإن كان من القضاء الحتمي ففي الأخبار ما يدلّ على تحقّق المحو والإثبات فيهما كما أشرنا إلى ذلك، وإن أُريد به العلم الثالث فلا بأس بأن يكون المراد عدم تبدّل السعيد بالشقاوة إذا لم يشاء الله تبديلها بها. وأمّا وجه تسمية هذا النحو الذي هو في الحقيقة إبداء بالبداء فأوّلاً الشباهة فإنّ هذا النحو في «العبد» هو من البداء وقد أُطلق على هذا النحو في «الله» من جهة المشابهة به، كما في قوله: ﴿لِيَمِيزَ اللهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾[2] أي ليعمل ما لو كان من العبد الجاهل لكان تمييزاً، وكما في قوله: «الآن علم الله فيكم ضعفاً»[3] فهذه الإطلاقات كلّها إنّما هي بجهة المشابهة، وهناك وجه آخر لتسمية هذا الأمر بداء إلّا أنّه لغموضه رأينا أنّ الإعراض عنه أولى.

وأمّا البداء في إمامة موسى بن جعفر عليه السلام كما ورد في زيارتهما: السلام عليكما يا من بدا لله في شأنكما، وكذا في الحسن العسكري عليه السلام[4] فليس بمعنى أنّ الأئمّة أخبروا بإمامة إسماعيل والسيّد محمّد وعلّقوا الإخبار على إشاءة الله كلّا، بل إنّ جعفر بن محمّد وكذا علي بن محمّد الهادي عليهما السلام إنّما أخبروا بأنّ موسى هو الإمام دون إسماعيل، وكذا الهادي أخبر بأنّ محمّداً ابنه ليس هو الإمام وإنّما الإمام هو الحسن العسكري عليه السلام في حياة إسماعيل ومحمّد. وكذا في الروايات الواردة عن النبيّ ﷺ في

---

(١) كنز العمال ١ : ١١٢، الحديث ٥٢٦.

(٢) الأنفال : ٣٧.

(٣) الأنفال : ٦٧، والآية هكذا : ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً﴾.

(٤) انظر التهذيب ٦ : ٨٣، الحديث ١٦٣ و ٩٤، والبحار ١٠٢ : ٦١.

تعداد الأئمّة الاثني عشر[١] وصحيفة فاطمة عليها السلام[٢] وما ورد من تعداد رجلٍ الأئمّةَ واحداً بعد واحد بحضرة أمير المؤمنين ثمّ خروجه من المسجد وغيبته عن بصر من تبعه ثمّ إخبار أمير المؤمنين عليه السلام بأنّه الخضر عليه السلام[٣] فإنّ هذه الأخبار بأسرها ذكرت الأئمّة عليهم السلام متسلسلين على طبق ما نعتقد. وإنّما البداء هنا من جهة أنّه كان معروفاً في أذهان سواد الشيعة أنّ الإمام هو الولد الأكبر دون الأخ؛ لأنّ إمامة الأخوين منحصرة في الحسن والحسين عليهما السلام فالإمام هو الولد الأكبر إذا كان ورعاً صالحاً، وكان الكبر والصلاح مجتمعين في إسماعيل ومحمّد فكانوا يقدّرون أنّ إسماعيل هو الإمام بعد الصادق عليه السلام وكذا قدّروا أنّ الإمام بعد الهادي عليه السلام محمّد، فلمّا ماتا ظهر للشيعة خلاف ما كانوا يقدّرون ويتخيّلون ولم يكونوا سألوا الإمام فأجابهم بأنّ الإمام بعدي إسماعيل مثلاً ثمّ بدا لله في ذلك كلّا، بل بحسب مخيّلتهم ومرتكزاتهم وأنّهم لا يسألون عن الإمام بعد الإمام الحاضر تقيّة وخوفاً على الإمام، كما يشير إليه وصيّة الصادق عليه السلام إلى خمسة أحدهم المنصور[٤]. فإطلاق البداء إنّما هو بحسب خيالاتهم الغير الناشئة عن إخبار الأئمّة، ونسبة البداء إلى شأن الجواد؛ لأنّ البداء في موسى يقتضي البداء فيه؛ إذ لو كان إسماعيل هو الإمام لكانت الإمامة في ولده[٥].

هذا تمام الكلام في هذا المقام. والحمد لله الملك العلّام، والصلاة على محمّد وآله سادات الأنام. وقد تمّ في ليلة الثلاثاء المصادف ١٢ / ربيع الثاني / ١٣٧٢ هـ.

محمد تقي الجواهري

---

(١) انظر إثبات الهداة ١ : ٤٣١.

(٢) الكافي ١ : ٥٢٧.

(٣) المصدر السابق : ٥٢٥.

(٤) الكافي ١ : ٣١٠، الحديث ١٣.

(٥) كذا والعبارة لا تخلو من تشويش.

في المطلق والمقيّد

والظاهر أنّ الأُصوليّين ليس لهم اصطلاح خاصّ في لفظ «المطلق» و«المقيّد» بل مرادهم منهما هو معناهما اللغوي، فإنّ المطلق لغة هو المرسل، ومنه فلان مطلق العنان أي غير مقيّد بشيء. والمقيّد أيضاً بمعناه اللغوي، وهو ظاهر. ثمّ إنّ الإطلاق والتقييد قد يعرضان المعاني، وقد يعرضان الألفاظ. فإذا لحظ معنى مرسلاً في مقام تصوّره أو معنى مقيّداً فهذا مقام إطلاق المعنى وتقييده. وقد ينطق بلفظ لم يقيّده بقيد وهو مقام إطلاق اللفظ. وبهذا ظهر أنّه لا مقتضي لذكر تعريف المطلق والمقيّد والإيراد بعدم الطرد والعكس فيها؛ لأنّ المراد منها هو المعنى اللغوي.

فالمهمّ صرف الكلام بمناسبة المطلق والمقيّد إلى ما وضع له بعض الألفاظ:

فمنها: اسم الجنس، وهل هو موضوع للطبيعة المهملة أو اللابشرط المقسمي؟ ولا بأس ببيان أمر، هو أنّ الطبيعة قد تلحظ من حيث هي وحينئذ فهي ليست إلّا هي، لا يصحّ أن يحمل عليها شيء أصلاً؛ إذ لم يلحظ معها شيء آخر خارج عن مقام ذاتها فلا يصحّ أن يحمل عليها إلّا ذاتها، فيقال: الإنسان حيوان ناطق، أو ذاتيّاتها فيقال: الإنسان حيوان أو ناطق.

وقد تلحظ ويلحظ معها ما هو خارج عن مقام ذاتها.

فقد يلحظ تجرّدها عن كلّ خصوصيّة قابلة لأن تلحقها في الخارج فتكون قد لحظ فيها عدم الصدق الخارجي أصلاً، وهذه لا يحمل عليها إلّا المعقولات الثانويّة فيقال: الإنسان نوع والحيوان جنس ـ مثلاً ـ لأنّها حينئذ لا تصلح أن تنطبق على فرد خارجي، وتسمّى بالماهيّة المجرّدة.

وقد يلحظ معها اعتبار خصوصيّة من الخصوصيّات الخارجيّة فيقال: الإنسان التقيّ مأمون الجانب ـ مثلاً ـ وتسمّى بالماهيّة المخلوطة. ثمّ لا يخفى أنّ ما لحظ معها قد يكون أمراً وجوديّاً، وقد يكون أمراً عدميّاً، وهي في كلا الحالين تسمّى بالماهيّة بشرط شيء.

وقد يلحظ معها عدم دخل شيء من الأوصاف الخارجيّة أصلاً، وتسمّى بالماهيّة المطلقة، وهذه تنطبق على كلّ فرد من الأفراد الخارجيّة.

وقد ظهر بهذا التقسيم أنّ الماهيّة من حيث هي غير الماهيّة الملحوظ معها شيء المنقسمة إلى هذه الأقسام الثلاثة، وأنّ الكلّي الطبيعي هو الماهيّة المهملة الغير المقيّدة بشيء حتّى قيد الإهمال.

ودعوى: اشتراكها بين ما ينطبق على الخارج وما لا ينطبق فلا تكون كلّياً طبيعيّاً لأنّه ما ينطبق على الخارج بالفعل وبعض أقسام المهملة لا ينطبق، فاسدة إذ الكلّي الطبيعي ما كان قابلاً لأن ينطبق على كثيرين، وهذه المهملة أيضاً قابلة للانطباق ولو ببعض الأقسام.

ومن هنا ظهر فساد ما ذكره النائيني: من أنّ الكلّي الطبيعي هو القسم الأخير وهو اللابشرط القسمي[1] لأنّه هو الذي ينطبق فعلاً على الخارجيّات. كما أنّه ظهر أنّ اسم الجنس موضوع لنفس الماهيّة، إذ **إطلاقه** في قولك: الإنسان حيوان ناطق،

---

(١) أجود التقريرات ٢ : ٤٢١.

وفي قولك : الإنسان نوع، وفي قولك : الإنسان العالم خير من الجاهل، وفي قولك : الإنسان ضاحك بالقوّة واحد. وإذا كان الإطلاق في الجميع واحداً فهو علامة أنّ هذا الإطلاق في الجميع واحد، فلابدّ من كونه موضوعاً لمعنى يشمل جميع هذه الإطلاقات، وليس إلّا الماهيّة من حيث هي التي تكون معروضة إلى هذه اللحاظات الخمسة بمعنى الجامع بين هذه المعاني المذكورة، فافهم.

في علم الجنس، كأُسامة، والمراد به ما اقتضى تعيّن الطبيعة في الذهن من بين بقيّة الطبايع وباعتبار هذا التعيّن سمّي علماً وأجرت النحاة عليه أحكام المعارف، وقد أشكل الآخوند ﷺ على المشهور الذاهبين إلى وضعه للطبيعة بما هي متعيّنة بالتعيين الذهني بأنّه عليه لا يصدق على ما في الخارج ولا معنى لوضع الواضع لفظاً لا ينطبق على الخارج، بل يستحيل[1].

ويقع الكلام تارة في الإمكان، وأُخرى في الوقوع.

أمّا الإمكان فالظاهر أنّ الوضع لهذا المعنى ليس فيه محذور أصلاً؛ لأنّ هذا اللحاظ الذهني ليس قيداً للمعنى ولا جزءاً له، وإنّما ذكر في الكلام معرّفاً ومشيراً إلى الطبيعة، نظير ما إذا قال المولى : «أكرم من علمت أنّه تقيّ» فهل يمكن أن يقال : إنّ هذا تكليف بما لا يطاق؛ لأنّ العلم بالتقى مثلاً قيد لموضوع الإكرام وإذا كان قيداً له استحال تحقّقه في الخارج؛ لأنّ العلم إنّما يكون في الذهن؟ وكذا إذا قال : أكرم من عرفته مثلاً. وحينئذ فالقيد باللحاظ يعني لحاظ التعيّن ذهناً إنّما أُخذ معرّفاً وفانياً في المعنى ومشيراً إليه، وحينئذ فلا مانع من وضع علم الجنس للطبيعة بما هي متعيّنة بالتعيين الذهني.

---

(١) كفاية الأُصول : ٢٨٣.

وأمّا الوقوع فالظاهر أنّها ليست موضوعة للطبيعة المعينة بالتعيين الذهني، فإنّا لا نرى فرقاً بين لفظ أسد وأُسامة وثعلب وثعالة، والظاهر أنّهما مترادفان، وإجراء أحكام المعارف عليه نظير إجراء أحكام التأنيث في التأنيثات المجازيّة، وكثير من الألفاظ التي يكون لمعناها لفظان يذكّر أحدهما ويؤنّث الثاني كما في جيد ورقبة. فإجراء أحكام المعارف عليه لا ينافي كونه نكرة وموضوعاً للطبيعة المهملة الغير المقيّدة بشيء أصلاً، وهو ما وضع له اسم الجنس من غير فرق أصلاً؛ لأنّ هذا التعريف مجازي نظير التأنيث المجازي المسلّم عندهم كما في «يد» والتأنيث اللفظي كما في «طلحة» فهنا تعريفه لفظي.

في المفرد المعرّف باللام، والمعروف أيضاً إفادة اللام التعريف، ومقتضاه وضع المدخول لما هو معيّن ذهناً.

ودعوى: استدعائه عدم الصدق على الخارج، فاسدة عرفت ما فيها.

وقد أنكر الآخوند ﷺ دلالتها على التعريف وادّعى أنّها للتزيين مطلقاً. وأنّ التعريف إنّما يستفاد من قرائن المقام التي لابدّ منها على القول بالتعريف؛ إذ لابدّ من تعيين نوعه ـ من الجنس أو الاستغراق أو العهد الذكري أو الخارجي ـ ومع لزوم القرينة يستغنى عن وضعها للتعريف فيكون لغواً[1].

والظاهر أنّ إفادتها للتعريف واضحة، فإنّها بمثابة الإشارة إلى الشيء المقتضية لتعيينه. غاية ما هناك تارة يكون المشار إليه الجنس والطبيعة فيتحقّق الحكم في كلّ فرد من أفرادها لوجود الطبيعة المحكومة بذلك الحكم فيه فينتج عين إنتاج ما إذا عيّنت اللام الاستغراق، وأُخرى يكون المشار إليه العهد الذكري أو العهد الخارجي. وأمّا العهد الذهني فلم نتحقّق وضع اللام للعهد الذهني؛ لأنّ هذه اللام نظير التنوين المعروف بتنوين الأمكنيّة فاللام هنا من باب أنّ اللفظ العربي لا يستعمل إلّا باللام

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٨٤.

أو بالتنوين، مثل: ولقد أمرّ على اللئيم يسبّني[١]، فإنّ الظاهر أنّ اللام في المقام ليست للتعريف. فإن أراد الآخوند بكون اللام للتزيين هذه اللام فالحقّ معه.

وأمّا الجمع المحلّى باللام فقد تعرّضنا في مبحث العموم والخصوص، وذكرنا أنّ اللام هناك فيه معيّنة للعموم، إذ لا معيّن لسواه. وما ذكر: من أنّ أقلّ الجمع ثلاثة، فاسد، فإنّ أقلّ الجمع متيقّن وليس متعيّناً، والمتيقّن غير المتعيّن. فافهم وتأمّل.

وبما ذكرنا من عدم إفادة العهد الذهني للتعريف صرّح الشيخ الرضيّ ﷺ فإنّه لم يفرّق بين «أعطني تمرة أو تمرتين» و«أعطني التمرة والتمرتين» كما صرّح بأنّ تعبير النحاة عنه بالمعرفة من باب التعريف اللفظي كما في التأنيث اللفظي في مثل طلحة مثلاً[٢].

وبالجملة، فما ذكرنا واضح لمن لم يقلّد النحاة واعتمد على فهمه في الملفوظ.

[النكرة] وأمّا النكرة فقد ذكر الآخوند ﷺ أنّها قد عرّفها المشهور بأنّها اللفظ الدالّ على الفرد المردّد من الطبيعة،

وأشكل عليهم بأنّ الفرد المردّد لا تحقّق له في الخارج. ومن هنا قال: إنّ النكرة هي الحصّة الكلّية[٣]. ولا يخفى أنّ مراد المشهور أنّ النكرة هي مصداق الفرد المنتشر لا مفهومه، وحينئذ فمرادهم بالمنتشر عدم حصره في فرد، وهذا هو معنى الحصّة الكلّية. وقد ذكر أنّ النكرة قد تكون معيّنة في الواقع مجهولة عندنا كما في جاء رجل، وأُخرى تكون مردّدة حتّى في الواقع كما في: جئني برجل[٤]. والظاهر أنّ النكرة في المقامين مستعملة في معنى واحد ليس إلّا، والتعيين في الأوّل لقرينة الإخبار فإنّ الجائي معيّن في الواقع، فالقرينة أفادت تعيينه وإلّا فاللفظ مستعمل فيهما معاً بمعنى واحد.

---

(١) ومصراعه الآخر: فمضيت ثمت قلت لا يعنيني. السيوطي: ٢٧٣.

(٢) الكافية في النحو بشرح الرضي ٢: ١٣٠، باب المعرفة والنكرة.

(٣ و ٤) كفاية الأُصول: ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

وكيف كان فالتنوين في النكرة مفيدة للوحدة، وقد يسدّ مسدّ تنوين التمكّن، فإنّ بين تنوين التمكّن الذي جيء به لإفادة تمكّن اللفظ وإقراره في المحاورة العرفيّة وتنوين التنكير الذي جيء به لإفادة الوحدة عموماً من وجه، ففي مثل زيد وعمر التنوين ليأخذ اللفظ قراره في المحاورة، وفي مثل صهٍ وغيرها من أسماء الأفعال للتنكير، وفي مثل النكرة يكون تنوين التنكير كما في «أعطه درهماً» ويكون اللفظ بسببه قد أخذ قراره من المحاورة. وحيث إنّ الكلام في المطلق وهو الطبيعة المبهمة كما تقدّم. فالنكرة مرسلة، وكذا اسم الجنس، وكذا زيد بلحاظ حالاته، وكذا الماهيّة اللابشرط القسمي، فإنّها أيضاً مطلقة بمعنى كون الجميع مصداقاً للمطلق.

[تقييد المطلق هل يستلزم المجاز أم لا؟]

ثمّ إنّ تقييد المطلق هل يستلزم المجازيّة أم لا؟ أقوال، ثالثها: التفريق بين المنفصل فالأوّل، والمتّصل فالثاني[1] وهذا التفصيل سخيف، فإنّ المطلق إن كان هو اللابشرط القسمي فاستعماله في الطبيعة المقيّدة يلزم أن يكون مجازاً؛ لأنّ الطبيعة التي أُخذ فيها عدم التقيّد مباينة لما أُخذ فيها التقيّد. وإن كان المطلق هو الماهيّة الغير المشروطة بشيء أصلاً التي هي الجامع بين أقسام الماهيّة كان حقيقة؛ إذ اللفظ مستعمل في نفس الطبيعة والقيد مستفاد من دالّ آخر. نعم لو استعمل اللفظ في المقيّد وكان ذكر القيد لبيان أنّه أُريد القيد من اللفظ ـ يعني لفظ النكرة ـ كان مجازاً، لكنّه خلاف المتفاهمات العرفيّة، فافهم.

---

(١) في المسألة أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: إنّ التقييد لا يوجب مجازاً في المطلق. وهو الذي نسب إلى سلطان المحقّقين والشيخ الأنصاري والنائيني وغيرهم. انظر المطارح ٢: ٢٤٩، وأجود التقريرات ٢: ٤٣٩.

والقول الثاني: إنّه يوجب المجاز، ذهب إليه المحقّق القمي في القوانين ١: ٣٢٥.

والقول الثالث: التفصيل بين التقييد بالمتّصل والمنفصل كما هو في المتن وهو الذي ذهب إليه القزويني في ضوابط الأُصول: ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

وحيث عرفت أنّ المطلق هو الماهيّة الغير المشروطة بشيء المعبّر عنها بالماهيّة المهملة التي هي مقسم الجميع ظهر أنّ هذا التفصيل لا وجه له، وأنّ اللفظ لا يستعمل إلّا في تلك الطبيعة، وأنّ القيد يستفاد من دالّ آخر. فتقييد المطلق لا يقتضي المجازيّة أصلاً؛ إذ إنّ الإطلاق والتقييد كلاهما من دالّ آخر، فلفظ المطلق لم يستعمل إلّا في تلك الماهيّة المهملة.

[مقدّمات الحكمة]

ثمّ إنّه إذا دار أمر اللفظ بين كون المراد به المطلق يعني الماهيّة اللابشرط القسمي أو الماهيّة بشرط شيء إذ هما اللذان يستعملان في مقام ترتيب الآثار الشرعيّة، أمّا الماهيّة من حيث هي وكذا الماهيّة بشرط عدم الانطباق الخارجي فليسا موضوعاً للأحكام الشرعيّة، فإذا دار الأمر بين إرادة المطلق وهو الماهيّة لا بشرط القسمي أو المقيّد وهو الماهيّة بشرط شيء، فإن كان هناك قرينة تعيّن ذلك فبها، وإن لم تكن هناك قرينة فهل هناك قرينة عامّة تثبت الإطلاق؟ نعم، وهي قرينة الحكمة وتسمى بمقدّمات الحكمة؛ لأنّه يعتبر في جريانها حكمة المتكلّم بذلك الكلام، وهي مقدّمات:

الأُولى: أن يتمكّن المكلّف من التقييد ومع ذلك يورد الحكم على المقسم، وإلّا فلو لم يتمكّن من التقييد لتقيّة أو غيرها فأورد الحكم على المقسم فلا يمكن التمسّك بإطلاق كلامه؛ إذ لعلّه أراد التقييد فلم يتمكّن من جهة التقيّة أو غيرها.

توضيح هذه المقدّمة: أنّ الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت متقابلان تقابل التضادّ؛ إذ الإهمال غير معقول في الواقعيّات، فإمّا أن يلحظ المولى الحكم على موضوع لحظ إرساله أو لحظ تقييده، فاستحالة أحدهما في الواقع تستدعي ضروريّة الآخر. وليس التقابل تقابل العدم والملكة ليلزم من استحالة أحدهما

استحالة الآخر، لعدم قابليّة المحلّ، كما ذهب إليه الميرزا النائيني ﷺ[١] وقد تقدّم تفصيل ذلك في الواجب المطلق والمشروط.

وأمّا في مقام الإثبات فالتقابل تقابل العدم والملكة؛ لأنّ الإطلاق في مقام الإثبات رفض القيود، ورفضها إنّما هو في مقام إمكان أخذها، فلابدّ في الحكم بالإطلاق من قابليّة التقييد، وأمّا مع عدم القابليّة للتقييد فلا يمكن التمسّك بالإطلاق.

المقدّمة الثانية: أن يكون المولى في مقام البيان من الجهة التي يراد التمسّك بالإطلاق بلحاظها، فلو لم يكن في مقام البيان أصلاً بل في مقام الإجمال أو الإهمال فلا إطلاق، نظير قول الطبيب للمريض: «إنّك تحتاج إلى دواء» فليس للمريض أن يأخذ أيّ دواء ليشربه أخذاً بإطلاق كلام الطبيب، إذ ليس لكلامه إطلاق. ولو شكّ في أنّ المتكلّم في مقام البيان أم لا؟ فمقتضى الأصل العقلائي كونه في مقام البيان، إذ لو اعتذر بإرادة الإجمال لا يقبل منه أصلاً.

وكذا لو كان في مقام البيان من غير الجهة التي يراد الإطلاق لها فلا يجدي ذلك في التمسّك بالإطلاق، نظير قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾[٢] فإنّها مسوقة لبيان أنّ الصيد لا يحتاج إلى تذكية إذا لم يدرك حيّاً وليس كالميتة فلا يتمسّك بإطلاق الآية كي يستغنى عن غسل عضّة الكلب والدم الخارج بسببها؛ لأنّه ليس في مقام البيان من هذه الجهة. ونظير أدلّة العفو عن مقدار الدرهم من الدم في لباس المصلّي، فإنّ العفو فيه من جهة النجاسة فلو كان من غير ما يؤكل لحمه لا يجوز الصلاة فيه؛ لأنّ كونه من فضلات ما لا يؤكل لحمه مانع عن ذلك.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ٤١٦.

(٢) المائدة: ٤.

ولو علم كونه في مقام البيان من جهة وشكّ في كونه في مقام البيان من الجهة الأُخرى أم لا؟ فالظاهر عدم استقرار لبناء العقلاء على كونه في مقام البيان من جميع الجهات، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق في مثل ذلك.

وإنّما اعتبرنا كونه في مقام البيان؛ لأنّه لو لم يكن في مقام البيان ـ بل في مقام التشريع مثلاً ـ لا يمكن أن يقال: لو أراد قيداً لبيّنه؛ لإمكان أن يكون قد أوكل بيان القيد إلى مقام تفصيل ذلك الحكم فلا يحرز عدم بيان المولى.

والسرّ في أنّه لو شكّ في كون المولى في مقام البيان أم لا، فحينئذ نتمسّك بأنّه في مقام البيان، وإذا أحرزنا أنّه في مقام البيان من بعض الجهات وشككنا في الجهات الأُخر أنّه في مقام البيان منها أم لا؟ لا نتمسّك بكونه في مقام البيان هو أنّه في الصورة الأُولى نشكّ في أنّه في مقام بيان مراده أم لا وقد جرى بناء العقلاء أنّه متى أرادوا بيان شيء من مراداتهم عوّلوا في بيانها على الألفاظ، فمن تلفّظ بلفظ وأراد إجمال مراده يحتاج إلى قرينة على إرادة الإجمال أو الإهمال لئلّا يخالف الطريقة التي استقرّت سيرة العقلاء عليها في إفهام مراداتهم، فما لم تكن قرينة يحمل على تلك السيرة المألوفة. وهذا بخلاف ما إذا أحرزنا كونه في مقام البيان من جهة وشككنا في الجهة الأُخرى، فإنّ هذا الشكّ يرجع إلى الشكّ في أنّ مراده بيان هذه الجهة فقط أو بيان كلا الجهتين، وفي مثله لم يستقرّ من العقلاء بناء على شيء.

ثمّ إنّ «البيان» ليس المراد به البيان في الجملة فهذا موجود حتّى فيما ورد في أصل التشريع، فإنّ قول الطبيب للمريض: «إنّك تحتاج دواء» فيه بيان في الجملة، كما أنّه ليس المراد به بيان الحكم الواقعي ليكون وجدان المقيّد بعد ذلك كاشفاً عن عدم كونه في مقام البيان؛ وذلك لأنّ جميع المطلقات هي في مقام البيان وإن عثر على مخصّصات لها، فوجود المخصّص لا يكشف عن كونه في مقام الإهمال. بل المراد بالبيان هو بيان ما يدلّ اللفظ عليه وإن كان اللفظ من الألفاظ المذكورة لضرب القانون والقاعدة ويكون ورود المقيّد كاشفاً عن عدم كون الإطلاق مراداً جدّياً

وإن كان في مقام بيانه قانوناً وقاعدة كلّية، فهذا هو المراد بكون المولى في مقام البيان، إذ هذا النحو هو مورد الاحتجاج من المولى على العبد لو لم يمتثل، ومن العبد على المولى لو أراد المقيّد مثلاً ولم يذكر قيده بل أطلق لفظه.

المقدّمة الثالثة: أن يخلو اللفظ عن المقيّد متّصلاً ومنفصلاً، فإنّ وجود القيد المتّصل مانع عن انعقاد لفظ المطلق في الإطلاق فلا إطلاق حينئذ. وأمّا المنفصل فهو مانع عن تعلّق الإرادة الجدّية بظاهر المطلق. ومع كلّ منهما لا يكون في اللفظ مجال للاحتجاج من المولى على عبده، ولا من العبد على مولاه.

وإذا تمّت هذه المقدّمات الثلاث فمقتضى حكمة المولى وتبعيّة مقام الإثبات لكشف مقام الثبوت؛ إذ الإهمال في الواقع محال فلابدّ من إرادة إطلاق ذلك المطلق وعدم تقييده بشيء، إذ لو أراد المقيّد ومع ذلك لم يذكر القيد وقد كان متمكّناً من ذكره وكان في مقام يستدعي بيانه ولم يبيّنه لأخلّ بطريقة جرى ديدن العقلاء عليها. فالحكيم لا يخالف ديدن العقلاء إلّا إذا لم يتمكّن من أخذ القيد لتقيّة أو لم يكن مريداً لتفصيل الحال، أو ذكر قيداً، والمفروض انتفاء جميع ذلك. فمقتضى حكمته إرادة المطلق، فهي بمثابة قوله: أكرم أيّ عالم شئت؛ إذ إرادة غيره مخلّ بطريقة العقلاء ولا يليق ذلك به.

بقي الكلام في أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب مانع عن التمسّك بالإطلاق أم ليس بمانع؟ الظاهر أنّه ليس مانعاً، توضيح ذلك: أنّ القدر المتيقّن قد يكون خارجاً عن مقام التخاطب، وهذا لا يسلم منه عامّ من العمومات، فإنّه لو قال: أكرم العلماء، فالعدول قدر متيقّن بالنسبة إليهم، وكذا إذا قال: الماء طاهر، فالكرّ متيقّن أو قال: البول نجس، فبول البالغ متيقّن وهكذا... وهذا القدر المتيقّن باعتبار خروجه عن مقام التخاطب لم يحتمل أحد مانعيّته عن التمسّك بالإطلاق.

وقد يكون متيقّناً بلحاظ مقام التخاطب كما إذا سأل السائل عن دم الرعاف؛ يصيب الثوب فهل يصلّي فيه أم لا؟ فأجابه الإمام بأنّ الدم إن كان أقلّ من الدرهم

جاز الصلاة فيه[١]، فإنّ القدر المتيقّن منه هو مورد السؤال وهو دم الرعاف، لأنّ خروج مورد السؤال عن الجواب مستهجن. إلّا أنّ هذا أيضاً ليس مانعاً عن التمسّك بالإطلاق فإنّ خروج المورد وإن كان مستهجناً إلّا أنّ دخول غيره معه ليس بمستهجن قطعاً، وهذا أمر قد أُشير إليه بقولهم: إنّ المورد لا يقيّد الوارد. وهذا أمر واضح بحسب الظاهر، وقد تسالم الأصحاب عليه حتّى الآخوند نفسه الذي اعتبر عدم القدر المتيقّن في مقام الخطاب في التمسّك بالإطلاق في كفايته[٢] لم يلتزم بذلك في الفقه وإلّا لأسّس فقهاً جديداً، وبناء العقلاء على التمسّك بالإطلاق في مثله. بل ومبنى المحاورات العرفيّة على ذلك، فمن سأل الطبيب عن الرّمان الحامض فأجابه حينئذ الطبيب بقوله: لا تأكل الحامض، لا يستفيد خصوص حامض الرّمان، بل كلّ حامض. وهذا بحسب الظاهر واضح جدّاً.

بقي الكلام في أنّ الانصراف مانع عن التمسّك بالإطلاق أم ليس بمانع؟ الانصراف على أقسام ثلاثة:

فقد يكون زائلاً بأدنى تأمّل وهو المعبّر عنه بالبدوي، كأن يقول المولى: «يجب على كلّ نجفي شرب الماء عند الزوال» فينصرف إلى ماء النجف، فلو أنّ نجفيّاً كان معه ماء من كربلاء فشربه في النجف فهل يحتمل أنّه لم يمتثل؟ كلّا؛ لأنّ هذا الانصراف زائل بأدنى تأمّل.

وقد يكون موجباً لظهور اللفظ بحيث لا يرى العرف غيره فرداً كما في لفظ الحيوان فإنّه ينصرف إلى غير الإنسان انصرافاً يوجب ظهور اللفظ في ذلك، وهذا مانع عن التمسّك بالإطلاق، إلّا أنّه قد خرج بقولنا: ورود الحكم على المقسم، فإنّ الحكم ليس على مقسم يشمله بل نظر العرف لا يراه شاملاً للإنسان.

---

(١) عن أبي جعفر عليه السلام قال: في الدم يكون في الثوب إن كان أقلّ من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة... راجع الوسائل ٢: ١٠٢٦، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

وقد يكون وسطاً فيوجب الشكّ في صدق المقسم عليه كما في ماء الزاج والكبريت، فإنّه يوجب الشكّ في صدق الماء في: خلق الله الماء طهور لا ينجّسه شيء[١] عليه، وهذا هو ما اصطلح الشيخ الأنصاري عليه بالشكّ في الصدق[٢]، وهذا أيضاً مانع عن التمسّك بالإطلاق للشكّ في ورود الحكم على المقسم حينئذ، ومع الشكّ فيه لا يمكن التمسّك بالإطلاق. فالإنصاف أنّ مقدّمات الحكمة ثلاثة: ورود الحكم على المقسم، مع إمكان التقييد، وأن يكون المولى في مقام البيان وعدم ذكر المقيّد وحينئذ فالإطلاق محكّم.

في حمل المطلق على المقيّد

إذا ورد مطلق ومقيّد فإمّا أن يكونا مثبتين، أو منفيّين، أو متخالفين بأن كان المطلق مثبتاً والمقيّد منفيّاً. والكلام يقع في مقامين، أحدهما: أن يكون الحكم بنحو صرف الوجود، والثاني: أن يكون الحكم بنحو مطلق الوجود.

والأوّل منحصر بما إذا كانا مثبتين أو متخالفين، أمّا الثاني فبما إذا كانا منفيّين.

وحينئذ فيقع الكلام فيما إذا كان الحكم بنحو صرف الوجود فنقول: أمّا إذا كانا متخالفين كما إذا قيل: أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، فالظاهر الاتّفاق على حمل المطلق على المقيّد بغير خلاف يعرف بينهم. وأمّا إذا كانا مثبتين كما في «أعتق رقبة، وأعتق رقبة مؤمنة» فمحلّ للقيل والقال، ولم نعرف حتّى الآن السبب الذي دعا إلى الاختلاف في صورة الإثبات، والاتّفاق في صورة اختلافهما إثباتاً ونفياً.

وكلّ ما ذكر في صورة الاتّفاق: من احتمال كون المقيّد من باب أنّه أفضل الأفراد المعبّر عنه بالاستحباب في كلماتهم ومن كون ظهور الأمر في التعيين أقوى من ظهور

---

(١) الوسائل ١: ١٠١، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

(٢) انظر الطهارة للشيخ الأنصاري ١: ٦٧ ـ ٦٨.

المطلق في الإطلاق، مشترك بين الصورتين، غاية ما هناك حمل النهي على الكراهة ونقول ظهور النهي في التحريم أقوى من ظهور الإطلاق في المطلق.

وبالجملة، فلم يظهر لنا وجه تفريق القوم بين الصورتين، وقد ذكر الآخوند أنّ الوجه في حمل المطلق على المقيّد أنّ ظهور الأمر في التعيين أقوى من ظهور الإطلاق في المطلق[1] وهو غريب، فإنّه ذكر في أوّل بحث الأوامر أنّ ظهور الأمر في التعيين من جهة الإطلاق وعدم ذكر العدل بـ«أو»[2]، وحينئذ فلا تفاوت بين الإطلاقين، والظاهر أنّ هذا كلّه تكلّف.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ المكلّف إذا أحرز أنّ الحكم الموجّه بالخطابين واحد فلا ريب في حمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ المقيّد حينئذ نسبته إلى المطلق نسبة القرينة إلى ذي القرينة، فالمطلق هو ذو القرينة والمقيّد هو القرينة. وقد ذكرنا أنّ المدار في تشخيص القرينة فرضها متّصلة بالمطلق فإنّه حينئذ لا يبقى له إطلاق؛ لأنّ من شروط الإطلاق مقدّمات الحكمة الغير الجارية حينئذ، لانتفاء عدم البيان قطعاً. وعدم إحراز مقدّمات الحكمة كاف في نفي الإطلاق. ولا فرق بين أن يكون الدليلان مثبتين أو أحدهما مثبتاً والآخر منفيّاً بعد إحراز وحدة التكليف، فإن من أمر عبده بشراء دار فقال له: اشتر لنا داراً، ثمّ قال له ثانياً: اشتر لنا داراً واسعة أو لا تشتر لنا داراً ضيقة، لا ريب في كون المتأخّر قرينة على عدم إرادة الإطلاق من الدار في الأمر الأوّل. إلّا أنّ الكلام في أنّه من أين يحرز وحدة التكليف، وأنّها تحرز من الخارج أو من نفس الدليلين؟ الظاهر أنّ الثاني كافٍ، وتقريبه: أنّ الاحتمالات حينئذ أربعة:

أحدها: أن يكون التكليف واحداً وقد بيّن بالإطلاق، وكان المقيّد مبيّناً للإرادة الجدّية وأنّ الإطلاق ليس هو المراد جدّاً، وهذا هو المطلوب لنا.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٩١.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ٩٩.

الثاني : أن يكون التكليف واحداً أيضاً ويكون المقيّد لبيان أفضل الأفراد، وقد ذكرنا أنّ الاحتمال الأوّل أرجح؛ لأنّ المقيّد يكون قرينة على بيان المراد الجدّي وذكرنا المعيار في قرينيّتها، والقرينة تتقدّم على ذي القرينة قطعاً.

الثالث : أن يكون تكليفان، أحدهما : متعلّق بصرف الطبيعة، والآخر : وهو المقيّد بتقيّدها بهذا القيد. وهذا خلاف الظاهر أيضاً؛ لأنّه يلزم أن يكون المقيّد بلفظ «ولتكن تلك الطبيعة مقيّدة» وظاهرها استقلال التكليف.

الرابع : أن يكون المطلق تكليفاً والمقيّد تكليفاً آخر، وهذا وإن كان ممكناً ثبوتاً إلّا أنّه إثباتاً غير ممكن، والوجه في ذلك : أنّه مثلاً لو قال : إن ظاهرت أعتق رقبة، وإن ظاهرت أعتق رقبة مؤمنة، فهنا وإن أمكن أن يكون الظهار موجباً لعتق مطلق الرقبة وعتق خصوص المؤمنة إلّا أنّ المكلّف لو أعتق الرقبة المؤمنة أوّلاً فهل يجب عليه عتق مطلق الرقبة؟ كلّا، إذ إنّ المؤمنة جامعة لمطلق الرقبة لصدق المطلق عليها وخصوص المؤمنة لفرض وجدان الوصف أيضاً، ولو فرض اعتبار عدم الإيمان في المطلقة كان عليه بيان ذلك والمفروض أنّ الأمر مطلق. نعم لو أتى بالمطلق أوّلاً يجب عليه ثانياً الإتيان بالمقيّد، ونتيجة ذلك هو أنّ الوجوب تخييري بين أن يأتي بعتق الرقبة المؤمنة أو يأتي بعتق مطلق الرقبة وعتق المؤمنة ثانياً، ولا ريب في أنّ الوجوب التخييري بين الأقلّ والأكثر بهذا النحو لا يفي به المطلق والمقيّد، فهو خلاف ظاهرهما. فقد ظهر أنّ وحدة التكليف أمر مستفاد من نفس لسان الدليلين؛ لأنّ ما عداه خلاف الظهور كما قرّرنا.

نعم، لو أحرزنا تعدّد التكليف كما في مثل : إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة، فلا ريب في ظهور التكليف في التعدّد للملاك، وأنّ أحد الملاكين لا يكفي في تحصيل الملاك الثاني إلّا أنّ المقام ليس فيه إحراز ذلك. وكما ظهر الفرق بين ما إذا أُحرز تعدّد التكليف وما إذا لم يحرز، ظهر الفرق أيضاً بين ما نحن فيه ممّا لم يحرز فيه وحدة التكليف وبين المورد الذي يحرز فيه تكليفان بينهما عموم من وجه

مثل «أكرم عالماً، وأكرم هاشميّاً» فإنّه وإن كان له أن يكرم هاشميّاً عالماً ويكون التداخل فيه صحيحاً وعلى القاعدة ومقتضياً لسقوط كلا التكليفين، إلّا أنّ ظهور الدليلين في تعدّد التكليف يظهر الفرق بينهما جدّاً، كما هو ظاهر.

وبالجملة: فقد ظهر أنّ حمل المطلق على المقيّد متعيّن حيث يحرز وحدة التكليف بظهور نفس المطلق والمقيّد، ومن هنا كان الفقهاء يحملون المطلق على المقيّد من غير أن يقوم عندهم من الخارج ما يدلّ على وحدة التكليف، لاستظهارهم ذلك من نفس مدلول الدليلين، إذ الأمر بالمطلق وبالمقيد وإن أمكنا إلّا أنّ ظهور الدليلين في المقام ينفي الوقوع. هذا تمام الكلام في حمل المطلق على المقيّد، وقد اتّضح بما لا مزيد عليه أنّ المقيّد بمثابة القرينة الكاشفة عمّا يراد من المطلق بالإرادة الجدّية.

هذا كلّه فيما كان هناك أمر بمطلق الطبيعة وأمر آخر بحصّة خاصّة منها، كما مثّلنا بقولنا: أعتق رقبة، وأعتق رقبة مؤمنة. وأمّا إذا كان الأمر الثاني بتقيّد الأمر الأوّل مثل قولنا: أعتق رقبة، ثمّ يأتي أمر آخر بمثل: ولتكن الرقبة مؤمنة، فهل يحمل المطلق على المقيّد فيكون الأمر الثاني مبيّناً للإرادة الجدّية من الأمر الأوّل فيكون الأمر الأوّل متعلّقاً بالمقيّد واقعاً وأظهر ذلك وجود الأمر الثاني، أو يقال: إنّه من باب الواجب في الواجب فيكون الأمر الأوّل مبيّناً لواجب ذي مصلحة والأمر الثاني مبيّناً لواجب آخر ذي مصلحة أُخرى؟ الظاهر الأوّل، وإن كان الثاني ممكناً أيضاً، بل واقعاً في مثل «من نذر أن يصلّي ظهره في المسجد» فصلاة الظهر واجب وإيقاعها في المسجد واجب آخر، إلّا أنّ ظهور الدليلين المذكورين في التقيّد أقوى، وذلك لانسلاخ ظهور الأمر الثاني في المولويّة وانعقاد ظهوره في الإرشاد إلى الجزئيّة حيث يمكن كون متعلّقه جزءاً كما في مثل «صلّ ولتكن في صلاتك فاتحة الكتاب» أو إرشاد إلى الشرطيّة في مثل «ولتكن صلاتك بطهور» أو يكون المقيّد نهياً مرشداً إلى المانعيّة كما هو ظاهر. فظهور هذه الأوامر والنواهي في الإرشاد إلى الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة في نظر العرف أقوى من ظهورها في المولويّة.

ومن ثمّ ذهبوا إلى حمل المطلق على المقيّد في نظير ذلك في الفقه ولم يتوقّفوا، وموارده أكثر من أن تحصى.

ثمّ إنّ حمل المطلق على المقيّد حيث يكون أمر بمطلق وآخر بمقيّد إنّما هو إذا أُحرز وحدة التكليف من الخارج أو من نفس الدليلين كما تقدّم كما إذا قال: «صلّ وصلّ إلى القبلة» أو أنّه ذكر الأمر بالصلاة فيهما معلّقاً على أمر واحد كأن يقول: إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة. وأمّا إذا كان أحدهما غير معلّق على شيء والآخر معلّقاً كما إذا قال: «أعتق رقبة، وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» فلا ريب في ظهور الوجوب الذاتي في الأوّل والوجوب من جهة الظهار في الثاني، فليس من موارد حمل المطلق على المقيّد. فضلاً عمّا إذا علّق كلّ منهما على أمر غير ما علّق الآخر عليه، كما في: إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت في نهار شهر رمضان فأعتق رقبة مؤمنة.

ثمّ إنّه كما يحمل المطلق على المقيّد في الأحكام الإلزاميّة فهل يحمل في المستحبّات؟ ربّما يقال كما في الكفاية: إنّه إذا كان المقيّد قرينة عرفيّة على إرادة المقيّد جدّاً من الأمر بالمطلق فلا فرق بين الواجبات والمستحبّات[1].

والصحيح أن يقال: إنّ المطلق والمقيّد في باب المستحبّات على أنحاء ثلاثة[2]:

الأوّل: أن يكون المقيّد ذا مفهوم نافٍ للاستحباب عمّا عداه كما إذا ورد: صم أوّل كلّ شهر، ثمّ ورد: صم أوّل كلّ شهر إن لم ينهك أبوك عنه، مثلاً، فمفهومه أنّه إن نهاك أبوك عنه فلا استحباب، ففي مثل ذلك لابدّ من حمل المطلق على المقيّد، وإلّا لزم التنافي بين المفهوم والمطلق، ولا يجدي في رفعه تفاوت مراتب الاستحباب أصلاً.

الثاني: أن لا يكون المقيّد ذا مفهوم لكن كان المقيّد مبيّناً لاستحباب المقيّد ذاته لا استحباب التقيّد، وفي مثل ذلك لا مجال لحمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ حمل المطلق

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٩١.

(٢) كذا في الأصل، لكنّه أنهاها إلى خمسة.

على المقيّد في الواجبات إنّما كان للتنافي بين الوجوب التعييني لخصوص المقيّد ووجوب المطلق المقتضي للترخيص في تطبيقه على غير تلك الحصّة، وفي المقام لا تنافي؛ لأنّ ترك المقيّد ليس ذا محذور، بل تركهما معاً ليس ذا محذور، وحينئذ فلو ترك المقيّد وأتى بالمطلق فلا محذور أصلاً بخلاف صورة الوجوب. وهذا مثل أن يقول المولى: أذّن، ثمّ يقول: أذّن قائماً، فإنّ مفاد الثاني استحباب الأذان قائماً، وليس مفاده حصر الاستحباب به، فيكون من باب اشتهار تفاوت مراتب الاستحباب، فافهم.

الثالث: أن لا يكون المقيّد ذا مفهوم ولكن كان دالاً على استحباب التقيّد كأن يقول المولى: صلِّ صلاة الليل، ثمّ يقول: صلِّ صلاة الليل في المنزل، وفي مثله لو لم تقم قرينة على كون المقيّد أفضل الأفراد فمقتضى القاعدة حمل المطلق على المقيّد، وذلك لتحقّق ظهور الأمر في الوجوب الشرطي، ومعناه تقييد المستحبّ بكونه بذلك القيد الخاصّ، وحينئذ فلا دليل على استحبابه إذا خلا عن ذلك القيد.

وبالجملة: فقرينيّة المقيّد لرفع اليد عن المطلق محفوظة في مثل المقام، نعم ليس في الأمر بالمقيّد احتمال الوجوب النفسي إلّا أنّ ظهوره في الوجوب الشرطي بمعنى اشتراط ذلك القيد في طبيعة المطلق المستحبّة فلا محبوبيّة حينئذ لغير المقيّد، فيحمل المطلق على المقيّد في المقام.

الرابع: أن لا يكون للمقيّد مفهوم ولكن يكون المقيّد بلفظ «وليكن» كأن يقول: أذّن للصلاة، ثمّ يقول: وليكن أذانك حال استقبال القبلة، وفي مثله أيضاً لابدّ من حمل المطلق على المقيد لما ذكر من انسلاخ مثل هذا الأمر من المولويّة وتحقّق ظهوره في بيان الجزئيّة أو الشرطيّة. ومن هنا ذهبنا إلى اشتراط القيام والطهارة في الإقامة، لورود ذلك بلفظ «أقم وأنت متطهّر، وأنت قائم»[1] وإن كان خلاف المشهور.

---

(١) انظر الوسائل ٤: ٦٢٧، الباب ٩ من أبواب الأذان والإقامة، والباب ١٣، الحديث ١٤.

الخامس : أن ينهى عن حصّة من الطبيعة كأن يقول : صلِّ صلاة الليل، ثمّ يقول : لا تصلِّ صلاة الليل في المسجد، وفي المقام أيضاً مقتضى القاعدة أن يكون النهي إرشاداً إلى المانعيّة، فيحمل المطلق على المقيّد كسابقه بعين تقريبه، فافهم.

هذا كلّه حيث يكون الأمر بالمطلق وبالمقيّد بنحو صرف الوجود المتحقّق بأوّل وجود من تلك الطبيعة. أمّا لو كان بنحو مطلق الوجود كان يكون الحكم انحلاليّاً بعدد أفراد تلك الطبيعة، (فإن تخالفا في الإيجاب والسلب كما في قوله : خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء إلّا ما غيّر لونه أو ريحه[1] وما دلّ على انفعال القليل بملاقاة النجاسة[2] فلا ريب في حمل المطلق على المقيّد بأن يراد من المطلق ما عداه. وإن اتّفقا)[3] مثل قوله : المسكر حرام، ثمّ يرد مقيّد كقولك : الخمر حرام، ففي مثله لا مجال لحمل المطلق على المقيّد سواء في موارد الإيجاب أو الاستحباب؛ وذلك لأنّ الحكم بنحو مطلق الوجود انحلالي فليس حكماً واحداً ليقع التنافي بينهما بالتعيين والترخيص، فهو أحكام انحلاليّة أحدها غير الآخر، فذكر الخاصّ المقيّد إنّما هو لبيان فرد من الأحكام المنحلّة فلا منافاة بينها.

نعم، لو كان المقيّد ذا مفهوم ينفي الحكم عمّا عداه كما إذا قلنا بحجّية مفهوم الوصف في مورد لزوم اللغويّة بدونه كما يساعده الظهور العرفي واخترناه فيما تقدّم يقع التعارض بينه وبين المطلق إلّا أنّه ليس ممّا نحن فيه، كما أنّه إذا كان في مقام التحديد كما إذا سئل الإمام عن الماء الذي لا ينجّسه شيء فقال عليه السلام : كرّ من الماء[4] فإنّ ظاهره تحديده به، فلا ريب في تقييده لقوله خلق الله الماء طهوراً... إلى آخره فيفيد أنّ ما قلّ عن الكرّ ليس كذلك، فافهم.

---

(١) الوسائل ١ : ١٠١، الباب الأوّل من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩، والسرائر ١ : ٦٤.

(٢) الوسائل ١ : ١١٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، والباب ٩، الأخبار.

(٣) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٤) الوسائل ١ : ١١٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

تنبيه

ذكرنا فيما تقدّم أنّ الإطلاق والتقييد قد يكونان في مقام الثبوت، وقد يكونان في مقام الإثبات؛ إذ المصلحة قد تكون ناشئة من مطلق الطبيعة، وقد تكون ناشئة من حصّة خاصّة منها واقعاً، وهذا هو مقام الثبوت. كما أنّ الحكم قد يحمل على مطلق الطبيعة، وقد يحمل على نوع وحصّة خاصّة منها، وهذا هو مقام الإثبات. وقد ذكرنا أنّ الإطلاق والتقييد في مقام الإثبات كاشف عن الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت إذا كان المتكلّم في مقام البيان، ونريد التنبيه الآن على أنّ التقييد في مقام الإثبات ربّما يستكشف به الإطلاق والتوسعة في مقام الثبوت، مثل إذا قال المولى: أكرم عالماً أو هاشميّاً، فهذا يستفاد منه أنّ المصلحة في الواقع موسّعة كما أنّه إذا قال: أكرم عالماً، فأطلق يستفاد منه التقييد والتضييق في مقام الثبوت وأنّ المصلحة خاصّة ومقيّدة بإكرام العالم فقط دون غيره. فتأمّل جيّداً حتّى تعرف أنّ الصحيح ما ذكرناه أوّلاً من تبعيّة مقام الإثبات وكاشفيّتها عن مقام الثبوت، وهذا الكلام منافٍ صورة لا حقيقة*.

ثمّ إنّ الإطلاق يختلف فقد يفيد العموم البدلي، وقد يفيد العموم الاستيعابي وإن كان متّفقاً في احتياج الجميع إلى مقدّمات الحكمة، غاية الأمر اختلافها ففي مثل «أكرم عالماً» ممّا كان الأمر بنحو صرف الوجود يكون مفاد مقدّمات الحكمة الفرد

(*) لا يخفى أنّ الإطلاق إذا كان في متعلّق الحكم كما في أكرم عالماً أفاد التوسعة على المكلّف والترخيص في تطبيقها على أيّ فرد من أفراد تلك الطبيعة، بخلاف ما إذا كان في الحكم فإنّه يفيد ثبوته في كلا الفرضين فيفيد ضيقاً وكلفة على المكلّف. (من إضافات بعض الدورات اللاحقة).

على البدل وهو العموم البدلي، وفي مثل «لا تكرم فاسقاً» ممّا كان النهي بنحو مطلق الوجود المقتضي للانحلال إلى كلّ فرد فرد يكون مفادها العموم الاستيعابي. والفرق بينهما قد تقدّم ذكره في أوّل باب النواهي مفصّلاً فراجع. هذا تمام الكلام في مبحث المطلق والمقيّد، ويليه الكلام في المجمل والمبيّن، والحمد لله ربّ العالمين والصلاة على محمّد وآله الطاهرين.

في المجمل والمبيّن

المجمل لغة ما لا تتّضح دلالته على مراد المتكلّم، والمبيّن واضح الدلالة، فمفهومهما من المبيّنات. والظاهر أنّ معناهما في اللغة هو معناهما بحسب الاصطلاح. والمجمل قد يكون إجماله بحسب ذاته كما في اللفظ المشترك، وقد يكون إجماله عرضيّاً كما في اللفظ الذي له ظهور في نفسه إلّا أنّه محفوف بما يدلّ على عدم إرادة ظهوره من غير تعيين للمراد فقط تكون القرينة صارفة، وقد يكون مجملاً حكميّاً بمعنى أنّ أحكام المجمل ترتّب عليه كما إذا قال: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم زيداً، وتردّد زيد بين عشرة أشخاص، فنتيجة المجمل وهو التوقّف عن إكرام هذه العشرة جارٍ في المقام وإن علم إرادة واحد منهم.

ثمّ إنّ المراد من المجمل والمبيّن ليس المراد الواقعي ولا المراد الاستعمالي، بل المراد الذي يكون المتكلّم في مقام بيانه مثل أكرم عشرة إلّا اثنين مبيّن وإن لم يرد من عشرة المراد الذي يكون مراداً استعماليّاً.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ وصف الإجمال والتبيين وصف واقعي ثابت للألفاظ نفسها لا أنّه إضافي كما ذكره صاحب الكفاية[1]، بل هما وصفان حقيقيّان يمكن إقامة البرهان على أحدهما، وعدم معرفة بعض ببعض الألفاظ لا يوجب كونها مجملة، بل هو

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٩٤.

جاهل بها، وجهله بها لا يحقّق وصفها بالإجمال، بل إن كانت في الواقع مجملة، فهي مجملة وإن كانت مبيّنة فهي مبيّنة، وليس إجمالها وبيانها منوطاً بفهم زيد لها وعدمه. واختلافهم في إجمال بعض الألفاظ وبيانها لا يقتضي كونها إضافيّة، بل هو كاختلافهم في عدالة زيد.

وبالجملة، جهل الإنسان بمعاني بعض الألفاظ لا يقتضي إجمالها، بل هو جاهل فلا يقال: إنّ اللغة الفرنسيّة مجملة لأنّي لا أعرف معناها، بل هي من المبيّنات وهكذا غيرها. فتأمّل.

ثمّ إنّه قد ذكروا مفردات اختلفوا في إجمالها وبيانها مثل لفظ «الصعيد» و«الغنى» كما ذكروا بعض التركيبات كذلك مثل لا صلاة ونحوها، ومثل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[1] ممّا أُضيف التحريم أو التحليل إلى الأعيان التي لابدّ من تقدير فعل ضرورة أنّ تحريم الأعيان لا معنى له، وكذا مثل لا صلاة إلّا بطهور في أنّ المراد من مثله نفي الصحّة أو الكمال، والأمثلة كثيرة ولا حاجة إلى ذكرها. فكلّ ما كان له ظهور عرفي يعوّل عليه، وما ليس له ظهور عرفي يكون مجملاً تترتّب عليه أحكامه. هذا تمام الكلام في المجمل والمبيّن.

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّد الأوّلين والآخرين محمّد وآله الطيّبين الطاهرين المعصومين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أعداء الدين.

قد وقع الفراغ من تسويده في الربع الأوّل من ليلة الأربعاء المصادفة ليلة السابعة والعشرين من شهر ربيع الثاني من شهور سنة الألف والثلاثمئة والثانية والسبعين من هجرة خاتم النبيّين صلّى الله عليه وآله أجمعين، على يد محرّره ومقرّره الأقلّ محمّد تقي آل الشيخ الأكبر زعيم الشيعة ومحيي الشريعة الشيخ صاحب جواهر الكلام قدّس الله روحه ونوّر ضريحه.

---

(١) النساء: ٢٣.

الفهرس

كلمة المجمع ٧
ترجمة المؤلف ١١
فهرست علم الأُصول..... ٨٧
● مبادئ علم الأُصول..... ٩٣
المرحلة الأُولى : في موضوع كل علم ٩٣
المرحلة الثانية : في العوارض ٩٦
المرحلة الثالثة : في أنّ موضوع العلم هل هو العوارض الذاتية فقط ؟ ٩٧
موضوع علم الأُصول..... ١٠١
تعريف علم الأُصول..... ١٠٢
● الكلام في الوضع ١٠٧
في أقسام الوضع ١١٥
في المعنى الحرفي ١١٨
في وضع الهيئات ١٣١
الفرق بين الخبر والإنشاء ١٣٦
في وضع اسم الإشارة والضمائر والموضوع له فيهما ١٣٨
في أنّ الاستعمال المجازي بالوضع أم بالطبع ؟ ١٤٠

استعمال اللفظ في نوعه وجنسه وفصله ونفسه ١٤١
في تبعيّة الدلالة للإرادة وعدمها ١٤٤
هل للمركّبات وضعٌ أم لا؟..... ١٤٦
في الحقيقة الشرعيّة ١٤٨
الوضع التعييني والتعيُّني ١٤٩
● في الصحيح والأعمّ ١٥٣
في ثمرة القولين ١٦٥
الثمرة الأُولى ١٦٦
الثمرة الثانية ١٦٨
فصل : محلّ النزاع في الصحيح والأعم ١٧٥
الكلام في الخصوصيات الفردية ١٧٦
● مبحث الاشتراك..... ١٧٩
جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى وعدمه ١٨٢
● في المشتقّ ١٨٥
الكلام في مسألة الزوجتين والصغيرة الرضيعة ١٨٨
الكلام في ما ذكره صاحب الكفاية من اختلاف المبادئ ١٩٢
في المراد من الحال في العنوان ١٩٤
في تأسيس الأصل في المشتقّ ١٩٦
في أدلّة الطرفين ١٩٨
في أدلّة القول بالأعمّ ٢٠١
تنبيهات..... ٢٠٣
التنبيه الأول : مفهوم المشتق ٢٠٣
التنبيه الثاني : في الفرق بين المشتق ومبدئه ٢٠٨

التنبيه الثالث : في ملاك الحمل ٢٠٩
التنبيه الرابع : في مغايرة المبدأ مع الذات ٢١٠
التنبيه الخامس : في اعتبار قيام المبدأ بالذات وعدمه ٢١١
التنبيه السادس : في لزوم التلبس بالمبدأ حقيقة ٢١٤
● في الأوامر ٢١٧
الجهة الأُولى : فيما وضع له لفظ «أمر» ٢١٧
الجهة الثانية : في اعتبار العلوّ والاستعلاء في معنى الأمر وعدمه ٢١٨
الجهة الثالثة : في أنّه حقيقة في الوجوب أم لا؟ ٢١٩
● في مبحث الطلب والإرادة ٢٢٠
الجهة الأُولى : مفهوم الطلب والإرادة ٢٢٠
الجهة الثانية : الكلام في مدلول الجمل الخبرية والصيغ الإنشائيّة ٢٢٢
الجهة الثالثة : في الكلام النفسي والطلب النفسي وعدمهما ٢٢٤
الجهة الرابعة : في أنّ أفعال العباد لمن تستند؟ ٢٢٧
الكلام في معنى الروايتين ٢٤٤
الكلام في هيئة «افعل» ٢٤٧
في الجمل الخبريّة ٢٥٢
● في التعبديّة والتوصّلية ٢٥٥
في التعبّدي والتوصّلي بالمعنى المعروف ٢٦١
في الأدلّة الخارجيّة الدالّة على أصالة التعبّديّة ٢٧٥
في وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمّه ٢٧٨
في دلالة الأمر على المرّة أو التكرار وعدمها ٢٧٩
مبحث الفور والتراخي في صيغة الأمر ٢٨١
في مقتضى الأصل في دوران الوجوب بين النفسيّة والتخييريّة ٢٨٤

● مبحث الإجزاء ٢٨٥
في إجزاء إتيان المأمور به اضطراراً عن الواقع وعدمه ٢٨٩
في إجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي وعدمه ٢٩٤
المقام الأول : ما لو انكشفت المخالفة بالقطع ٢٩٤
المقام الثاني : ما لو انكشفت المخالفة بالتعبد ٢٩٧
في الإجزاء بناءً على السببيّة وعدمه ٢٩٩
وينبغي التنبيه على أُمور : ٣٠٣
الأمر الأوّل ٣٠٣
الأمر الثاني ٣٠٤
الأمر الثالث في أدلة القول بالإجزاء ٣٠٤
الأمر الرابع ٣٠٨
الأمر الخامس ٣٠٩
● في مقدّمة الواجب ٣١١
تقسيمات المقدّمة ٣١٣
المقدّمة الداخليّة والخارجيّة ٣١٣
في دخول الشرائط في النزاع وعدمه ٣١٦
في ذكر المقدّمة المقارنة والمتقدّمة والمتأخّرة ٣١٨
في إمكان الشرط المتأخّر واستحالته ٣٢٠
في الشرط المتأخّر للمأمور به ٣٢٠
الكلام في شرائط الحكم التكليفي والوضعي ٣٢٤
● في الوجوب المطلق والمشروط ٣٣٣
المقدّمة المفوّتة ٣٤٤
الكلام في التعلّم ٣٤٩

- في المعلّق والمنجّز ٣٥٧
- في الوجوب النفسي والغيري ٣٧١

في تقسيم الواجب إليهما وتعريفهما ٣٧١
في ما يقتضيه الأصل اللفظي من النفسية والغيرية ٣٧٥
ما يقتضيه الأصل العملي ٣٧٦
في ترتّب الثواب على الواجب الغيري وعدمه ٣٨١
الإشكال في الطهارات الثلاث ٣٨٢

- تبعيّة وجوب المقدّمة لذيها ٣٨٧

الكلام في اعتبار قصد التوصل في الوجوب وعدمه ٣٨٨
في ثمرة القول باعتبار قصد التوصل ٣٩٠
في اعتبار الوصول في وجوب المقدّمة وعدمه ٣٩٢
أدلّة القائلين بوجوب مطلق المقدّمة ٣٩٤
تحرير الكلام في ما اختاره صاحب هداية المسترشدين ٣٩٩
تنبيه : ثمرة القول بوجوب المقدّمة الموصلة ٤٠٢
في الأصلي والتبعي ٤٠٤
في ثمرة البحث في وجوب المقدّمة ٤٠٥
في تأسيس الأصل في المقام ٤١٣
أدلة وجوب المقدّمة ٤١٤
الكلام في أصل الوجوب وعدمه ٤١٥
التفصيل بين السبب وغيره ٤١٧
التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره ٤١٨
في مقدّمة الحرام ٤١٩

● مبحث الضدّ ٤٢٣
في الضدّ الخاصّ ٤٢٦
الكلام في شبهة الكعبي ٤٣٦
الكلام في ثمرة بحث الضدّ ٤٣٧
في إحراز الملاك وكفايته وعدمها ٤٤٢
في التزاحم والتعارض ٤٤٧
في أحكام التعارض والتزاحم ٤٤٨
في مرجّحات باب التزاحم ٤٥٠
في مزاحمة الحجّ لنذر ركعتين عند الحسين عليه السلام ٤٥٦
الكلام في فرعين : ٤٥٨
أحدهما : جواز الإحرام قبل الميقات بالنذر ٤٥٨
ثانيهما : الصوم في السفر ٤٥٨
تنبيه : التزاحم في مقام الجعل ٤٦٤
في أقسام التزاحم : ٤٦٥
القسم الأول من موارد الترتب : تزاحم الواجبين ٤٦٨
في إمكان الترتّب وعدمه ٤٦٨
وينبغي التنبيه على أُمور : ٤٧٥
التنبيه الأول ٤٧٥
التنبيه الثاني ٤٧٦
التنبيه الثالث ٤٧٧
التنبيه الرابع ٤٧٩
التنبيه الخامس ٤٨٢

ومن المناسب التعرّض لأُمور ثلاثة : ٤٨٣
الأمر الأول ٤٨٣
الأمر الثاني ٤٨٣
الأمر الثالث ٤٨٤
الكلام في جريان الترتّب في الطوليّين وعدمه ٤٨٥
القسم الثاني من موارد الترتّب : ما دار الأمر بين الواجب والحرام ... ٤٨٧
القسم الثالث من أقسام التزاحم : وهو باب اجتماع الأمر والنهي ٤٩٠
في أمر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط ٤٩٢
في أنّ الأمر متعلّق بالطبائع أو بالأفراد؟ ٤٩٣
في أنّ نسخ الوجوب مقتض للجواز أم لا؟ ٤٩٥
في الواجب التخييري ٤٩٧
في الوجوب الكفائي وتصويره ٥٠٢
في الواجب الموسّع والمضيّق ٥٠٥
في الأمر بالأمر بالشيء ٥٠٩
في الأمر بعد الأمر ٥١٠
● **النواهي ومفاد النهي** ٥١١
● **مبحث اجتماع الأمر والنهي** ٥١٧
أدلّة القائلين بالامتناع والجواز ٥٣١
فيما لو اضطرّ إلى المجمع ٥٤٨
الاضطرار بسوء الاختيار ٥٥٣
الكلام في أُمور ٥٦١

● في أنّ النهي يقتضي الفساد أم لا؟ ٥٦٦
الكلام في العبادات ٥٧٨
الكلام في المعاملات ٥٧٩
● فصل في المفاهيم ٥٨٥
الكلام في مفهوم الشرط ٥٨٦
فصل في مفهوم الوصف ٦٠٦
في مفهوم الغاية ٦١٠
في مفهوم الحصر ٦١٢
● في العموم والخصوص ٦١٧
في صيغ العموم ٦١٩
في العامّ المخصّص ٦٢١
الصلاة في اللباس المشكوك ٦٣٩
في المخصّص اللبّي ٦٤١
الكلام فيما إذا شك في فرد من غير جهة التخصيص ٦٤٤
الكلام في عدم جواز العمل بالعموم قبل الفحص عن المخصّص ٦٤٨
في الخطابات الشفاهيّة ٦٥٦
في العامّ المتعقّب بضمير خاصّ ٦٥٩
في تخصيص العموم بمفهوم الموافقة والمخالفة ٦٦١
في تعقّب العمومات بالاستثناء ٦٦٦
في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ٦٧٠
في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ ٦٧٤
في النسخ والبداء وإمكانهما واستحالتهما ٦٨٠
في النسخ ٦٨٠
في البداء ٦٨١

الفهرس ٧١٩

● في المطلق والمقيّد ٦٨٩

اسم الجنس ٦٨٩

علم الجنس ٦٩١

المفرد المعرف باللام ٦٩٢

النكرة ٦٩٣

تقييد المطلق هل يستلزم المجاز أم لا؟ ٦٩٤

مقدّمات الحكمة ٦٩٥

في حمل المطلق على المقيّد ٧٠٠

تنبيه ٧٠٧

● في المجمل والمبيّن ٧٠٩

الفهرس ٧١١

دار السلام

غاية المأمول

من

علم الأصول

تقرير لبحوث آية الله العظمى

السيد أبي القاسم الخوئي قدس سره

الجزء الثاني

بقلم

آية الله الشهيد سماحة

الشيخ محمد تقي الجواهري قدس سره

غاية المأمول

من

علم الأصول

تقرير لبحوث آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره

بقلم

آية الله الشهيد سماحة

الشيخ محمد تقي الجواهري قدس سره

الجزء الثاني

تحقيق

مجمع الفكر الإسلامي

خوئی،سیدابوالقاسم،۱۲۷۸-۱۳۷۱.
غایه المامول من علم الاصول تقریر لبحوث آیه الله ابوالقاسم الخوئی/ بقلم محمدتقی الجواهری.
ویراست ۲.
قم: انتشارات دارالبشیر ،۱۴۴۰ق.=۱۳۹۷.
۲ج.
دوره۴-۵۵-۸۳۷۳-۹۶۴-۹۷۸: ؛۱-۵۶-۸۳۷۳-۹۶۴-۹۷۸: ؛ ج.۲ ۸-۵۷-۸۳۷۳-۹۶۴-۹۷۸:
فیپا
عربی.
چاپ قبلی: قم : مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۸ق.=۱۳۸۶.
اصول فقه شیعه -- قرن۱۴
Islamic law,shiites--Interpretation and construction --۲۰th century
فقه جعفری -- قرن ۱٤
Islamic law,ja'fari--۲۰th century*
جواهری،محمد تقی،۱۳۵۹،۱۳۰۱،javaheri،mohamad taghei،مولف،اجتهاد،
مدارک شرح العرور
۱۳۹۷ ۲غ۹خ/۸/BP۱۵۹
۲۹۷/۳۱۲
۵۵۵۸۴۷۱



قم المقدسة - انتشارات دارالبشیر - الهاتف: ۰۹۱۲۳۵۳٤۰٤٤

اسم الكتاب: .....غاية المآمول من علم الأصول / ج۲
المؤلف: .....محمد تقي الجواهري
الناشر:.....دارالبشير
الطبعة و تاريخ النشر:..... الثاني / ١٤٤٠هـ
المطبعة: ..... شريعت - قم
الكميّة:..... ١٠٠٠ نسخة
الشابك الدورة:.....٤-٥٥-٨٣٧٣-٩٦٤-٩٧٨
الشابك:.....٨-٥٧-٨٣٧٣-٩٦٤-٩٧٨

جميع الحقوق محفوظة للناشر

بسم الله الرحمن الرحيم



الجزء الثاني من

كتاب

غاية المأمول من علم الأُصول

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما رسمته وقرّرته من بحث آية الله العظمى وحجّته الكبرى
جامع المعقول والمنقول وحاوي الفروع والأُصول سيدنا
وعمادنا ومولانا وأُستاذنا النحرير السيّد أبو القاسم
الخوئي رفع الله في الدنيا منزلته وفي الآخرة
درجته أثناء حضوري مجلس بحثه
الموقّر في الأُصول العمليّة
وهذا هو الجزء
الثاني والجزء
الأوّل
في
مباحث الألفاظ، وفي المتن ما حرّرناه في الدورة
الأُولى وفي الهامش بإضافة (صح ٢) ما
أفاده في الدورة الثانية
وأنا الأقلّ محمّد تقي
آل صاحب جواهر
الكلام ﷺ

تنبيه :

لقد وافانا الأُستاذ الشاعر الخطيب الكبير الشيخ محمد باقر الإيرواني بتاريخ استشهاد الشيخ الفقيه التقي من آل الجواهر وبما أن اعتقال الشيخ كان سنة (١٤٠٠هـ.ق) ولا يعلم تاريخ استشهاده لحدّ الآن فيحتمل كان في سنة الاعتقال كما هو الأرجح، ويحتمل أن يكون سنة (١٤٠١هـ. ق) ولذا كان التاريخ هذا على الاحتمال الثاني.

يا أُمة الإسلام أفجَعنا الأسى ... بفقيد عالم قد نَعَته أكابرُ
من أُسرةٍ نجفيّة أهل الولا ... بحمى أمير المؤمنين مجاورُ
للعلم والعلماء مفخرةٌ معاً ... وابن الرسول له عُلاً ومفاخرُ
لأبيه كان الفرد طول حياته ... وحوى الفقاهة بل عظيمٌ شاعرُ
وبحوزة التدريس خير مدرِّسٍ ... وجَدَ المعارف أمجدٌ ومعاصرُ
رحل الفقيه مؤرخاً (بعلومه ... أعني الشهيد هو التقي جواهر)

١٥٣ ١٣١ ٣٥٠ ١١ ٥٤١ ٢١٥

١٤٠١هـ. ق

وناظم الشعر والتاريخ غير خفي ... محمد الباقر بن الصادق النجفي

بسم الله الرحمن الرحيم، ومنه العون

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه وأكرم بريّته أجمعين محمد وآله الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

الكلام في مباحث الأدلّة العقليّة

ويقع الكلام في الأمارات الّتي تقع أو ادّعي وقوعها في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة.

وقبل الخوض في ذلك نتكلّم في القطع استطراداً؛ لأنّه ليس من المسائل الأُصوليّة، لما تقدّم منّا مراراً من كون المناط في المسألة الأُصوليّة ما تكون نتيجتها كبرى لو ضم إليها صغراها لأنتجت حكماً فرعيّاً. ومعلوم أنّ القطع ليس كذلك، لأنّ القطع بالحكم هو تحصيل للحكم، فلا يقع في طريقه إذ هو ذو الطريق، هذا في القطع الطريقي. وكذا القطع الموضوعي فإنّه موضوع لحكم شرعي، مثلاً إذا قيل: إذا قطعت بحرمة الخمر حرم عليك اللبن[1]، فإنّ القطع بحرمة الخمر هنا موضوع وليس طريقاً لاستنباط الحكم الشرعي، بل حاله حال سائر الموضوعات للأحكام الشرعيّة في كونها غير موجبة لتحصيل حكمها واستنباطه أصلاً، فإنّ وجود الموضوع للحكم لا ربط له بنفس الحكم.

---

(١) في الأصل: اللين، ولعلّ الصحيح ما أثبتناه.

فظهر أنّ القطع بقسميه ليس من المسائل الأُصولية، وإنّما ذكر هنا باعتبار أنّ القطع بالحكم هو نتيجة لها ـ أي للمسائل الأُصولية ـ فإنّ نتيجتها استنباط الحكم والقطع به، فافهم وتأمّل.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري ﷺ قسم المكلّف إلى قاطع بالحكم الواقعي، وظانّ به، وشاكّ به[١] فالقاطع بالحكم الواقعي يتبع قطعه لأنّه حجّة عقليّة، والظانّ إن قام دليل دالّ على حجّية ظنّه يتبعه أيضاً، وإلّا فهو والشاكّ يرجعان إلى الأُصول العمليّة.

وقد أورد عليه الآخوند ﷺ بأنّ الحكم تارة يكون واقعيّاً وأُخرى ظاهريّاً، فالمناسب تعميم الحكم إلى جميع أقسامه ـ أي إلى الواقعي والظاهري ـ فقسّم فقال ما مضمونه: إنّ المكلّف ـ أي الّذي وضع عليه قلم التكليف ـ إذا التفت إلى الحكم الفعلي الواقعي أو الظاهري فإمّا أن يقطع به، وإمّا أن يستقلّ عقله باتّباع ظنّه لو تمّت له مقدّمات الانسداد، وإن لم تتمّ مقدّمات الانسداد أو تمّت ولم يكن يحصل عنده الظنّ ينتهي إلى الأُصول العمليّة، فعمّم الحكم في تقسيمه إلى الظاهري والواقعي[٢].

وأمّا تخصيصه بالفعلي فليس من مختصات تقسيمه، لأنّ الحكم في لسان الشيخ ﷺ أراد به الحكم الفعلي، إذ الحكم الإنشائي إن كان بمعنى الحكم الجعلي فقبل وصوله إلى مرتبة الفعليّة بوجود موضوعه لا جدوى في التفات المكلّف له* والإنشائي بمعنى آخر لا معنى له كما سنذكره في مبحث البراءة إن شاء الله تعالى.

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٢٥ و ٢: ٩.

(٢) انظر الكفاية: ٢٩٦.

(*) على أنّ الحكم الإنشائي كذلك بلحاظ آثاره، فإن للمجتهد الفتوى على طبقه فلا بأس بإطلاق الحكم في كلام الشيخ بنحو يشمل الإنشائي أيضاً. (من إضافات بعض الدورات اللاحقة).

ثمّ إنّ الآخوند ﷺ قال : وإن أبيت إلّا عن تثليث الأقسام فالأولى أن يقال : إنّ المكلّف إمّا أن يحصل له القطع أو لا ، وعلى الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أم لا ، لئلّا يتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام ، ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقرّرة عقلاً أو نقلاً لغير القاطع[1]. وكأنّه أشار بقوله : «لئلّا يتداخل ... إلى آخره» إلى أنّ الظنّ قد يدلّ الدليل على اعتباره فيلحق بالقطع ، والشكّ قد يكون موجوداً والظهور على خلافه ويعمل على الظهور مثلاً فيكون حكمه حكم القطع ، ففي هذه الموارد يقع التداخل.

والظاهر أنّ الطريقة الّتي سار عليها الشيخ الأنصاري ﷺ أنسب ، لأنّ العبد عند التفاته إلى كونه عبداً وأنّ هناك له مولى وأنّه كلّفه وأمره بأشياء فلابدّ له من القيام بلوازم العبوديّة ، وهي تحصيل المؤمّن له من تكاليفه الواقعيّة ، فإن كان قاطعاً بالحكم فمؤمّنه القطع بالحكم إذ القطع منجّز ومعذّر ، وإن كان له ظنّ قام الدليل على اعتباره فالظنّ هو المؤمّن له ، وإن فقد الظنّ أيضاً فلابدّ له من تحصيل المؤمّن من الأُصول العمليّة المقرّرة للجاهل في مقام العمل ، فإنّها في ظرف الشكّ مؤمّنة له. وأمّا تعميمه الحكم إلى الظاهري والواقعي فليت شعري انّ الحكم الظاهري ما اخذ الشكّ بالواقع موضوعاً له فما لم يتحقّق الشكّ بالواقع لا يوجد الحكم الظاهري لعدم موضوعه ، فيلزم أن يذكر في مرحلة الشكّ بالحكم. وأمّا التداخل الّذي زعمه فلا يرد أيضاً ، لأنّ الشيخ بنفسه يصرّح في باب البراءة أنّ المراد بالشكّ كلّما لم يقم دليل شرعي على اعتباره ، وحينئذ فيشمل ما زعمه من أقسام الظنّ ويكون داخلاً في الشكّ بتصريحه ﷺ[2] فافهم وتأمّل.

---

(١) كفاية الأُصول : ٢٩٧.

(٢) فرائد الأُصول ٢ : ١١.

في مباحث القطع

ويقع الكلام :

في طريقيته وأنّها ذاتيّة أو جعليّة.

وفي حجيّته وأنّها ذاتيّة أو جعليّة.

وفي إمكان نهي الشارع عن العمل بالقطع واستحالته.

أمّا الكلام في المورد الأوّل وهو طريقيّته، فالظاهر أنّ طريقيّته عبارة عن انكشاف الواقع، وانكشاف الواقع هو عبارة عن حقيقة القطع، فهي ذات القطع وليست من ذاتيّاته ولا من الأُمور القابلة للجعل التشريعي. نعم لمّا كان القطع من الأُمور التكوينيّة لأنّه صفة تكوينيّة للإنسان جاز عقلاً وأمكن للمولى أن يكوّنها في نفس العبد، ولكن الجعل التشريعي لها أمر غير معقول أصلاً، فافهم.

المقام الثاني في حجّيته، بمعنى كونه يحتجّ به المولى على عبده عند تركه ما قطع بوجوبه بقوله : «لماذا تركت ما وصل إليك وجوبه» ويحتجّ به العبد على مولاه عند تركه ما قطع بحرمته فكان في الواقع واجباً بقوله : «عملت على طبق قطعي وما وصل لي من أحكامك».

والحجّية بهذا المعنى ـ أي بمعنى لزوم ترتيب الآثار على طبق ما قطع به ـ هل هي بحكم العقل بمعنى بعثه وحثّه، أو بحكم العقلاء، أو بادراك العقل؟ المعروف فيما بينهم الأوّل.

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ العقل ليس من شأنه الحكم أصلاً، بمعنى أن يبعث نحو شيء أو يزجر عنه. نعم العقل يدرك الحسن والقبيح ولا ربط لإدراكه بالحكم أصلاً، نعم الإنسان بحسب طبعه ميّال إلى ما يلائم حواسّه الخمس ـ من سماع الأصوات الطيّبة وشمّ الروائح الطيّبة وأكل المأكولات الطيّبة ـ ولكن لا ربط لها بالحكم والحثّ. ومن جبلّة الإنسان حبّه لنفسه، وبجبلّته أيضاً يحبّ لنفسه ما هو الحسن عنده ويبغض ما هو القبيح لها، فتراه يدفع عن نفسه كلّما يحتمل مضرّته لنفسه دنياً أو آخرة. وبالجملة، فالعقل ليس من شأنه الحكم بمعنى الحثّ والردع، لأنّهما من صفات المولى الحقيقي أو المولى العرفي فليس للعقل حظ فيهما أصلاً.

وأمّا كون الحاكم بتطبيق آثار القطع حكم العقلاء (بتقريب أنّ سيرتهم مستمرّة على حسن الإحسان وقبح الظلم والعدوان لحفظ النظام، ولا ريب أنّ مطالبة العبد بما وراء قطعه ظلم فيكون حينئذ مصداقاً لتلك الكليّة)[1] فمعلوم ضعفه، لأنّ حكم العقلاء موقوف على وجودهم واجتماعهم واستقرار بنائهم على شيء، ونحن نرى لزوم ترتيب آثار القطع وإن لم نلتفت إلى وجود عقلاء واستقرار بنائهم على لزوم ترتيب الآثار، فإنّه لو لم يكن في الدنيا إلّا إنسان واحد كان يرى لزوم ترتيب آثار القطع ولا يتوقّف عن ذلك إلى أن يبني العقلاء عليه أصلاً. وأيضاً فإنّ العقلاء إنّما يحكمون ويستقرّ بناؤهم بالنسبة إلى الأشياء الّتي يتوقّف عليها حفظ النظام الدنيوي ولا ربط لهم بالأُمور الشرعيّة، فأيّ ربط لهم في أنّ القاطع بوجوب الصلاة مثلاً يلزمه العمل على طبق قطعه، فتأمّل.

وإذا بطل هذان النظران تعيّن الثالث، وهو كون العقل يدرك حسن ترتيب آثار القطع لإدراكه قبح الظلم وحسن الإحسان. ولا ريب أنّ ترك أوامر المولى أو عدم الانزجار عن نواهيه من أظهر انواع الظلم القبيح، فيدرك العقل حسن ترتيب آثار

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

القطع في الواجبات والمحرّمات، فإسناد الحكم للعقل إن كان بمعنى إدراكه حسن ترتيب الآثار لا بأس به، وقد أُطلق حكم العقل على إدراكه في اصطلاح الفلاسفة، بل أطلقوا الحكم على نفس الإدراك في عدّة موارد.

إذا عرفت هذا فالحجيّة بهذا المعنى قد صارت من لوازم القطع عقلاً، (لأنّه إذا قطع بشيء واجب فقد قطع بلزوم فعله، وبين هذين القطعين هذه الملازمة العقلية)[١]. وحينئذ فلا يمكن للشارع أن يجعلها تشريعاً ولا تكويناً إلّا بالعرض، بأن يكوّن صفة القطع في الإنسان فيحصل لازمه حينئذ قهراً، (وهذا لا يختصّ بالشارع، بل يمكن أن يوجد زيد صفة القطع في عمرو بتمهيد المقدّمات المفيدة لقطعه)[٢].

هذا تمام الكلام في الحجّية.

وأمّا الكلام في المقام الثالث فنتعرّض له عند تعرّض الآخوند ﷺ له، وهو بعد مبحث التجرّي.

ثمّ إن تقسيم الملتفت إلى القاطع والظانّ والشاكّ لا يخصّ المجتهد كما توهّم[٣] بل يشمل حتّى المقلّد، فإنّ كل ملتفت إلى الحكم الفعلي إن كان قاطعاً به يرتّب آثار القطع عليه بلا توقّف، وإن كان ظانّاً به ظنّاً معتبراً فكذلك، وإن كان شاكّاً فله أحكام الشاكّ.

نعم، هناك فرق وهو أنّ المجتهد يستطيع إجراء البراءة العقليّة وهي قبح العقاب بلا بيان، لتمكّنه من إحراز عدم البيان إذا تفحّص فلم يجد، لكن المقلّد لا يستطيع ذلك ـ يعني إجراء البراءة ـ لعدم تمكّنه من إحراز شرطها.

إذا عرفت هذا فالمجتهد إذا التفت إلى حكم فعلي له بخصوصه أو يشترك فيه مع

(١ و ٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٣) انظر كفاية الأُصول: ٢٩٦.

وإن التفت إلى حكم يختصّ به غيره مثل أحكام الحيض للنساء مثلاً فقطع به، ربّما يقال: إن القطع إنّما يكون حجّة إذا كان بالنسبة إلى نفس القاطع له أثر، وقطع المرء في حقّ غيره لا قيمة له لعدم استطاعته ترتيب آثاره ومن يستطيع ترتيب آثاره لا قطع له به، كما أنّه ربّما تتسرى المقالة إلى بعض الأحكام الّتي ليست بفعليّة، بل إلى بعض الأحكام الّتي ربّما لا تكون فعليّة أصلاً فكيف يكون قطعه بها حجّة؟

فالأوّل مثل أنّ المبتدئة تتحيّض بمجرّد الرؤية.

والثاني مثل وجوب الحج على من وجد الزاد والراحلة وإن كان بعد مجيئه من الحجّ يكون معدماً ويكون استنباطه لهذا الحكم في محرّم الحرام بعد أن حجّ المجتهد نفسه، فليس هذا الحكم فعليّاً أصلاً، كما أنّه ليس للمجتهد عمل يرتبط به أصلاً.

والثالث مثل فرض ستّة عشر جدّاً للميّت الواحد، فإنّه ربّما لا يكون مثل هذا الحكم فعليّاً أصلاً.

ولكن لا يخفى أنّ المجتهد إنّما يستنبط الحكم المنشأ بنحو القضيّة الحقيقيّة، وهو لا يستدعي وجود الموضوع خارجاً حتّى يصير فعليّاً كما أنّه يستنبط الحكم الواقعي سواء كان لعمله ربط به أم لا، فهو نظير الإمام عليه السلام في إخباره عن الأحكام الواقعيّة غير أنّ أقوال الإمام عليه السلام دائمة المطابقة، وأقوال المجتهد قد تصيب وقد تخطئ، والأثر لقطعه ليس هو التنجيز، بل هو جواز الإفتاء لدخوله فيمن أفتى بالحكم وهو عالم به. وفي صورة الظنّ المعتبر أيضاً يجري الكلام عيناً حرفاً بحرف.

ولكنّ الكلام كلّ الكلام في صورة شكّه في الحكم الواقعي الّذي ليس محلاًّ لابتلائه بنفسه في عمله، فإنّ إجراء الأُصول العمليّة إنّما هي بالنسبة إلى الشاكّ فهي تعيّن له عمله، ومن ثمّ كانت مرجعاً في مقام العمل للمتحيّر فكيف يجريها المجتهد في هذه الصورة؟ وقد ادّعى بعضهم[1] النيابة بمعنى أنّ المجتهد ينوب

---

(١) هو الشيخ الأنصاري كما صرّح به في دراسات الأُصول ٢: ١٧.

عن الشاكّ في استنباط حكمه الخاصّ به، ولكنّ الكلام في صحّة هذه النيابة وبيان مستندها الدالّ على صحّتها.

والتحقيق أن يقال: إنّ المجتهد إذا ابتلى بالحكم الّذي ليس فعليّاً له ولم يكن له قطع به ولا طريق قام الدليل على اعتباره إمّا أن يكون شكّه فيه من ناحية الشكّ في طروء النسخ له وعدمه، فحينئذ يجري في حقّه: لا تنقض اليقين بالشكّ، فإنّه متيقّن بالحكم سابقاً شاكّ به لاحقاً من جهة احتمال طروء النسخ مثلاً، فيجري الاستصحاب حينئذ في حقّه، وأثره هو جواز الإفتاء أيضاً، وكفى به أثراً في المقام، ولا يحتاج حينئذ إلى التفات المقلّد إلى الحكم سابقاً، بل ولا لاحقاً أصلاً، كما لا يتوقّف على أصل وجوده، لأنّ التفات المجتهد إلى الحكم الإنشائي أي إلى الحكم بنحو القضيّة الحقيقيّة لا إلى الحكم الفعلي.

وإمّا أن يكون شكّه راجعاً إلى الشكّ في الموضوع من حيث سعته وضيقه، مثل ما لو ابتلي المقلّد بماء قليل لاقته النجاسة ثمّ أكمل كرّاً فالمجتهد شاكّ في بقاء نجاسته لسعة موضوع الماء القليل إذا لاقته نجاسة لما كمل كرّاً بعد ذلك، أو ارتفعت نجاسته لسعة موضوع عدم انفعال الماء الكثير لمثل هذا الفرد، ففي المقام الشكّ في حكم المقلّد الفعلي. فكلّ من المجتهد والمقلّد لهما شكّ لاحق ويقين سابق بالطهارة، فللمجتهد إجراء الاستصحاب وأثره جواز الإفتاء، وله أن يجري الاستصحاب في حقّ المقلد لإلتفاته إلى الحكم الفعلي، وأثره حينئذ التنجيز والإعذار، وكذا إذا دار أمر المقلّد بين المحذورين أو كان للمقلّد علم إجمالي بالتكليف، فالمجتهد هنا يجري في حقّهما التخيير العقلي في الأوّل، والاحتياط في الثاني.

وأمّا إذا كان شكّه في التكليف ـ بأن شكّ المقلّد في وجوب شيء عليه أم لا ـ فليس له إجراء البراءة، لعدم تمكّنه من شرطه وهو الفحصُ، فالمجتهد هنا هو يفحص فتجرى البراءة، وأثرها بالنسبة إليه جواز الإفتاء كما ذكرنا، وليس للمقلّد إجراء البراءة لعدم إحراز شرطها.

فقد عرفت أنّ التقسيم ينبغي أن يكون شاملاً للمجتهد والمقلّد، وتقريبه أن يقال: المجتهد إمّا أن يشكّ في حكم نفسه أو يشكّ في حكم الغير:

فإنّ شكّ في حكم نفسه فيتبع القطع لو كان أو الظنّ المعتبر أو الأُصول العمليّة.

وإن كان شكّه في حكم الغير ففي صورة القطع والظنّ يستنبط الحكم وأثره جواز الإفتاء، وفي صورة الشكّ إلى التفصيلَ الّذي ذكرناه.

مبحث التجرّي

ويمكن أن يقع البحث فيه من جهات ثلاثة : جهة فقهيّة، وجهة أُصوليّة، وجهة كلاميّة.

أمّا الجهة الأُولى ففي تحريم التجرّي شرعاً وعدم تحريمه شرعاً.

وأمّا الجهة الأُصولية فيقع البحث فيها من ناحيتين :

الأُولى في شمول إطلاقات الأدلّة الواردة للموضوعات الواقعيّة للقطع بالموضوعات الواقعيّة وعدم شمولها للقطع بها.

الناحية الثانية في ترتّب مفسدة واقعيّة على المقطوع بحرمته أو بخمريّته من جهة العنوان الثانوي، كالتمرّد على المولى وعدم ترتّبها.

ولا يخفى أنّ الجهة الفقهيّة إنّما تبتني على الجهة الأُصوليّة بناحيتيها، إذ التحريم الشرعي إمّا أن يكون من جهة شمول الإطلاقات أو ترتّب المفسدة، كما أنّ الناحية الأُولى من الجهة الأُصوليّة مختصّة بالاشتباه في التطبيق لا في الحكم، إذ التجرّي بعد شمول إطلاقات الأدلّة إنّما هو بالنسبة إلى الموضوعات المشتبه تطبيقها، بخلاف الناحية الثانية من الجهة الأُصوليّة فهي شاملة للاشتباه في التطبيق والاشتباه في الحكم، فهو البحث الشامل لجميع فروض المسألة فينبغي أن يلحظ أهميّته.

وأمّا الجهة الكلاميّة ففي أنّ المتجرّي هل يستحقّ الذمّ واللوم عقلاً بمجرّد إظهاره خبث سريرته وتمرّده على المولى؟ وهل يستحق العقاب عند العقلاء أم لا؟ وبعبارة أُخرى هل فيه قبح فاعلي أم لا؟

ثمّ إنّ الظاهر أنّ موارد التجرّي لا تخصّ صورة قيام القطع، بل التجرّي حاصل إذا قطع وخالف، (سواء تعلّق قطعه بالحكم الواقعي أم بالحكم الظاهري،

أعني الحجّيّة ثمّ انكشف عدمها)[١] أو قام ظنّ معتبر وخالفه أو أصل من الأُصول العمليّة وخالفه وصادف مخالفة القطع والظنّ والأصل العملي للواقع، (بل من موارد التجرّي موارد مخالفة الحكم العقلي كاقتحام أحد أطراف الشبهة المحصورة أو قبل الفحص ثمّ ينكشف إباحته وإنّه غير محرّم)[٢].

وبالجملة، التجرّي في كلّ مورد يتنجّز الحكم الشرعي فيخالفه وتظهر مخالفة الحكم المنجّز للحكم الواقعي.

وربّما يقال باختصاص التجرّي في صورة قيام القطع، وأمّا صور قيام الظنّ أو الأُصول فلا يعقل التجرّي فيها، لعدم إمكان ظهور المخالفة فيها، لأنّ الأحكام الظاهريّة أحكام في صورة الشكّ مجعولة، فلو علمنا بالحكم الواقعي بعد ذلك الشكّ فعدم العمل بالحكم الظاهري، لعدم موضوعه وهو الشاكّ، والشاكّ لا يعقل أن ينكشف له خلاف الحكم الظاهري وهو شاكّ أصلاً. وبالجملة، فالأحكام الظاهريّة لا ينكشف خلافها، والعلم بالحكم الواقعي يكون من قبيل تغيّر الموضوع. (وكذا الكلام في الأمارات فإنّها موضوعة في ظرف الشكّ)[٣].

ولا يخفى فساده، فإنّ هذا الكلام مبنيّ على سببية الأمارات وإنّ متعلّقها يكون مشتملاً على المصلحة الفائتة من فوات الحكم الواقعي، ولكنّ الصحيح أنّ حجيّتها ـ أي حجّية الطرق والأمارات ـ ليس من باب السببيّة، بل من باب الطريقيّة، وحينئذ فلا يترتّب على الطرق والأمارات غير ما يترتّب على الواقع نفسه، وحينئذ فالعلم بالحكم الواقعي بعد ذلك لا يوجب تغيّر الموضوع وارتفاعه وأنّ ما تركه تجرّياً من الحكم الواقعي عصيان ليس إلّا، لمخالفته للحكم الظاهري فإنّ الحكم الظاهري لا يترتّب عليه طاعة وعصيان إلّا بلحاظ الحكم الواقعي، فافهم وتأمّل.

(١ ـ ٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

ويقع الكلام الآن في الناحية الأُولى من ناحيتي الجهة الأُصوليّة وهي ما إذا كان الاشتباه في تطبيق المنهيّ عنه على الخارج، كما لو قطع الإنسان بكون زيد في الدار فكذب فقال: ليس زيد في الدار، ثمّ انكشف أنّه ليس فيها، وأنّه ليس بكاذب بناءً على أنّ الكذب مخالفة الواقع.

فالكلام في أنّ دليل تحريم الكذب هل يشمل مقطوع الكذبيّة وإن لم يكن كذباً واقعاً فيكون محرّماً أم لا؟ قد زُعم الأوّل واستدلّ عليه بدليل مركّب من مقدّمات:

الأُولى: أنّ التكاليف إنّما تتوجّه نحو المقدور، إذ لا معنى للحثّ والزجر نحو غير المقدور، ومن هنا كانت التكاليف الّتي لها متعلّقات في الخارج غير مقدورة يلزم أن يكون متعلّقاتها مفروضة الوجود في الخارج ويكون التكليف متعلّقاً بتركها، مثلاً خمريّة الخمر مثلاً ليس باختيار المكلّف، بل هي أمر أجنبيّ عنه لا ربط لها بالتكليف، والتكليف إنّما يتوجّه بعد فرض وجودها فينهى عن شربها مثلاً ولا يمكن النهي عن خمريّة الخمر، لعدم كونها تحت اختياره.

الثانية: أنّ المحرك للإنسان نحو الأشياء الخارجيّة هو علمه بها، مثلاً من علم بوجود الأسد يفرّ عن المكان الّذي يحتمل وجوده فيه، ومن لم يعلم بوجود الأسد لا يفرّ أصلاً. فالمحرّك للإنسان نحو أفعاله الاختياريّة إنّما هو علمه وقطعه، فمن كان عطشاناً وقطع بوجود الماء على يمينه يتحرّك على جهة اليمين لتحصيله وإن لم يكن واقعاً، ومن لم يقطع بوجود الماء لا يتحرّك بل يبقى حتّى يموت عطشاً ولو كان الماء قريباً منه جدّاً، فالمحرّك للإنسان إنّما هو قطعه.

الثالثة: أنّ المكلّف إنّما يستطيع أن يحرّك العبد نحو اختيار الفعل لا نحو الفعل الاختياري، وذلك بأن يحرّكه بما يكون محرّكاً له وهو قطعه، فالمولى يحرّك العبد نحو الاختيار بأن يوجد له مقدّماته وهو القطع بالواقع مثلاً، كما يحرّك نفس أعضائه

لو أراد فعلاً مباشرته بنفسه فيفرض العبد كأعضائه فيوجد له أسباب التحريك بأن يحصل له القطع بالواقع لما علم من أنّه لا يتحرّك إلّا بعلمه وقطعه[١].

وإذا تمّت هذه المقدّمات الثلاث يلزم أن يكون نهي المولى وزجره عن تناول المقطوع بخمريّته، لأنّه الّذي يتمكّن العبد من تركه، والمصادفة للواقع وعدمها ليست باختيار المكلّف حتّى ينهى عنها.

وبالجملة، العاصي والمتجرّي كلّ منهما يقدم على تناول ما قطع بخمريّته، ومصادفة تناول العاصي للواقع ليست باختياريّة أصلاً، فالخمريّة لا يمكن أن تؤخذ في متعلّق التكليف بمقتضى المقدّمة الأُولى من أنّها ليست باختياريّة، والمحرّك لا يمكن أن يكون إلّا قطع العبد لا الواقع مع قطع النظر عن القطع بموجب المقدّمة الثانية، والمولى لا يمكن أن يحرّك العبد إلّا بإيجاد محرّكاته وهو القطع. فينتج هذه المقدّمات أنّ النهي يلزم أن يتعلّق بمقطوع الخمريّة لا بالخمر الواقعي وإن اقتضى ظاهره ذلك، وهو معنى شمول إطلاق الأدلّة للمقطوع، فافهم وتأمّل.

والجواب عن هذا الدليل أنّ المقدّمة الأُولى والمقدّمة الثانية وإن كان لا شبهة فيهما، إلّا أن الكلام في المقدّمة الثالثة، وهي أنّ تكاليف المولى إنّما تتوجّه نحو اختيار الفعل لا الفعل الاختياري، فإنّ الظاهر بطلانها:

بالنقض أوّلاً، وذلك بالواجبات فإنّ التكاليف إذا كانت متوجّهة نحو اختيار الفعل فيلزم كونها في الواجبات كذلك أيضاً، فلو قطع بأنّ هذا اليوم من شهر رمضان وصامه يلزم أن يكون صومه صحيحاً مجزياً وإن لم يكن ذلك اليوم من شهر رمضان، لأنّ التكاليف متوجّهة إلى اختيار الفعل، ولم يقل فقيه أو متفقّه (بالصحّة بل ولا)[٢] بإجزاء القطع المخالف للواقع قطعاً.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٣: ٤٤.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وبالحلّ ثانياً، وذلك بأن يقال: إنّ التكاليف إنّما تصدر إذا كان فيها مصلحة، والمصلحة إنّما تقوم بواقع الأشياء، فالتكليف يلزم أن يكون بالأُمور الواقعيّة وحيث إنّ الأُمور الواقعيّة مجهولة للمكلّف، وتكليف الجاهل قبيح لاعتبار القدرة في متعلّقات التكاليف الفعليّة أو في تنجّز التكاليف كما اخترناه اعتبر وصول التكاليف الواقعيّة إليه ليعرفها، فالقطع إنّما اعتبر طريقاً إليها وليس له موضوعيّة في الحكم، فهو مكلّف بترك الفعل الاختياري لا بترك اختيار الفعل، وحينئذ فالعاصي لم يترك الشرب الاختياري للخمر، بل شربه، ولكنّ المتجرّي لم يشرب الخمر أصلاً. فكم ترى من الفرق بينهما فإنّهما معاً مكلّفان بترك شرب الخمر الواقعي اختياراً لكنّ أحدهما شربه وهو العاصي والآخر تخيّل أنّه شربه ولم يشربه. وبالجملة، فهما متغايران.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الإطلاقات لا يمكن شمولها للمقطوع الخمريّة، لأنّها تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيّة المترتّبة على واقع الأشياء، والقطع صفة للمكلّف لا يمكن أن تغيّر الواقع عمّا هو عليه، إذ لو قطع بنفع هذا الشيء وكان ضارّاً في الواقع لا ينقلب ضرره نفعاً، فظهر عدم شمول إطلاقات التكاليف للمقطوع أصلاً، فافهم.

ثمّ إنّه يقع الكلام الآن في الناحية الثانية من الجهة الأُصوليّة وهي ترتّب المفسدة على الفعل المتجرّى به:

فإمّا أن يدّعى ترتّب المفسدة الواقعيّة المترتّبة على الفعل الواقعي المنهيّ عنه، فبطلانه معلوم، لما أشرنا إليه من أنّ المفاسد الواقعيّة إنّما تترتّب على الموضوعات الواقعيّة، والقطع بالموضوعات الواقعيّة مع كونه مخالفاً واقعاً لا يوجب ترتّب حكم الواقع والمفسدة الواقعيّة عليه أصلاً.

وإمّا أن يدّعى أنّ هذا الفعل الخارجي يكون ذا مفسدة لكشفه عن قبح سريرة العبد وخبث ذاته، فعلوم أنّ المنكشف قبيح لا الكاشف، فيلزم أن تكون المفسدة والذمّ مترتّبان على المنكشف لا على الكاشف، والكلام في الكاشف لا في المنكشف.

وإمّا أن يدّعى أنّ صفة القطع من العناوين المحسّنة والمقبّحة نظير الضرب لليتيم تأديباً وظلماً في اتّصاف الأوّل بالحسن والثاني بالقبح، فكذلك القطع بالخمريّة من الصفات المقبّحة لشربه والمحسّنة لتركه وإن لم يكن خمراً بحسب الواقع.

وقد أورد الميرزا النائيني ﷺ عليه أنّ القطع لا يكوّن مصلحة بالفعل ولا مفسدة بالقطع والوجدان، بمعنى أنّ الوجدان حاكم بعدم كون صفة القطع من الصفات المغيّرة لعنوان المحبوبيّة والمبغوضيّة ولا يكون المبغوض بسببها محبوباً وجداناً؛ لأنّ انكشاف الشيء لا يزيد عليه شيئاً وأيضاً أنّ تخصيص الحرمة بالقطع المخالف للواقع فيقال مثلاً: أيّها القاطع قطعاً مخالفاً للواقع اجتنب، فلا مصداق له ولمطلق القطع يوجب جمع المثلين بنظر المكلّف[1].

والآخوند ﷺ ذكر في مقام الإيراد على أصل الدعوى بأنّ الصفات الّتي توجب تغيّر عناوين الأفعال هي الجهات الاختياريّة للمكلّف الّتي يمكن أن يحقّقها وأن لا يحقّقها، والقطع وعدمه ليس منها، لعدم كونها صفة اختياريّة له، فلا يتحقّق له قصد إليها، بل إنّما يقصد العقل بعنوانه الواقعي، بل قد لا يلتفت القاطع إلى ذلك القطع الّذي عنده، وإنّما الملتفت إليه هو المقطوع[2].

والجواب عمّا ذكره الآخوند ﷺ هو أنّه ما معنى قولك: «إنّه لا يقصده إلّا بعنوانه الواقعي»؟

إن أُريد من القصد الداعويّة أي لا يدعوه إليه إلّا عنوانه الواقعي، فمعلوم أنّ المغيّرات لعناوين الأفعال لا يلزم أن تكون هي الداعية إليها، فإنّ ضرب اليتيم الضرب المؤذي لا بداعي الإيذاء، بل بداعي تجربة العصا قبيح قطعاً مع عدم قصد الإيذاء.

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٢ : ٤١.

(٢) انظر كفاية الأُصول : ٢٩٩.

وإن كان المراد من القصد الالتفات فلا معنى للترقّي حينئذ بقولك: «بل لا يلتفت إليه»، إذ هو هو فلا مجال للترقّي.

مع أنّه غير مسلّم، بل القطع ملتفت إليه قطعاً وإلّا فلا يستطيع تصوّر المقطوع إلّا بعد تصوّر القطع إلّا أنّه ملتفت إلى قطعه إجمالاً لا تفصيلاً، بل لو لم يكن الالتفات إلى قطعه لكونه طريقيّاً كما ادّعى لم يمكن أخذ القطع بحكم موضوعاً لحكم شرعاً فيسقط القطع الموضوعي كليّة. فظهر أنّ ما ذكره الآخوند ﷺ غير وارد بحسب الظاهر.

ثمّ إنّ ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ (من لزوم اجتماع المثلين في نظر القاطع، فقد اعترف هو بعدم المانع منه، وأنّه يتأكّد الوجوب أو التحريم في كلّ مجمع لعنوانين بينهما العموم من وجه[1] كما في المقام، ضرورة أنّ الخمر مثلاً قد يكون مقطوعاً به وقد لا يكون مقطوعاً به، كما أنّ القطع بالخمريّة قد يكون موافقاً للواقع وقد لا يكون فبينهما عموم من وجه حتّى باعتراف القاطع نفسه، وإن أنكر كون قطعه مخالفاً للواقع.

وأمّا ما ذكره)[2] من القطع بعدم تغيّر الأفعال الواقعيّة بواسطة القطع عن عناوينها الواقعيّة، فلا يخفى أنّ المراد ليس تغيّر المصالح والمفاسد الواقعيّة ولا المحبوبيّة الواقعيّة والمبغوضيّة الواقعيّة بسبب القطع، بل المراد اتّصافه بالحسن والقبح عقلاً عند العقلاء، واتّصافه بهما عقلاً لا يكاد ينكر أصلاً، لأنّ إقدامه على هذا العمل الّذي قطع بكونه محبوباً للمولى جري على مقتضى العبوديّة وإيفاء المولى حقّه فهو جري على مقتضى العدل، كما أنّ إقدامه على العمل المقطوع بكونه مبغوضاً للمولى

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٢ : ٤٥.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

هتك للمولى وتمرّد عليه وطغيان وهتك له قطعاً. وحينئذ فنفس العمل يكون مبغوضاً للمولى، لكونه هتكاً له وتمرّداً عليه وطغياناً وظلماً لمقام المولويّة، ولا نعني بالحسن والقبح إلّا تحسين العقلاء الثواب في الجري الأوّل والعقاب في الجري الثاني.

والظاهر أنّ منشأ انكار الميرزا ذلك هو الخلط بين التحسين والتقبيح العقليين والمصالح والمفاسد الواقعيّة والمحبوبيّة والمبغوضيّة الذاتيّة، فتأمّل تعرف أنّ ما ذكرناه من كون العبد بعمله هذا يكون في مقام الظلم لحقّ المولى أمر محال إلى الوجدان وإلى حكم العقلاء بحسن الذمّ لمثل مرتكب هذا العمل، كما التزم الجميع بحسن العمل المنقاد به وإثابة المولى له زيادة على استحقاقه المدح، لأنّه في مقام حفظ مراتب العبوديّة، (إلّا أنّ الكلام في استلزام هذا القبح الفعلي للحرمة الشرعيّة بقاعدة الملازمة وعدم الاستلزام فنقول)[1]:

في الحسن والقبيح العقليّن

اختلف المتكلّمون في الحسن والقبح العقليّن فذهب جماعة إلى أنّهما يتبعان ذوات الأفعال، فالحسن ذاتاً لا يعقل أن يكون قبيحاً أصلاً وبالعكس، وآخرون إلى أنّهما بالوجوه والاعتبارات، وذهبت الأشاعرة إلى أنّ العقل لا يدرك حسناً ولا قبيحاً، بل يتبعان أمر المولى الحكيم، فما أمر به المولى يكون حسناً وما نهى عنه يكون قبيحاً، فالحسن والقبح يتبعان أمره تعالى وليس لهما واقع أصلاً[2].

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) انظر شرح تجريد العقائد (للقوشجي): ٣٣٧، والفصول: ٤٣١، وأُصول الفقه (للمظفر) ١: ١٩٩، حيث نسب القول الأوّل إلى العدلية والمعتزلة والثاني إلى بعض المعتزلة وصاحب الفصول والثالث إلى الأشاعرة.

ولا يخفى أنّ القول الأوّل وهو أنّهما تابعان لذوات الافعال الواقعيّة، إن أُريد منهما المصلحة والمفسدة والمحبوبيّة والمبغوضيّة فمسلّم، إلّا أنّ الكلام في الحسن والقبح بمعنى عدّ العقلاء له حسناً وقبيحاً وهذا لا يتبع ذات الفعل، فإنّ القيام الواحد قد يكون حسناً إذا كان بقصد تعظيم المولى ويكون قبيحاً إذا كان بقصد الاستهزاء بالمولى مع عدم خروجه عن ذاته وعدم تغيّرها قطعاً، وكذا ضرب اليتيم تأديباً وظلماً، وغيرهما من الأمثلة الّتي هي فوق حدّ الإحصاء.

كما أنّ القول الثالث ـ وهو قول الأشاعرة ـ كالأوّل باطل، لأنّ الحسن والقبح وإدراك العقل لهما يكاد أن يكون من ضروريّات مدركات العقل وبديهيّاته مع قطع النظر عن الشارع، بل ان قلنا به لم يمكن إثبات نبوّة نبيّ فإنّ ظهور المعجزة على يد النبيّ ﷺ لولا إدراك العقل لحسنها لم لا يجوز أن يكون هذا المدّعي لها كاذباً وأنّ المعجزة يظهرها الله على يد الكاذب لولا قبح ذلك منه؟ ولم لا يجوز أن يدخل الله النار كلّ من أطاعه والجنّة كلّ من عصاه لولا الحسن والقبح؟ غايته أنّه يقول: إنّه تعالى وعد المطيعين الجنة والعاصين النار، فنقول: ما المانع من إخلافه وعده وكونه كاذباً لولا الحسن والقبح العقليّين؟ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وبالجملة، فالالتزام بما ذكره يؤدّي إلى لوازم باطلة تؤدّي إلى إضحاك الثكلى، مثل كونه تعالى ظالماً غير عادل ـ نعوذ بالله منها ـ وقد التزموا بها مع بداهة بطلانها، والتزموا بالجبر وأشباهه تفريعاً على هذه المقدّمة قبّحهم الله تعالى.

وإذا بطل القول الأوّل والثالث تعيّن الثاني للصحّة، وهو كون الأفعال تابعة في تحسين العقلاء وتقبيحهم للوجوه والاعتبارات لا ذاتيّة لها ولا عارية عنها كما هو مؤدّى القولين الباطلين. وحينئذ فالعمل المتجرّى به يكون قبيحاً لوجهه قطعاً، ضرورة أنّ التقبيح والتحسين من العقلاء إنّما هو على الأعمال الاختياريّة لهم وإلّا فلا يستحقّ المدح على صدور فعل منه قسراً أوجب إنجاء مؤمن أو يستحقّ الذمّ لصدور فعل قسراً منه أوجب قتل مؤمن. وحينئذ فالمتجرّي والعاصي بالنسبة

إلى ما يقترفانه باختيارهما سواء قطعاً، وإنّما يختلفان بمصادفة الواقع في العاصي دون المتجرّي، وهي أمر خارج عن اختيارهما، وحينئذ فالذمّ والعقاب العقلائي بالنسبة إليهما على حدّ سواء.

ثمّ إنّه بعدما ظهر أنّ الفعل المتجرّى به قبيح عقلاً فهل يحكم بحرمته شرعاً أم لا؟ الظاهر الثاني، وهو عدم حرمته شرعاً. وحديث الملازمة ـ وهي كلّما حكم به العقل حكم به الشرع ـ إنّما هي في غير صورة إدراك العقل الحسن والقبح، بل في صورة إدراك العقل المصلحة والمفسدة الّتي هي في مرتبة علل الأحكام الشرعيّة لا الحسن والقبح، فإنّه لا مجال لحكم الشرع حيث يكون المدرَك هو الحسن والقبح العقليّين، فإنّ هذه القاعدة فيها غير مسلّمة قطعاً، وإنّما المسلّم من قاعدة «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع» هي صورة إدراك العقل لمصلحة الحكم، وحيث إنّ المصلحة الواقعيّة لا تكاد ينفكّ عن حكم شرعي آمرٍ بها يحكم الشرع حينئذ بالملازمة المذكورة لكنّ المقام مقام إدراك العقل في مرحلة الامتثال، فإنّ العقل إنّما يدرك أنّ هذا العمل الّذي هو في مرحلة الامتثال قبيح. وحينئذ فلا ملازمة بين هذا الحكم العقلي والحكم الشرعي، بل لا يمكن أن يحكم الشارع هنا، لأنّه (لغو وذلك لأنّ الحكم الأوّلي إن كفى فلا حاجة إلى الثاني، وإن لم يكفِ لم ينفع الثاني لعدم زيادته على الأوّل، مضافاً إلى أنّ الشارع)[1] إن حكم بحرمته:

فإمّا أن يحكم بحرمة خصوص ما قطع بحرمته قطعاً مخالفاً للواقع فيختصّ الحكم بالتحريم بخصوص المتجرّي دون العاصي، لأنّ العاصي ليس قطعه مخالفاً للواقع بل مصادف للواقع. وهذا مع كونه بعيداً في نفسه لاستلزامه تحريم التجرّي دون العصيان غير ممكن، لأنّ القاطع إن علم أنّ قطعه مخالف للواقع فليس قاطعاً حينئذ، وإن لم يعلم أنّ قطعه مخالف للواقع فلا يتنجّز التحريم عليه، بمعنى لا يكون الحكم

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

بالتحريم فعليّاً في حقّه، لأنّ القدرة شرط فعليّة التكليف ومن مبادئها الالتفات، نظير عدم إمكان خطاب الناسي، فافهم.

وإمّا أن يحكم بحرمة مقطوع الحرمة مطلقاً، صادف الواقع أم لم يصادفه. وهذا أيضاً غير ممكن لاستلزامه التسلسل، وذلك لأنّ الإتيان بمقطوع الحرمة يكون عصياناً للنهي عن ارتكاب مقطوع الخمريّة، فالحاكم بقبح هذا العصيان إن كان العقل فهو المدّعى، وإن كان الشرع فيلزم نهي آخر وإليه ينقل عين الكلام. (وهذا هو التسلسل الباطل في نفسه، مضافاً إلى استلزامه عدم اختلاف المعاصي صغراً وكبراً، لأنّ الأمرين الغير المتناهيين لا يختلفان من حيث العدد والكيفيّة كما برهن عليه في محلّه)[1].

فقد ظهر أنّ التجرّي قبيح عقلاً، غير محكوم بالحرمة شرعاً، لكن لا يخفى أنّ نفي الحرمة الشرعيّة لا توجب نفي العقاب، لأنّ العقاب إنّما يكون بحكم العقل والعقل لا يفرّق في العقاب بين العاصي والمتجرّي، لأنّ كلاًّ منهما في مقام التعدّي على المولى وعدم توفيته حقوقه وظلمه وهتكه بمعنى عدم الجريان على قانون العبوديّة.

وبالجملة، فالعاصي والمتجرّي يستحقّان العقاب على أعمالهما الاختياريّة وهي كونهما بصدد الطغيان، ومصادفة الواقع وعدمها أمران خارجان عن أفعالهما الاختياريّة فلا معنى لتعليق العقاب عليها أصلاً، فافهم.

(نعم، يمكن أن يفرّق بين العاصي والمتجرّي بأمرين:

أحدهما: مقدار العقاب الأُخروي المعدّ لشارب الخمر مثلاً متعمّداً، كما ورد أنّه لا يشرب من الكوثر وإن تاب[2] فمثل هذا لا يترتّب في حقّ المتجرّي لعدم شربه الخمر.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) لم نعثر عليه بعينه وإن ورد مضمونه في الوسائل ٢٥: ٣٢٧، الباب ١٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١١ و ١٤.

الثاني: الحدود الدنيويّة فإنّ الثمانين حدّ شارب الخمر لا المتجرّي)[١].

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا مجال لما قيل من أنّه بناءً على العقاب للمتجرّي يلزم أن يعاقب العاصي بعقابين، وذلك لأنّ العقاب إنّما هو على الأُمور الاختياريّة، ومصادفة الواقع ليست منها، فعقاب العاصي كعقاب المتجرّي لا أنّ له عقابين. كما أنّه لا مجال لما ذكره الميرزا النائيني[٢] من لزوم كون العقاب على القصد لعدم كون العقاب على القصد، وإنّما هو على الأعمال الاختياريّة الصادرة من العبد في مقام الطغيان على المولى والسيّد.

(وقد ذكر الآخوند ﷺ في كفايته أنّ الفعل المتجرّى به ليس قبيحاً وإن استحقّ العبد المتجرّي العقاب وذكر أنّ العقاب على عزمه واختياره، ثمّ حيث بنى على أنّهما ليسا بالاختيار وإلّا لتسلسل أجاب بالالتزام بحسن العقاب عليهما وإن لم يكونا بالاختيار كما في العاصي فإنّ مصادفة المعصية للواقع ليس باختياره ثمّ انجرّ ﷺ إلى باب عظيم[٣].

ولا يخفى أنّ هذا الكلام مبنيّ على كون العزم والاختيار من الصفات لا من الأفعال وأنّ العقاب عليهما، وهما باطلان فإنّ العزم والاختيار من أفعال الإنسان الاختياريّة بمعنى كون فعلها وتركها بيده، مع أنّ العقاب ليس عليها وإنّما هو على الفعل الخارجي الّذي به هتك المولى والعزم بصرفه لا هتك فيه، وإلّا لزم العقاب حينئذ عليه وإن لم يفعل خارجاً)[٤].

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٣: ٤٦ ـ ٥٠.

(٣) انظر كفاية الأُصول: ٢٩٨ ـ ٣٠٢.

(٤) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

[تنبيهات التجرّي]

بقي هنا أُمور ينبغي التنبيه عليها :

الأوّل : ذكر الميرزا النائيني ﷺ بعد أن حكم بقبح الفعل المتجرّى به عقلاً أنّه ليس محكوماً شرعاً بالحرمة، لأنّ مقطوع الخمريّة بالنسبة إلى الخمر الواقعي وإن كان بينهما بحسب الأمر والواقع عموماً من وجه، إذ يجوز أن يؤخذ مقطوع الخمريّة موضوعاً لحكم آخر فيجوز أن يكون حكم الخمريّة الحرمة وحكم مقطوع الخمريّة الحرمة أيضاً، نظير الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بالموضوعات الّتي بينها عموماً من وجه، مثل ما لو ورد : أكرم هاشميّاً وأكرم عالماً، فكذلك مقامنا يحكم الشارع بحرمة الخمر الواقعي وبحرمة مقطوع الخمريّة ثانياً، فهو ممكن في نفسه إذ يعقل أن يكون خمر ليس بمقطوع الخمريّة، وأن يكون مقطوع الخمريّة وليس خمراً واقعاً، وأن يجتمعا، فجعل الحكمين وإن كان في نفس الأمر والواقع ممكناً إلّا أنّه بالنسبة إلى المكلّف غير ممكن بخصوص المقام، إذ أنّ القاطع لا يرى أنّ قطعه مخالف للواقع فهو يرى الخمر الواقعي ويرى أنّه محكوم بحكمين أحدهما حكم الخمر الواقعي والثاني حكم مقطوع الخمريّة، وهذا يؤدّي إلى أن يكون جعل الحكم بحرمة التجرّي مؤدّياً إلى اجتماع المثلين فأحال حكم الشارع بالحرمة في مقام التجرّي بأدائه إلى اجتماع المثلين[1].

ولا يخفى عليك ما فيه :

أمّا أوّلاً : فلأنّه مختصّ بالقطع بالحكم، وأمّا القطع بالموضوع فلا يؤدّي إلى اجتماع المثلين، لأنّه قد يقطع بالخمر وحكم مقطوع الخمريّة ولا يعلم بحكم الخمر أصلاً وقد يعلم حكم الخمر ويقطع بالخمر ولكنّه لا يعلم حكم مقطوع الخمريّة، وحينئذ فلا يكون الجعل مؤدّياً إلى اجتماع المثلين بنظر المكلّف أصلاً لعدم علمه بالحكم الثاني حتّى يتنجّز.

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٢ : ٤٥ ـ ٤٦.

وأمّا ثانياً : فلأنّه يجوز أن يكون المقام من قبيل العموم المطلق لا العموم من وجه، وحينئذ فجعل حكمين أيضاً ممكن كما في نذر الصلاة الواجبة الّتي قد اتّفق تقريباً على انعقاده والتزم فيه بتأكّد الطلب وحينئذ فمقامنا من هذا القبيل، وحينئذ فيجوز أن يحرّم الشارع مقطوع الخمريّة ولا يلزم اجتماع المثلين، بل يلتزم بالتأكّد كما التزم به في غير المقام كما ذكرنا. فظهر أنّ ما ذكره ﷺ لاستحالة جعل الحرمة شرعاً للفعل المتجرّى به غير مرضيّ، ولكن الوجه ما ذكرناه نحن من عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وعدم إمكان حكم الشرع بالنسبة إلى خصوص صورة التجرّي واستلزامه التسلسل بالنسبة إلى مطلق المقطوع، فافهم.

الثاني من الأُمور : ربّما يستدلّ على حرمة التجرّي شرعاً باتّفاق الأصحاب على عدم إعادة من سافر مغرّراً بنفسه فصلّى تماماً وانكشف عدم التغرير بسفره[1] فيقال : إنّ التجرّي معصية فسفره تجرّي، وحيث إنّ التجرّي محرّم لزمه الإتمام. كما أنّه قد يستدلّ على التحريم أيضاً بمن خاف ظنّ ضيق الوقت فلم يصلّ ثمّ انكشف أنّه واسع وليس بضيّق فإنّ الإجماع قائم على أنّه آثم[2] وليس إلّا لأنّه متجرّي وإلّا فلم يترك واجباً.

ولا يخفى عليك ما في الاستدلال بهذين، فإنّ وجوب الإتمام في الأوّل ليس من جهة التجرّي وإنّما هو لوجود موضوعه وهو ظنّ الضرر، فإنّ الموضوع لوجوب الإتمام كونه مغرّراً بنفسه، والتغرير حاصل في المقام، (وتفصيل ذلك أنّ الضرر المظنون إن كان هلاكاً لنفسه أو هتكاً لعرضه أو ذهاب مال مؤمن فإنّ احتمال الضرر موجب لتحريم السفر، لكون السفر منافياً للحفظ الواجب عليه فهو معصية بنفسه، وإن لم يكن كذلك يكون من صغريات التجرّي ولا إجماع حينئذ على الإتمام،

---

(١) انظر الفرائد ١ : ٣٨.

(٢) انظر المنتهى ٤ : ١٠٧، وكشف اللثام ٣ : ١٠٩، ومفتاح الكرامة ٢ : ٦١.

بل الأقوال فيه أربعة : كون العبرة بالمعصية الواقعيّة، أو الاعتقاديّة، أو إحداهما، أو بهما معاً، كما هو الظاهر، إذ المعصية المأخوذة في الأخبار لا تصدق إلّا على الواقع الواصل. وإن كان الضرر ذهاب مال ـ كما في الكمارك ـ فالقطع به لا يقتضي حرمة السفر فضلاً عن الظنّ)[1].

والإثم في الثاني من جهة أنّ موضوعه خوف الفوات الحاصل مع قيام الظنّ على ضيق الوقت، فلا ربط لهما بالتجرّي أصلاً، فافهم.

(وإن شئت فقل : إنّ احتمال الضيق يقتضي أيضاً المبادرة، لأنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني. ودعوى الإثم لو ترك وانكشف حينئذ سعة الوقت ممنوعة أشدّ المنع)[2].

الثالث : أنّه ربّما يستدلّ على حرمة الفعل المتجرّى به شرعاً بما دلّ على أنّ الناس يعاملون بنيّاتهم وأنّ لكلّ امرئ ما نوى، بتقريب أنّها دالّة على حرمة نيّة المعصية، فيعارضها ما دلّ على العفو عن نيّة السوء وأنّها لا تكتب، فيجمع بينها بحمل الأخبار الدالّة على التحريم والعقاب على ما إذا شرع بعد نيّته بمقدّمات العمل المحرّم، وحمل ما دلّ على العفو على ما إذا لم يشرع في مقدّمات العمل المحرّم، فينتج الجمع حرمة ما اشتغل المكلّف بمقدّماته، والمتجرّي المفروض أنّه اشتغل بالمقدّمات وأتى بذي المقدّمة أيضاً فيكون محرّماً[3].

والجواب أوّلاً : أنّ هذا الجمع جمع تبرّعي لا شاهد له فهو غير مقبول، بل ينبغي الجمع بينها بحمل الأُولى ـ وهي ما دلّت على العقاب ـ على ما إذا لم يرتدع من نفسه بل ارتدع بأمر خارجي قسراً عليه، وحمل الثانية وهي ما دلّت على العفو على ما إذا ارتدع بنفسه. وشاهد هذا الجمع هو الخبر المرويّ عن النبيّ في الرجلين يقتتلان

(١ و ٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٣) انظر القواعد والفوائد ١ : ١٠٧، والفرائد ١ : ٤٨ ـ ٥٠.

فيقتل أحدهما صاحبه، القاتل والمقتول في النار، قيل: هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال عليه السلام: لأنّه أراد قتل صاحبه[١]. ومعلوم أنّ المقتول لم يرتدع من قبل نفسه، بل ارتدع لأمر خارجي وهو قتله. وحينئذ فيخصّص ما دلّ على العفو بهذه الرواية، فيختصّ العفو بمن ارتدع من قبل نفسه فيكون خبر العفو أخصّ فيقدّم على خبر العقاب لأخصيّة اللاحقة.

(ولكنّا راجعنا رواية القاتل والمقتول الّتي هي شاهد هذا الجمع وإذا هي في تحريم مقاتلة المسلم للمسلم وهما مقاتلان، فهما عاصيان لا متجرّيان، فإنّ إخافة المؤمن بالنظر الشرور حرام فضلاً عن مقاتلته، فلا شاهد للجمع بين الطائفتين المتعارضتين من الأخبار، إلّا أنّ المهمّ إنّا لم نجد في الأخبار ما يدلّ على العفو عن نيّة السوء وإنّما الموجود أنّ نيّة السيّئة لا توجب كتابة نفس السيّئة، بل فيها أنّه لو عمل نفس السيّئة لا تكتب حتّى تمضي تسع ساعات من غير توبة. فما دلّ على العقاب بنيّة السوء ليس له معارض، إلّا أنّه لا يدلّ على حرمة نفس الفعل الخارجي المتجرّى به كما هو محلّ الكلام، بل ولا على حرمة نفس النيّة، إذ العقاب بحكم العقل وهو مسلمّ، وإنّما الكلام في التحريم)[٢].

وثانياً: لو سلّمنا الجمع بتلك الطريقة الأُولى فيختصّ التحريم بمن شرع في مقدّمات الحرام إلّا أنّ المتجرّي لم يشرع في مقدّمات الحرام، وإنّما شرع بمقدّمات المباح في الواقع وإن تخيّل أنّها مقدّمات حرام.

وثالثاً: أنّ هذه الأخبار إنّما دلّت على العقاب فلا دلالة لها على التحريم الّذي نفيناه، وإنّما يدلّ على العقاب وقد سلّمناه، فلا مجال للإيراد علينا بهذه الأخبار. نعم من نفى العقاب تكون هذه الأخبار ردّاً عليه، فافهم وتأمّل.

---

(١) الوسائل ١١: ١١٣، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث الأوّل، مع تفاوت يسير.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

الثالث من الأُمور : أنّه ذكر صاحب الفصول ﷺ بعد أن اختار حرمة الفعل المتجرّى به وترتّب العقاب عليه جريان التجرّي مع الأحكام الخمسة، وأنّه ربّما يكون محرّماً حرمة شديدة إذا صادف الحرام الواقعي، وقد تكون حرمته أخفّ إذا صادف ما تخيّله حراماً مكروهاً، وقد يكون مباحاً فتكون حرمته أخفّ، وقد يكون مستحبّاً وواجباً فربّما تكون مصلحته بمرتبة توجب اضمحلال المفسدة الحاصلة من التجرّي كما إذا تخيّله عدوّاً للمولى ومع ذلك تجرّى فلم يقتله وبعد ذلك انكشف أنّه نفس المولى مثلاً[1].

ولا يخفى أنّ كلامه ﷺ مبنيّ على مقدّمات ثلاث :

الأُولى : أنّ التجرّي يمكن انفكاك القبح عنه.

الثانية : أنّ المصادفة للواجب ترفعه.

الثالثة : أنّ العبد في صورة مصادفة العمل المتجرّى به للواقع يستحقّ عقابين : أحدهما على تجرّيه، الثاني على المفسدة الواقعيّة.

ولا يخفى عليك أنّ هذه المقدّمات الثلاث باطلة كلّها.

توضيح بطلان الأُولى : أنّ التجرّي هو عبارة عن كون العبد في مقام الطغيان على المولى، ولا يخفى أنّه حينئذ ظالم للمولى، لعدم توفيته حقّه، والظلم لا ينفكّ عن القبح عقلاً في العمليّات، كما لا ينفكّ اجتماع الضدّين عن الاستحالة عقلاً في النظريّات. نعم المصلحة والمفسدة قد ينفكّان عن العمل لكن عنوان الظلم لا ينفكّ عن التجرّي، فلا ينفكّ التجرّي حينئذ عن القبح أصلاً.

ثمّ لو تنزلنا وسلّمنا إمكان انفكاك القبح عن التجرّي فإنّما يكون ذلك بأُمور اختياريّة للمتجرّي، ومصادفة الواجب وعدمها لا يصلحان لذلك أصلاً، لأنّهما ليسا باختياره قطعاً.

---

(١) انظر الفصول : ٤٣٢.

ومنه يظهر الجواب عن الثالثة فإنّ المتجرّي والعاصي سواء في كونهما في مقام الظلم والهتك للمولى والخروج عن حدوده، فاستحقاقهما للعقاب سواء. وأمّا مقدار العقاب فأمره بيد المولى (مع أنّ في صورة مصادفة قطعه للواقع لا تجرّي وإنّما هو عصيان، وعلى تقدير تحقّق التجرّي لا مقتضي للتداخل)[1].

في القطع الطريقي والموضوعي بأقسامه

وفيه مباحث: الأوّل في الطريقي، والكلام في أنّه يمكن أن يؤخذ القطع الطريقي في موضوع حكم نفسه أو مثله أو ضدّه، والمهمّ في هذا المبحث هو إبطال شبهة الأخباريّين حيث زعموا أنّه لا يجوز التعويل على القطع الغير الحاصل من الكتاب والسنّة، فإنّهم زعموا أنّ الشارع منع عن اتّباع القطع الّذي لا يحصل من الكتاب والسنّة.

وقد دفعوا شبهتهم بأنّ القطع لا يمكن أن ينهى عنه الشارع بعد أن بيّنّا أنّ طريقيّته ذاتيّة له وأنّ حجيّته من اللوازم الذاتيّة الّتي لا ينفكّ عنه، واستدلّوا على عدم إمكان أن ينهى عنه الشارع بأنّ القاطع إن نهاه الشارع عن العمل بقطعه فنهيه يؤدّي إلى اجتماع الضدّين في الواقع إن كان القطع مصيباً، وفي نظر القاطع إن كان مخطئاً وكلاهما محال، (لأنّ الحكم الّذي ليس قابلاً للبعث والزجر فجعله لغو)[2]. كما أنّه لا يمكن أن يؤخذ في موضوع حكم نفسه فيقال: أيّها القاطع بالوجوب يجب عليك الواجب الّذي قطعت بوجوبه لأدائه إلى الدور، وحينئذ فلا يمكن للشارع أن ينهى عن كلّ قطع من أيّ طريق كان لاستحالة ذلك كما بيّناه، ولا يمكنه أن يجعل الوجوب على القاطع بالوجوب. هذا كلّه بالنسبة إلى عمل القاطع نفسه، وأمّا بالنسبة إلى عمل غيره كالمقلّد فيمكن أن يدّعى ذلك.

(١ و ٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

لكنّ الميرزا ﷺ أنكر الاستحالة وادّعى الإمكان إلّا أنّه أنكر الوقوع، بل سلّمه في خصوص القطع الحاصل من القياس فقط[١]، لدلالة خبر أبان[٢] على المنع عن اتّباع القطع الّذي يحصل من القياس إمّا بنحو الشرطيّة أو بنحو المانعيّة وأنكر الدليل على المنع عن غيره، فافهم وتأمّل.

فيقع الكلام أوّلاً في ثبوت نسبة هذا الكلام إلى الأخباريّين كلّية أو بنحو الموجبة الجزئيّة فنقول: ظاهر كلام المحدّث الاسترآبادي هو النهي عن اتّباع الظنّ الغير الحاصل من الكتاب والسنّة[٣] وكذا ظاهر كلام جملة من الأخباريّين ذلك[٤] ولكن ظاهر كلام من قسّم القطع إلى الضروري والنظري وأنّ الضروري يتّبع على كلّ حال وأنّ النظري إنّما يتّبع إذا كان طريق القطع خصوص الكتاب والسنّة هو النهي عن اتّباع القطع الغير الحاصل من الكتاب والسنّة، فثبت موجبة جزئيّة أنّ من الأخباريّين من يقول بأنّ القطع الغير الحاصل من الكتاب والسنّة لا يجوز العمل على طبقه[٥].

ذهب الميرزا النائيني[٦] إلى أنّ النهي عن القطع الغير الحاصل من الكتاب والسنّة أمر ممكن إلّا أنّا نطالب الأخباريّين بالدليل المانع، وقد ذكر ﷺ في وجه الإمكان أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد كما مرّ ذكره تقابل العدم والملكة، فالإطلاق عدم التقييد ممّا من شأنه وقابليّته التقييد، والتقييد عدم الإطلاق ممّا من شأنه الإطلاق، فإذا استحال أحدهما استحال الثاني. وحينئذ فخطاب المولى وقوله: «يجب الصلاة

---

(١) فوائد الأُصول ٢ : ١٣ ـ ١٤.

(٢) الوسائل ١٩ : ٢٦٨، الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأوّل.

(٣) انظر الفوائد المدنية : ١٢٨ ـ ١٣١.

(٤) انظر شرح التهذيب للجزائري : ٤٧ (مخطوط)، والدرر النجفية : ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٥) راجع الهامش ١.

(٦) انظر فوائد الأُصول ٢ : ١٢ ـ ١٤.

على القاطع بوجوب الصلاة» إذا استحال؛ لأنّ تعليق الوجوب على القاطع يوجب أن يتحقّق القاطع في الخارج حتّى يتوجّه إليه الوجوب، والقاطع بالوجوب يرى الواقع فيعمل على طبقه من دون جعل الوجوب عليه، فجعل الوجوب عليه يوجب اجتماع المثلين بحسب نظر القاطع وإن لم يوجبه بحسب الواقع أو في الواقع، فإذا استحال تعليق الوجوب وتقييده بخصوص العالم استحال إطلاقه للعالم والجاهل أيضاً، لما ذكرناه من أنّ استحالة التقييد توجب استحالة الإطلاق.

وحينئذ فلابدّ من كون الأدلّة الدالّة على وجوب الواجبات مهملة بالإضافة إلى العالم بها والجاهل، فإذا كانت مهملة فإن كانت المصلحة قائمة بصدور الفعل من كلّ مكلّف علم به أم لم يعلم لابدّ من بيان لذلك يسمّى بمتمّم الجعل كما وردت الأخبار الّتي ادّعى الشيخ الأنصاري ﷺ تواترها على اشتراك العالم والجاهل بالأحكام[1] وحينئذ فهذا الدليل يكون متمّماً للجعل الأولي ومبيّناً أنّ موضوعه عامّ للعالم والجاهل[2]، وإن كانت المصلحة قائمة بإتيان هذا الواجب من خصوص العالم به دون الجاهل يلزم أن يأتي متمّم الجعل ويبيّن ذلك كما ورد بالنسبة إلى الجاهل بالقصر فأتمّ[3] وأنّه ليس بمخاطب بالقصر كما هو مضمون ما ورد أنّه إن قرئت له الآية وفسّرت[4].

---

(١) فرائد الأُصول ١ : ١١٣.

(*) وقد أنكر الميرزا النائيني ﷺ وجود هذه الأخبار والظاهر أنّها متواترة معنى كما ذكره الشيخ الأنصاري فإنّ ما دلّ على الاحتياط دليل على اشتراك الحكم الواقعي، وكذا ما دلّ على أنّ المخطئ في اجتهاده معذور ومأجور وما دلّ على وجوب السؤال والتعلّم والتعليم إلى غير ذلك من مضامين الأخبار. (من إضافات بعض الدورات اللاحقة).

(٣) الوسائل ٥ : ٥٣٠، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣ و ٤.

(٤) المصدر السابق : الحديث ٤.

وحينئذ فإذا جاز أن يبيّن بمتمّم الجعل عموم الحكم أو تخصيصه جاز أن يبيّن بمتمّم الجعل أيضاً مانعيّة القطع الحاصل من غير الكتاب والسنّة عن العمل به، وليس هذا منعاً عن حجّية القطع، بل عن العمل على طبق المقطوع به. فالمنع عن العمل على طبق القطع الغير الحاصل من الكتاب والسنّة ممكن، إلّا أنّ الكلام في أنّه واقع أم لا، الظاهر عدم وقوعه لعدم الدليل المانع عن غير الحاصل من القياس كما تقتضيه رواية أبان. أمّا غير القطع الحاصل من القياس فلا دليل على المنع عنه أصلاً.

ولا يخفى عليك ما في قوله: «إنّ استحالة التقييد تستدعي استحالة الإطلاق، لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة» (فإنّ ذلك في مقام الإثبات والدلالة، وأمّا في مقام الثبوت فتقابلهما تقابل الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فاستحالة أحدهما تستدعي ضرورية الثاني، والكلام فيه لا في مقام الإثبات، فإذا استحال الجعل لخصوص العالم كان الجعل للعموم حينئذ ضرورياً)[1]. ومع أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد وإن كان تقابل العدم والملكة إلّا أنّ تقابل العدم والملكة ليس دائماً إذا استحال أحد الأمرين استحال الثاني، وذلك لأنّ الملكة تارة تعتبر بالنسبة إلى نفس الشخص فاستحالة أحد المتقابلين توجب استحالة الآخر، مثلاً لو قسنا البصر أو العمى بالنسبة إلى خصوص هذا الجدار فاستحالته موجبة لاستحالة الثاني المقابل له، وقد يكتفى في هذا التقابل بوجود الملكة في النوع لا في الشخص، مثلاً يقال للعقرب: أعمى، فاستحالة البصر في حقّه لا يوجب استحالة العمى، لأنّ الملكة موجودة في نوع الحيوان، وقد مثّلنا فيما تقدّم باستحالة الجهل على الله تعالى فهل توجب استحالة العلم؟ نعوذ بالله من ذلك، مع أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة قطعاً، وكما في جهل الممكن بذاته تعالى فاستحالة العلم بذاته تعالى هل توجب استحالة الجهل؟ كلّا، وما ذلك إلّا لأنّ نوع الموجود المدرك في الأوّل قابل للجهل

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

فلذا يوصف «الله» تعالى بالعلم باعتبار ملكة الجهل بالنوع، وكذا جهل الممكن بذات الواجب باعتبار قابليّة النوع للعلم بالمدركات وإن لم تكن لها قابليّة بالنسبة إلى خصوص هذا المدرك.

إذا عرفت هذا عرفت أنّ باب الإطلاق والتقييد من هذا القبيل، فاستحالة الإطلاق توجب ضرورة التقييد كما أنّ استحالة التقييد توجب ضرورة التقييد بالطرف المقابل أو ضرورة الإطلاق، وحيث إنّ التقييد بالطرف المقابل مستحيل أيضاً إذ لا يمكن أن يقال: «أيّها الجاهل بالوجوب للصلاة يجب عليك الصلاة» فيتعيّن أن يكون الإطلاق ضروريّاً، مضافاً إلى أنّ الإهمال لا يمكن في الواقعيّات، لأنّه يستحيل أن يكون نفس الحاكم جاهلاً بموضوع حكمه. ولذا التزموا بأنّ الأحكام العقليّة لا يعقل فيها الإهمال، لأنّ الحاكم هو العقل ولا يمكن أن لا يعلم موضوع حكمه[١].

وما ذكره الميرزا النائيني من استشهاده لمتمّم الجعل الّذي يبيّن أنّ الحكم يختصّ بخصوص العالم بمسألة الجهر والإخفات والإتمام في موضع القصر[٢] فهي أجنبيّة عمّا يدّعيه من تقييد الحكم المهمل، بل هي إنّما تدلّ على أنّ ما أتى به مجزياً لا أنّه مكلّف بالجهر في صورة العلم بالحكم، بل ظاهره الإجزاء وأنّه مخاطب بعمل غير هذا لكن هذا يجزي عن ذاك (بقرينة قول السائل في الرواية أجهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه أو أخفت فيما لا ينبغي الإخفات فيه[٣]؟ وفيه دلالة على شمول الحكم الواقعي له، وقد أقرّه الإمام على معتقده ولم يردعه)[٤]. ولذا يلتزمون ظاهراً باستحقاقه العقاب غاية ما هناك أنّه ليس عليه قضاء ولا إعادة، فافهم.

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٢ : ١٤.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٢ : ١٣.

(٣) الوسائل ٤ : ٧٦٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة، الحديث ١ و ٢.

(٤) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وأمّا ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ من أنّه ورد النهي عن القطع الحاصل من القياس في رواية أبان[١] فلا يخفى ما فيه :

أوّلاً : ضعف سند الرواية.

وثانياً : ضعف دلالتها إذ لا تصريح فيها بأنّ أباناً كان قاطعاً، نعم كان مطمئنّاً.

وثالثاً : أنّه عليه السلام أزال قطعه لا أنّه نهاه عن العمل على طبق قطعه مع فرض وجود قطعه، وهذا أمر ممكن، إذ لا تنازع في أنّ المولى يستطيع أن يزيل قطع إنسان فلا يعمل به، كما أنّه يمكن أن ينهاه أوّلاً عن الخوض في مقدّمات بخصوصها لئلّا يحصل له القطع منها. أمّا إذا حصل له القطع فبعد حصوله له لا يعقل أن ينهاه عن العمل به لاستلزامه جمع الضدّين في نظر القاطع أو في نفس الواقع، وما يكون محالاً في نظر المخاطب به يستحيل جعله، فافهم.

(ورابعاً : أنّ محلّ الكلام أن يكون القطع من طريق مانعاً عن لزوم العمل على طبق الحكم وإن كان الحكم ثابتاً في الواقع، ومعلوم أنّ الحكم الّذي قطع به أبان لم يكن في الواقع أصلاً، فتأمّل)[٢].

فظهر ممّا ذكرنا أنّ القطع الطريقي لا يمكن أن يؤخذ في موضوع حكم نفسه لأدائه إلى الدور كما تقدّم ذكره.

(ثمّ إنّ ما ذكرناه من استحالة تقييد التكليف بالعلم به إنّما هو في مقام الجعل والاعتبار، وأمّا التقييد به في مقام المبرز فلا مانع منه، نظير أن ينادي المولى عبيده العشرة الّذين يعلم عدم بلوغ صوته إلّا إلى خمسة منهم ويجعل تكليفه مقيّداً بخصوص من بلغه صوته منهم لا مطلقاً، وهذا أمر ممكن لا مانع منه. فإن أراد

---

(١) فوائد الأُصول ٢ : ١٣ ـ ١٤.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

الأخباريّون ذلك فهو أمر ممكن ثبوتاً، كما أنّ الإطلاق ممكن ثبوتاً أيضاً، فيقع الكلام في مرحلة الإثبات معهم)[١].

وأمّا أخذه في موضوع الحكم المماثل مثل أن يقول: إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الصلاة بوجوب ثانٍ غير الوجوب الأوّل فلا بأس به ولا مانع عنه ونلتزم بالتأكّد حينئذ، (لما هو معلوم من كون النسبة بين القطع بوجوب الصلاة ونفس الوجوب عموماً من وجه، ففي مورد الاجتماع يتأكّد الحكم كسائر موارد العموم من وجه)[٢].

وأمّا أخذه في حكم ضدّه فمحال لما ذكرنا من أنّه يستلزم جمع الضدّين في نظر المخاطب به، وكلّما كان محالاً في نظر المكلّف به استحيل جعله، فافهم.

في القطع المأخوذ في موضوع حكم مخالف لمتعلّقه

القطع المأخوذ في موضوع حكم مخالف لحكم متعلّقه مثل: إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك التصدّق بدرهم ـ مثلاً ـ وقد قسّمه العلّامة الأنصاري إلى قسمين:

أحدهما: أن يؤخذ بنحو الصفتيّة.

والثاني: أن يؤخذ بنحو الطريقيّة[٣].

وقد قسم الآخوند ﷺ كلاًّ من القسمين إلى ما كان تمام الموضوع، وما كان جزء الموضوع[٤] فتصير الأقسام على رأيه أربعة.

(١ و ٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٣) انظر الفرائد ١: ٣٣ ـ ٣٤.

(٤) كفاية الأُصول: ٣٠٣.

وقبل الخوض في الأقسام ينبغي تقديم أُمور :

الأوّل : أنّ المراد بكون القطع مأخوذاً بنحو الموضوعيّة هو الموضوعيّة الواقعيّة لا في لسان الدليل، ومعنى الموضوعيّة الواقعيّة أنّ الموضوع لحكم التصدّق بدرهم واقعاً هو القطع بوجوب الصلاة وليس المراد الموضوعيّة بلسان الدليل الحاكي، لأنّ أخذ القطع بلسان الدليل الحاكي لا يكون موضوعيّاً دائماً بل قد يكون طريقيّاً مثل قولنا : إذا قطعت بأنّ هذا جلد ما لا يؤكل لحمه ليس لك أن تصلّي به، ومعلوم أنّ القطع إنّما اعتبر هنا طريقاً كاشفاً وليس له دخل في النهي عن الصلاة به، نظير قوله تعالى : ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1] بناءً على إرادة الرؤية من الشهود لا على إرادة الحضور من الشهود، فيكون مؤدّاه : صم للرؤية وأفطر لها.

الثاني : في معنى الطريقيّة والصفتيّة فنقول : إنّ من قطع بقيام زيد مثلاً فيحصل له صفة القطع بها بمعنى عدم تردّده وشكّه بذلك، فهذه الصفة من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، وليس من الصفات الّتي ليست إلّا صرف الإضافة نظير الفوقيّة والتحتيّة، بل هي لها ما بإزاء في الخارج وهو ارتفاع التردّد. كما أنّ هذا القاطع أيضاً ينكشف له أنّ هذا القيام حاصل لزيد مثلاً. وحينئذ فقد يكون القطع مأخوذاً في الموضوع من الجهة الأُولى فيسمّى قطع موضوعي بنحو الصفتيّة، نظير الوسواسي الّذي لا يحصل له صفة القطع بطلوع الفجر فينذر إن قطعت بطلوع الفجر أتصدّق بدرهم شكراً لله تعالى، فإنّ قصد هذا الناذر من نذره تحصيل هذه الصفة له ورفع التردّد الناشئ من وسوسته. وقد يؤخذ القطع لكاشفيّته عن الواقع وليس لرفعه التردّد أصلاً، نظير من نذر إن قطعت بطلوع الفجر أتصدّق

---

(١) البقرة : ١٨٥.

بدرهم لقصد إيقاعه صلاته أوّل الوقت مثلاً لا لرفع تردّده لعدم تعلّق غرضه به أصلاً، فيكون مأخوذاً بنحو الطريقيّة.

الثالث: أنّ القطع الموضوعي بنحو تمام الموضوع، بمعنى أنّ موضوع الحكم الواقعيّ وجدان هذه الصفة وارتفاع هذا التردّد، سواء طابق الواقع أم لا. ومعنى المأخوذ بنحو جزء الموضوع أنّ الموضوع القطع بشرط مطابقته للواقع، فالموضوع هو العلم بمعنى القطع الّذي يكون المقطوع به ثابتاً في الواقع. وحينئذ فالقطع المأخوذ بنحو الصفتيّة ينقسم إلى ما كان تمام الموضوع نظير مثال نذر الوسواسي، وإلى ما كان جزء الموضوع مثل: إذا وجدت هذه الصفة عندي وارتفع تردّدي وكان الأمر كذلك واقعاً أتصدّق بدرهم.

ولكنّ القطع المأخوذ بنحو الطريقيّة والكاشفيّة لا يمكن أن يكون إلّا جزء الموضوع، لأنّ كونه تمام الموضوع يستدعي دوران الحكم مداره مع قطع النظر عن الواقع، والمفروض أنّه قد أُخذ بنحو الكشف والطريقيّة فيتنافيان، لأنّ كونه جزء الموضوع يستدعي وجود المقطوع به في الواقع جزءً آخر إذ المفروض أنّه كاشف عن الواقع، فإذا لم يكن الجزء الثاني موجوداً فمعناه أنّه ليس بكاشف، فالمأخوذ بنحو الطريقيّة دائماً هو جزء الموضوع ولا يمكن أن يكون تمامه للزوم التنافي، إذ معنى كونه تمامه أنّه ليس بكاشف ولا طريق، فكونه تمام الموضوع ينافي كونه كاشفاً واقعاً، والمفروض أنّه كاشف واقعاً فهو جزء الموضوع لا تمامه. وهذا هو ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1]. فالحقّ أنّ أقسام القطع الموضوعي المأخوذ في موضوع حكم آخر ثلاثة: صفتي بقسميه، وكاشفي بنحو يكون جزء الموضوع، فإذا ضمّ إليها القطع الطريقيّ صارت الأقسام أربعة.

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٢: ١١.

(ولكنّ التأمّل الصادق يقضي بصحّة ما أفاده الآخوند ﷺ من تقسيم القطع الموضوعي إلى الأقسام الأربعة[١] بيان ذلك أنّ القطع وإن كان أمراً بسيطاً إلّا أنّه ينحلّ إلى أُمور ثلاثة :

الأوّل : جزم النفس وارتفاع تردّدها.

الثاني : انكشاف المعلوم وظهوره من حيث كونه انكشافاً وظهوراً.

الثالث : انكشاف الواقع.

فإن لوحظ من الجهة الأُولى كان مأخوذاً بنحو الصفتيّة تمام الموضوع أو جزؤه، وإن لوحظ من الجهة الثانية وهي جهة الانكشاف المحض كان مأخوذاً بنحو الكاشفيّة تمام الموضوع، وإن لوحظ من الجهة الثالثة كان مأخوذاً بنحو الكاشفيّة جزءاً، فأخذ القطع كاشفيّاً تمام الموضوع ممكن، بل واقع في مثل الفتوى والشهادة إذ المقصود أن تكون الفتيا عن علم له، وكذا الشهادة عن انكشاف له وإن لم يكن الواقع كذلك. نعم مانعيّة العلم بالنجاسة لصحّة الصلاة أُخذ العلم فيه جزءاً بنحو الكاشفيّة، ولذا لو علم بالنجاسة ثمّ نسي وصلّى ثمّ ظهر أنّه لم تكن نجاسة فصلاته صحيحة)[٢].

في قيام الأمارات مقام القطع

لا ريب في قيام الأمارات الّتي دلّ الشارع على حجّيّتها مقام القطع الطريقيّ في ترتيب آثار القطع بدليل حجّيّتها، لأنّ دليل الحجّيّة دالّ على ترتيب آثار الواقع عليها وإلغاء احتمال الخلاف، فتترتّب عليها آثار القطع من التنجيز عند المصادفة، والإعذار عند الخطأ، وإذا خالفه المكلّف يكون متجرّياً تجري عليه أحكام التجرّي وآثاره.

---

(١) كفاية الأُصول : ٣٠٣.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وإنّما الكلام في قيام الأمارات بدليل حجّيّتها مقام القطع المأخوذ على نحو الموضوعيّة.

فربّما يقال بقيام الأمارات مقامه بجميع أقسامه. وربّما يقال بعدم قيام الأمارات بدليل حجّيّتها مقامه بجميع أقسامه كما ذهب إليه الآخوند ﷺ[١]. وربّما يقال بقيام الأمارات بدليل حجّيّتها مقام المأخوذ في الموضوع بنحو الكاشفيّة دون المأخوذ بنحو الصفتيّة، وعليه الشيخ الأنصاري[٢] والميرزا النائيني[٣] ـ قدّس سرهما ـ والآخوند منع قيام الأمارات مقام القطع مطلقاً بدليل حجّيّتها، أمّا إذا كان هناك دليل غير دليل الحجّيّة دلّ على جعل الأمارات موضوعات كالقطع بجميع لوازمه فلا مجال للإنكار عليه، لأنّ الشارع بيده موضوعات أحكامه فلا حقّ لأحد في الاعتراض عليه أصلاً. وإنّما منع الآخوند ﷺ من قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي لأنّه زعم أنّ دليل الحجّيّة يمكن أن يكون ناظراً للواقع فيكون قد نزّل الأمارة مقام القطع الطريقي بما أنّه كاشف عن الواقع فتكون الأمارة ملحوظة بنحو الآلة، وأن يكون ناظراً إلى الصفة الحاصلة من الأمارة كالظنّ وضعف التردّد، فيكون النظر للأمارة نظراً مستقلّاً وهو القطع الموضوعي ودليل الحجّيّة واحد فلا يمكن أن ينزّله منزلة القطع، لأدائه إلى اجتماع اللحاظين: الآليّة والاستقلاليّة في آن واحد. ثمّ أورد على نفسه بأنّ أدلّة الحجّيّة تكون مجملات حينئذ، وأجاب بأنّها ليست مجملات أصلاً لبناء العرف على تنزيلها منزلة القطع آليّاً كما هو واضح[٤].

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٠٥.

(٢) الفرائد ١: ٣٣ ـ ٣٤.

(٣) فوائد الأُصول ٢: ٢١.

(٤) انظر كفاية الأُصول: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

ولا يخفى عليك ما في كلامه ﷺ أمّا أوّلاً فلأنّ الجمع بين اللحاظين إنّما يكون على القول بكون مؤدّيات الطرق والأمارات أحكاماً واقعيّة مجعولة من قبل الشارع المقدّس، ولا يلتزم ﷺ به أصلاً، مع أنّه مؤدّ إلى الالتزام بالتصويب المجمع على بطلانه، وهو تصويب المعتزلة القائلين بأنّ لله أحكاماً واقعيّة ما لم تقم أمّارة على خلافها فيغيّر الحكم الواقعي ويجعل على طبق الأمارة القائمة[1] وإنّما يلتزم ﷺ في موارد قيام الطرق والأمارات بجعل ما كان ثابتاً للقطع عقلاً من التنجيز والإعذار لها فيقول بجعل التنجيز لها، بمعنى أنّها إذا قامت على موضوع أو حكم مثلاً فيترتّب عليه شرعاً ما يترتّب على القطع عقلاً من التنجيز إذا صادف الواقع والإعذار إذا خالفه، فهو ﷺ ملتزم بجعل ما للقطع من الآثار للأمارات شرعاً، وعليه حينئذ لا يرد إيراد اجتماع اللحاظين، لأنّ النظر الآلي مفقود في المقام.

(وبعبارة أُخرى، ليس في دليل الحجّيّة تنزيل للمؤدّى وإنّما فيها الإلزام بالسير على مقتضى الأمارة كالسير على مقتضى القطع، فله أن يرتّب آثار وجوب السورة بقيام الأمارة بوجوبها فيقرأها في الصلاة، كما له أن يفتي بوجوبها فيما أُخذ فيه القطع موضوعاً)[2]. مع أنّ ما ذكره من جعل التنجيز والإعذار غير مرضيّ عندنا، لأنّ دليل جعل الحجّيّة إمّا أن يوسّع الموضوع أو يوسّع الحكم، وحيث إنّ الحكم العقلي لا يعقل أن يثبت لغير مورده، لأنّ الحكم العقلي إنّما يتبع موضوعه. وحينئذ فلابدّ من توسعة الموضوع، فمعنى جعل الشارع للحجّيّة ليس إلّا جعل الطريقيّة بمعنى أنّ طريقيّة القطع ذاتيّة ولكن طريقيّة الأمارات جعليّة بمعنى إلغاء احتمال الخلاف. وحينئذ فإذا صار بسبب توسعة الشارع من أفراد القطع ترتّب عليه عقلاً ما يترتّب على القطع من الأحكام العقليّة كالتنجيز والإعذار، وصار طريقاً جعليّاً،

---

(١) انظر نهاية الأُصول: ٤٣٤ (مخطوط).

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

فالشارع لم يجعل إلّا الطريقيّة له، (ولو كان المجعول هو التنجيز والإعذار من دون جعل الطريقيّة لزم تخصيص قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لعدم كون الأمارة بياناً، والحكم العقلي غير قابل للتخصيص، فافهم)[1].

ولا يخفى أنّ جعل الطريقيّة إنّما هي جعل طريقيّة ظاهريّة كطريقيّة القطع، فلو خالفت الواقع لا يترتّب عليها أثر أصلاً، وإنّما تترتّب آثار الواقع، فافهم. نظير القطع لو انكشف خطاؤه عيناً، وحينئذ فإذا جعل الشارع المقدّس طريقيّة الأمارة لترتيب آثار الواقع المنكشف فترتيب آثار نفس الانكشاف أولى بالترتّب، فيترتّب التنجيز والإعذار قسراً عليه بلا حاجة إلى جعل الشارع لذلك، كما ذكره ﷺ فتأمّل.

وبالجملة، فلو كان معنى جعل الحجّيّة جعل المؤدّى لزم اجتماع اللحاظين وكان وجهاً للمنع كما ذكره ﷺ إلّا أنّه لا يلتزم به كما قدّمنا، وهو غير صحيح في نفسه، لعدم دليل من أدلّة الحجّيّة يدلّ على جعل المؤدّى أصلاً. وأمّا قوله ﷺ: ما أدّيا عنّي فعنّي يؤدّيان[2] المراد منه ليس جعل المؤدّى أصلاً وإنّما معناه أنّ الشكّ الّذي يعتريكم في روايتهما ألغوه، يعني ما أدّيا عنّي فكان مشكوكاً لكم فهو عنّي، بمعنى رتّبوا آثار القطع عليه، وحينئذ فجعل المؤدّى ثبوتاً غير ممكن لأدائه إلى التصويب المجمع على بطلانه، وإثباتاً أيضاً غير صحيح، لعدم دليل يدلّ عليه.

وبالجملة، فالحقّ أنّ الأمارة لا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الصفتيّة، وذلك لأنّ الصفة وهي عدم التردّد له مدخليّة في الحكم. ولا ريب أنّ دليل حجّيّة الأمارة لا يرفع التردّد وجداناً، وإنّما يرفعه تعبّداً، فالصفة لا يمكن أن توجد بدليل الحجّيّة. ولكن لا يخفى أنّه لا قطع يؤخذ في موضوع حكم شرعي بنحو الصفتيّة أصلاً، فالبحث فيها بحث علمي لا جدوى فيه عملاً.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) الوسائل ١٨ : ١٠٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

نعم، ربّما توهّم أخذ القطع في مقام الشهادة بنحو الصفتيّة، وكذا أخذ القطع في الركعتين الأوّلتين فيقال حينئذ: إنّ الأمارة مثلاً إذا قامت على الملكيّة أو على الركعتين فهل دليل الحجّيّة في تلك الأمارة كافل بقيامها مقام القطع الصفتي فيجوز له الشهادة أم لا؟ ولكنّ الإنصاف أنّه لم يؤخذ القطع في كلّ منهما إلّا بنحو الكشف عن الواقع، لأنّ الإمام عليه السلام أشار إلى الشمس ثمّ قال: على مثلها فاشهد أو دع[1] يعني إذا انكشف لك الواقع انكشاف الشمس، ولا ريب في ظهوره في المأخوذ بنحو الكشف. وكذا في الركعتين فإنّ في أخبارها: حتّى تثبتها أو حتّى تحرزهما، ومعلوم أنّ الإثبات والإحراز فرع للثبوت واقعاً، فيكون مأخوذاً على وجه الكاشفيّة والطريقيّة، فافهم.

(وقد ذكر الآخوند رحمه الله في حاشيته على الرسائل[2] وجهاً لامكان تنزيل الأمارة منزلة القطع الموضوعي بتقريب أن دلالة دليل الحجّيّة إنّما كان بلحاظ الآليّة وتنزيل المؤدّى منزلة الواقع، فهذا هو مدلول دليل الحجّيّة بحسب المطابقة إلّا أن الملازمة محقّقة بين تنزيل المؤدّى منزلة الواقع وتنزيل القطع التعبّدي بالمؤدّى منزلة القطع الحقيقي بالواقع.

إلّا أنّه ضعّفه في الكفاية[3] بأنّ تنزيل الجزء للمركّب موقوف على تحقّق أثر له وتحقّق أثره موقوف على تنزيل الجزء الآخر، إذ المفروض أنّ الأثر مترتّب على المركّب، والمفروض أنّه بالملازمة فهو موقوف على الدلالة المطابقيّة وهذا هو الدور المحال.

---

(١) الوسائل ١٨: ٢٥٠، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات، الحديث ٣.

(٢) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٩.

(٣) كفاية الأُصول: ٢٦٤.

ولا يخفى عليك أنّا قد أنكرنا الدلالة المطابقيّة ذاتها؛ لأنّه ليس مفاد دليل الحجّيّة جعل المؤدّى بمنزلة الواقع لأدائه إلى التصويب، بل إنّ الآخوند نفسه لم يلتزم به لأدائه إلى ما ذكر، وإنّما التزم بجعل التنجيز والإعذار كما تقدّم إلّا أنّا نتكلّم في الكبرى الكلّيّة وإن لم يكن لها مصداق في المقام فنقول إنّ دليل الحجّيّة إن كان مركّباً من جزأين كالماء الكر مثلاً، فإن أُحرز جزآه بالوجدان أو التعبّد أو بالتفريق فلا كلام، وإن قام الدليل على أحد الجزأين ولم يكن لهذا الجزء أثر شرعي يصح الجعل بلحاظه كما لو استصحبت كرّية المائع فإنّها لا أثر لها ما لم يحرز كونه ماءً، فصوناً لكلام الحكيم عن اللغوية لابدّ من الالتزام بكون ذلك المقام بخصوصه يجعل لازمه الّذي هو الجزء الثاني وإن لم يرد فيه دليل بالخصوص فنلتزم بعدم شمول الإطلاق له حينئذ، بمعنى أنّ دليل التنزيل لا يشمل هذا الفرد كما في الأصل المثبت؛ لأنّ الشمول مع عَدم الأثر لا معنى له والأثر مستلزم للدور؛ لأنّ الملازمة موقوفة على الدلالة المطابقيّة فإن كانت الدلالة المطابقيّة موقوفة على الدلالة الالتزامية لزم الدور المحال، وما ذكر من المثال ليس مثالاً للازم والملزوم وإنّما هو مثال للموضوع المركب من جزأين، فافهم)[1].

وأمّا قيام الأمارة مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الكاشفيّة بدليل حجّيّتها فلا مانع منه؛ لأنّ دليل حجّيّتها إنّما يتكفّل جعل الطريقيّة لها، فحيث إنّ الظنّ ليس طريقاً تامّاً فدليل حجّيته يتمّم كشفه الناقص ويكون ملغياً لاحتمال الخلاف بمعنى أنّه يجعله قطعاً فتترتّب عليه أحكام القطع من التنجيز والإعذار وغيرهما. وحينئذ فلو قام الدليل على أنّ ظنّ الإمام أمارة للمأموم فيكون ظنّ الإمام بمنزلة قطع المأموم في ترتيب آثار الواقع عليه، وإذا ترتّبت آثار المنكشف تترتّب آثار نفس الكشف من التنجيز والإعذار عقلاً عليه.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

فيصحّ أن تقوم الأمارة بدليل اعتبارها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الكاشفيّة، (ولولا ذلك لم يكن لمجتهد أن يفتي، لأنّه إنّما يحصل الحكم بالأمارات وليست علماً لولا التنزيل. كما أنّ به تنحلّ عويصة الإشكال في إجراء الاستصحاب حيث يثبت الحكم الّذي يراد استصحابه بالأمارة، إذ قد أُخذ في موضوع الاستصحاب عدم نقض اليقين بالشكّ، فلولا أنّ الأمارة يقين لم يجر استصحاب ذلك الحكم)[1]. بل اليقين الّذي جعل غاية في دليل الاستصحاب أيضاً تقوم الأمارة مقامه، إذ لولا ذلك لأشكل تقديم الأمارة على الاستصحاب، مثلاً لو شكّ الإنسان بعد أن كان متطهّراً في أنّه نام أم لا فقامت البيّنة على أنّه نام فلولا أنّ البيّنة هنا تكون يقيناً جعليّاً من قبل الشارع لم يكن لرفع اليد عن الاستصحاب وجه بسبب الأمارة، لعدم ترجّحها عليه من جهة الحكومة، لأنّ كلّاً منهما يترتّب عليهما التنجيز والإعذار، فافهم وتأمّل. وتمام الكلام في أواخر مباحث الاستصحاب في تعارضه مع الأمارة.

في قيام الأُصول مقام القطع

ويقع الكلام في الأُصول المحرزة تارة، وفي غيرها أُخرى.

أمّا الكلام في الأُصول المحرزة وهي نظير الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز بناءً على أنّهما من الأُصول، وأمّا بناءً على أنّهما من الأمارات كما هو غير بعيد فلا كلام لنا عنهما.

(والظاهر أنّ الأُصول المحرزة من الأمارات الّتي هي في طول الأمارات الاصطلاحيّة، وما ذكر فرقاً بين الأُصول والأمارات بأنّ الأوّل ما أُخذ الشكّ في موضوعه والثاني ما كان الشكّ مورداً له، فمن المشهورات الّتي لا أصل لها،

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

لأنّ الشكّ مأخوذ في موضوع الجميع ولذا لا تكون البيّنة حجّة عند العالم باشتباهها، ولاستحالة الإهمال في الواقعيّات، فلابدّ من كون موضوع الجميع هو الشاكّ واقعاً وإن لم يؤخذ في لسان الدليل، لأنّ العبرة بالموضوع ثبوتاً لا إثباتاً. وكونها ـ يعني الأُصول المحرزة ـ في طول الأمارات الاصطلاحيّة لا يضرّ بكونها أمارات، لتقدّم بعض الأمارات على بعض في الاصطلاحيّة أيضاً لاقتضاء أدلّتها ذلك. وإذا كانت الأُصول المحرزة من الأمارات فقد قدّمنا حكم الأمارات وحكمها حكمها في قيامها مقام القطع الطريقي والموضوعي على نحو الطريقيّة جزء الموضوع أو تمامه.

نعم، لا يجوز قيام الاستصحاب مقام القطع المأخوذ في موضوع الإخبار، لأنّ الإخبار إن كان على خلاف الاستصحاب فهو إخبار مع العلم بالعدم لو فرض حجّية الاستصحاب، وإن كان الإخبار على طبق الاستصحاب كان إخباراً بعلم فأين الإخبار بغير علم الّذي نهي عنه في الكتاب والسنّة؟ فلا يبقى له مورد لو كان الاستصحاب علماً فتكون لغواً وهو باطل.

ووجه تقدّم الأمارات عليه هو عدم المورد لها لو عكس الأمر أوّلاً وإطلاق دليل الحجّيّة لعدم تقييده من قبل العقل بأزيد من صورة العلم الوجدانيّ بالخلاف، إذ لا استحالة لأزيد من ذلك بخلاف الأُصول التنزيليّة فقد أُخذ فيها الشكّ وظاهره الشكّ من جميع الجهات والتعبّد رافع للشكّ، فتأمّل)[1].

ومعنى كونها أُصول محرزة أنّها قد أُخذ الشكّ في موضوعها وهي مع ذلك لها نظر إلى الواقع، فهي تشارك البراءة وغيرها في كون موضوعها الشكّ ولكنّها تفارقها أنّها مع ذلك لها نظر إلى الواقع. إذا عرفت هذا فالأُصول المحرزة تتمّ بدليل حجّيّتها مقام القطع الطريقي قطعاً، لأنّ دليل حجّيّتها يجعلها من أفراد القطع بإلغاء احتمال الخلاف، والمفروض أنّ لها نظراً إليه، فهي من موارد البيان،

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

فمع وجود دليل حجّيته يرتفع موضوعات اللابيان، لأنّ الشارع جعله بياناً. فلا يكون العقاب مع وجود الاستصحاب أو غيره لو خالفه المكلّف عقاباً بلا بيان، ولا تكون المؤاخذة بلا برهان، بل يترتّب عليه جميع ما يترتّب على القطع الطريقي من التنجيز والتعذير وغيرها.

وأمّا قيام الأُصول المحرزة مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الصفتيّة فلا ريب في بطلانه، لأنّ هذه الصفة من الصفات التكوينيّة فلا يمكن أن يكون دليل حجّية الاستصحاب مكوّناً لها كما تقدّم في الأمارة.

وأمّا قيام الأُصول المحرزة مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الكاشفيّة، فالقطع المأخوذ في الموضوع على نحو الكاشفيّة له جهتان، فإنّه تارة يؤخذ من حيث إحراز الواقع من حيث هو واقع، وأُخرى يؤخذ من حيث البناء القلبي على إحراز الواقع، فإن كان مأخوذاً في الموضوع على نحو الكاشفيّة من حيث إحراز الواقع فلا ريب في عدم قيام الأُصول المحرزة مقامه، لأنّها ليست محرزة إلّا من حيث العمل لا من حيث إحراز الواقع بما هو واقع، وإن كان القطع مأخوذاً في الموضوع على نحو الكاشفيّة من حيث البناء العملي فلا ريب في قيام الأُصول المحرزة لأنّ إحرازها من حيث العمل موجود بدليل حجّيّتها فافهم وتأمّل.

وأمّا الأُصول الغير المحرزة فلا تقوم مقام القطع الطريقي*، لأنّ دليل حجّيّتها ليس ناظراً في جعلها إلى إحراز الواقع بها وإنّما هو ناظر إلى الرجوع إليها في مقام العمل. ومعلوم أنّ القطع الطريقي إنّما هو طريق إلى الواقع، فكيف يقوم الأُصول مع عدم نظرها إلى الواقع مقام ما هو محرز له وناظر إليه.

(*) لأنّها إن كانت عقليّة كالبراءة والاحتياط العقليّين فليس معناهما إلّا إدراك العقل ذلك ولا معنى لقيامه مقام القطع، وإن كانت شرعيّة فمعناه حكم الشارع بفراغ الذمّة أو بلزوم إحراز الفراغ ولا معنى لقيامه حينئذ مقام القطع، إذ هو كما يقال: وجوب الصوم يقوم مقام القطع أم لا، إذ لا معنى لقيام الحكم مقام القطع. (من إضافات بعض الدورات اللاحقة).

وكذا لا تقوم الأُصول الغير المحرزة مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتيّة، وهو واضح جدّاً. وكذا لا يقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الكاشفيّة أيضاً، لعدم كونها ناظرة إلى الواقع كما قدّمناه، وترتيب آثار القطع من التنجيز والإعذار غير تنزيلها منزلته، فافهم.

بقي الكلام فيما ذكره الآخوند ﷺ من جواز أخذ القطع بحكم في مرتبة من مراتبه في موضوع نفس ذلك الحكم في مرتبة أُخرى[1] وذلك فيما لم يكن الحكم فعلياً من جميع الجهات بأن يقال: إذا قطعت بوجوب التصدّق إنشاءً يجب عليك ذلك الوجوب الإنشائي فعلاً، أو يجب عليك التصدّق وجوباً آخر، أو يحرم عليك التصدّق فعلاً.

ولا يخفى عليك أنّ هذا الكلام منه ﷺ مبنيّ على أنّ الحكم له مراتب أو مرتبتان، وأمّا إذا قلنا: إنّ الحكم ليس له إلّا مرتبة جعل ومرتبة مجعول، فهل يمكن حينئذ أن يؤخذ القطع بمرتبة الجعل في موضوع الحكم بمرتبة المجعول؟ الظاهر أنّه لا يمكن ذلك، لأنّ الحكم المقطوع به إن كان القاطع من أفراده لزم محذور الدور، إذ القطع به يقتضي تحقّقه وإن لم يحصل القطع به. وأخذ القطع موضوعاً معناه توقّف الحكم على حصول القطع، وإن لم يكن القاطع ممّن يشملهم الحكم المقطوع كان من أخذ القطع في موضوع حكم آخر وهو جايز كما تقدّم، لأنّ بالقطع بمرتبة الجعل يحصل موضوع حكم مرتبة المجعول فيترتّب حكم المجعول الأصلي لوصوله إلى مرتبة الفعليّة حينئذ، فافهم.

نعم، يمكن أن يقال: إذا قطعت بصدور الأمر الامتحانيّ من المولى يجب عليك التصدّق بدرهم، إلّا أنّ هذا خارج عن محلّ الكلام، لأنّ الأمر الامتحاني ليس حكماً، فلا يعدّ من مراتب الحكم، فافهم.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٠٧.

هذا تمام الكلام في القطع وأقسامه من الطريقيّ المحض والموضوعي على نحو الصفتيّة جزءاً للموضوع أو تمام الموضوع أو بنحو الكاشفيّة جزءاً للموضوع أو تمامه فقط.

وأمّا الكلام في الظنّ وأنّه هل يمكن أخذه في الموضوع:

الكلام في انقسام الظنّ

كما ينقسم القطع إلى طريقي وموضوعي قد أُخذ على نحو الطريقيّة أو الموضوعيّة والصفتيّة تمام الموضوع أو جزءه كذلك ينقسم الظنّ إلى طريقي وموضوعي بنحو الصفتيّة أو الطريقيّة تمام الموضوع وجزءه.

أمّا الطريقي فهو أن يعمد الشارع إلى قسم من أقسام الظنّ فيتمّ كشفه الناقص بأن يجعله حجّة فيلغي فيه احتمال الخلاف الموجود وجداناً في نظر الظانّ، وحينئذ فيترتّب عليه أحكام القطع من التنجيز والتعذير والتجرّي، وهذا ممّا لا ريب فيه وقد وقع كما في خبر الواحد. وأمّا المأخوذ على نحو الطريقيّة لحكم متعلّقه في موضوع حكم آخر مثل ما لو قيل: إذا ظننت بوجوب الصلاة يجب عليك التصدّق، فهذا واضح لا ريب فيه أيضاً ولا في صحّته.

وأمّا أخذه في موضوع حكم متعلّقه: فتارة يكون ذلك الظنّ حجّة عند الشارع. وأُخرى لا يكون حجّة.

فإن كان حجّة فلا يمكن أخذه موضوعاً لحكم ضدّ ما تعلّق به مثل قوله: إذا ظننت بوجوب الصلاة تحرم الصلاة عليك، لأدائه إلى اجتماع الضدّين، لأنّ تعلّق الظنّ المعتبر يقتضي ترتيب آثاره فكيف يكون موضوعاً لترتيب ضدّها.

وأمّا أخذه موضوعاً لحكم مماثل مثل قوله: إذا ظننت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة، فلا ريب في صحّته والالتزام بالتأكّد فيه حتّى إذا منعنا ذلك في القطع، لأنّ القاطع لا يحتمل الخلاف بخلافه هنا، إذ احتمال الخلاف في المقام وجداني وإنّما ألغاه الشارع، فلا يلزم اجتماع المثلين حتّى في نظر نفس الظانّ.

ومن هنا ظهر أنّ قياس الميرزا النائيني[١] الظنّ على القطع في جميع الأحكام لا يخلو من نظر، إذ اجتماع المثلين في نظر القاطع محال، إلّا أنّه في الظنّ لا يلزم اجتماع المثلين، إذ احتمال الخلاف موجود في الظانّ، وإن كان غير معتبر عند الشارع إلّا أن يقال: إن احتمال اجتماع المثلين غير ممكن أيضاً. والالتزام بالتأكّد يقتضي جوازه في صورة القطع، ولا يلتزم الميرزا النائيني بالتأكّد في القطع فالظنّ مثله، فافهم. وهذا لا يفرق فيه بين كونه تمام الموضوع أو جزءه.

وإن كان الظنّ غير معتبر فأخذه في موضوع حكم مضادّ لحكم متعلّقه بنحو تمام الموضوع ممكن، مثل ما إذا كان قيام الظنّ القياسي بحرمة شيء مثلاً يوجب فيه مصلحة، أو قيام الظنّ الاستقرائي بحرمة التتن مثلاً توجب فيه مصلحة تقتضي إيجابه مثلاً فيقول: إذا قام الظنّ القياسي على حرمة التتن فهو واجب، أو على وجوب الصدقة فهي حرام مثلاً.

وأمّا أخذه في موضوع حكم مماثل مثل قوله: إذا ظننت بوجوب الصلاة يجب عليك الصلاة، فإنّ كان الظنّ تمام الموضوع أيضاً فهو ممكن أيضاً. وإن كان جزء الموضوع فربّما يقال بعدم إمكانه، لأنّ الحكم الّذي لا يعقل أن يصل إلى مرتبة الفعليّة فجعله مستحيل، وإنّما لا يصل هذا إلى مرتبة الفعليّة، لأنّ الجزء الثاني هو كونه كذلك في الواقع، ولا يمكن إحراز كونه كذلك في الواقع، لأنّ إحرازه إمّا بالظنّ والمفروض أنّه غير معتبر، وإمّا بالقطع وحينئذ يخرج عن كونه ظانّاً لأنّ القطع لا يجتمع مع الظنّ. وجوابه أنّه يمكن أن يكون هناك طريق لا يفيد الظنّ قد جعله الشارع حجّة كاليد مثلاً أو الاستصحاب، ومع ذلك يتعلّق به ظنّ غير معتبر فيكون مظنوناً. وحينئذ فيحرز كونه كذلك واقعاً بذلك المحرز لا بالقطع ولا بالظنّ الغير المعتبر، وحينئذ فيجوز أن يكون جزءً للموضوع، فافهم.

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٢: ٣١ ـ ٣٧.

وأمّا أخذ الظنّ بحكم أو موضوع في موضوع ضدّ ذلك الحكم مثل قولك: إذا ظننت بحرمة الخمر يجب عليك شربه، أو إذا ظننت بخمريّة شيء يجب عليك شربه، فقد زعم الآخوند ﷺ إمكانه[١] بزعم أنّ الحكم الواقعي له مرتبة غير مرتبة الحكم الظاهري، فيمكن أن يكون الظنّ بالحكم الواقعي مأخوذاً في الحكم الظاهري، كما جاز أخذ الشكّ بالحكم الواقعي موضوعاً في الحكم الظاهري، كما في موارد الأحكام الظاهرية فإنّه قد أُخذ في موضوعها الشكّ في الحكم الواقعي.

والميرزا النائيني ﷺ زعم استحالة أخذ الظنّ بالحكم الواقعي في موضوع حكم مضادّ له للزوم اجتماع الضدّين[٢] وذلك لأنّ الحكم الواقعي بحرمة الخمر شامل لصورة الظنّ به قطعاً، فإذا جعل وجوب شرب الخمر في صورة الظنّ بالحكم الواقعي لزم اجتماع الضدّين، ولا ربط للمقام بكون الحكم الواقعي له مرتبة غير مرتبة الحكم الظاهري، فإنّ المقام فيه حكمان واقعيّان، غايته أحدهما واقعي أولي والثاني أيضاً واقعي ثانوي في صورة الظنّ بالحكم الواقعي الأوّلي، لا أنّ أحدهما حكم ظاهري والآخر واقعي.

وما ذكر في اجتماع الحكم الظاهري مع الواقعي كما سيأتي: من كون الحكم الظاهري سنخ حكم لا ينافي الحكم الواقعي أصلاً، غير جار في المقام لكون الحكم في المقام واقعي لا ظاهري، فافهم وتأمّل.

ولا يخفى أنّ ما ذكره الميرزا النائيني في المقام ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه فلا يجوز أخذ ظنّ في حكم في موضوع حكم مضادّ له (إذا كانا واقعيّين، كما أنّ ما ذكره الآخوند متين إذا كان المظنون واقعيّاً والمجعول حال ظنّه بهذا الظنّ الغير المعتبر ظاهريّاً)[٣]، فافهم.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٠٧.

(٢) فوائد الأُصول ٢: ٣٢.

(٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

ولا يخفى أنّ أخذ الظنّ في موضوع حكم جزء الموضوع أو تمامه بنحو الصفتيّة أو بنحو الكاشفيّة معتبراً أو غير معتبر ممّا لم يؤخذ في الأحكام الشرعيّة، إلّا أنّ هذا الكلام إنّما ذكر لتشريح الذهن. وأمّا الظنّ بالقبلة أو بالعدالة بمعنى الملكة على القول به والظنّ بالضرر في جواز الإفطار والظنّ بالخطر في حرمة السفر ووجوب الإتمام فيه فليس مأخوذاً إلّا طريقاً للواقع، فافهم.

في وجوب الموافقة الالتزاميّة

ثمّ إنّ القطع الطريقي بالحكم كما يقتضي موافقته عملاً خارجيّاً فهل يقتضي لزوم موافقته في الالتزام أم لا؟

ثمّ لو تردّد التكليف بين محذورين، فعلى تقدير لزوم الموافقة الالتزاميّة فهل يمنع جريان الأُصول من الالتزام بالموافقة الالتزاميّة أم لا؟ (والكلام هنا في مانعيّة لزوم الالتزام عن جريان الأُصول بعد الفراغ عن جريان الأُصول لولا ذلك. فلا يرد حينئذ عدم جريانها من جهة قصور الدليل لمنافاة صدر أدلّتها لذيله كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري[1] ولا ما ذهب إليه النائيني من المانع الثبوتي[2] ولا ما ذهب إليه بعضهم[3] من عدم جريان الأُصول في مورد الدوران، لعدم أثر لجعلها فيه، لعدم خلوّ المكلّف من الفعل أو الترك، فافهم)[4].

أمّا الموافقة الالتزاميّة، فإنّ أُريد بها تصديق النبيّ ﷺ بما جاء به والإذعان بما أمر به، فهذا لا يخصّ الأحكام الإلزاميّة، بل لا يخصّ مطلق الأحكام، لأنّه يجب تصديق النبيّ حتّى في إخباراته لا في خصوص الأحكام.

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٨٦.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٢: ٧٨.

(٣) انظر كفاية الأُصول: ٣١٠.

(٤) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وإن أُريد بالموافقة الالتزاميّة أن يأتي بالواجب لوجوبه وبالمستحبّ لاستحبابه، فقد تقدّم أنّ قصد الوجه غير معتبر في صحّة العبادة، بل يكفي إتيانها مضافة إلى المولى كما استظهرنا ذلك من الرواية الواردة في الوضوء أن تأتي به بنيّة صالحة، على أنّ كلامنا لا يخصّ العبادات بل مطلق ما تعلّق به القطع وإن كان حكماً وضعيّاً.

وإن كان المراد من الموافقة الالتزاميّة العقد للقلب على وجوب العمل الواجب وحرمة المحرّم مثلاً، بمعنى أنّ دليل الواجب دلّ على لزوم عملين أحدهما خارجي والآخر جانحي وأنّ بموافقتهما يحصل ثوابين وبمخالفتهما عقابين وبامتثال أحدهما وعصيان الآخر ثواب الممتثل وعقاب المتروك، فهو أمر لا دليل عليه أصلاً.

ثمّ على تقدير اعتبار الموافقة الالتزاميّة ففي مورد دوران الأمر بين المحذورين حيث لا يمكن الموافقة الجارحيّة فلا ريب في إمكان الموافقة الجانحيّة والالتزام بما هو حكم الله في الواقع وإن لم يُعلم على التفصيل، كما أنّ جريان الأُصول العمليّة لأنّها إنّما تعيّن الوظيفة العمليّة ولا ربط لها بالحكم الواقعي لا يمنع جريانها في أطراف العلم الإجمالي من الالتزام بالموافقة الالتزاميّة أصلاً. نعم لو كان قيام الأُصول يوجب تغيير الأحكام الواقعيّة عمّا هي عليه إلى غيره لأخلّ جريان الأُصول بالموافقة الالتزاميّة، فافهم.

في قطع القطّاع

لا يخفى أنّ أدلّة الشكّ حيث كانت مأخوذة في لسان الأدلّة الشرعيّة تكون منصرفة إلى الشكوك المتعارف حصولها من الأسباب المتعارفة، فلو كان الشكّ حاصلاً من غيرها ممّا لم يكن بحسب العرف يحصل منه الشكّ كما في كثير الشكّ فلا تترتّب عليه تلك الأحكام الثابتة شرعاً للشاكّ، لانصرافها إلى الشكّ من الأسباب المتعارفة. فمقتضى القاعدة بعد عدم جريان أحكام الشكّ عليه لزوم الإعادة، إلّا أنّ الشارع المقدّس حكم بإلغاء كثير الشكّ في الركعات، فلابدّ أن يبني على الطرف

المصحّح، (كذا اختاره الميرزا النائيني ﷺ[١]. ومقتضاه جريان قاعدة الاشتغال في مطلق كثير الشكّ حتّى إذا كانت الكثرة من جهة الوسواس، فلولا إلغاء الشارع كثرة الشكّ لحكم الميرزا بلزوم إحراز الفراغ حتّى من الوسواسي، لجريان قاعدة الاشتغال في حقّه ولكن الظاهر أنّ كثرة الشكّ للوسواس لا يعتني بها العقلاء فلو لم يلغِ الشارع كثرة الشكّ لكانت ملغاة أيضاً، وأنّ قاعدة الاشتغال لا تجري في حقّه، فإنّ احتمال الفراغ يكفي في قطع الشغل له فإنّ العقل لا يحكم على الوسواسي بالصلاة عشرين مرّة ثمّ لا يحرز فراغه منها. ومن هنا يمكن أن يقال: إنّ الوسواسي غير مكلّف بالواقع حقيقة، فافهم)[٢].

وكذا الكلام في الظنّ فلو حصل الظنّ من الأسباب الغير المتعارفة لا تشمله الأحكام الثابتة للظانّ، بل لابدّ من إلحاق الظنّ الغير الحاصل من الأسباب المتعارفة بالشكّ، لعدم شمول الدليل له.

وأمّا القطع فلو أُخذ في موضوع دليل فكذلك إذا حصل من أسباب غير متعارف حصول القطع منها لا تكون داخلة في ذلك الموضوع، لكن لا فائدة في ذلك، لأنّ القاطع لا يرى قطعه حاصلاً من أسباب غير متعارفة، بل يراه حاصلاً من الأسباب المتعارفة، هذا في القطع الموضوعي، فكيف بالقطع الطريقي الّذي طريقيّته ذاتيّة له؟

وبالجملة، القطع الحاصل للإنسان من أيّ سبب كان لا يمكن أن ينهى عنه، لأنّه قطع لم يحصل من الأسباب المتعارفة، لأنّ القاطع لا يراه حاصلاً من الأسباب الغير المتعارفة، بل يراه حاصلاً من الأسباب المتعارفة، فلا يمكن النهي عن ترتيب العمل عليه، كما ذهب إليه بعض الأساطين[٣].

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٢ : ٦٤، وأجود التقريرات ٣ : ٧٥.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٣) نهاية الأفكار ٣ : ٤٢ ـ ٤٣.

وتحقيق الكلام في هذا المقام يستدعي رسم مقدّمة، هي أنّ القطع قد يتعلّق بأمر بديهيّ لا يحتاج إلّا إلى التفات، مثل تعلّقه بكون الكلّ أعظم من الجزء مثلاً، ومثل هذا القطع لا يتوقّف على مبادئ غير التفات الملتفت نحوها فقط، وقد يتعلّق بأمر نظري متوقّف على القطع بالملازمة والقطع بالملزوم، مثل القطع بحدوث العالم مثلاً، فإنّه موقوف على القطع بالملازمة بين الحدوث والتغيّر، وعلى [القطع بـ][1] الملزوم وهو التغيّر، فإذا أحرز وقطع بهذين الأمرين ـ وهما الملازمة والملزوم ـ يقطع باللازم وهو حدوث العالم مثلاً. وكذا الكلام في بقيّة الأشكال الأربعة، لرجوعها إلى الشكل الأوّل، فيترتّب الكلام الّذي ذكرناه من أنّ القطع بالملزوم والملازمة يحصّل القطع باللازم، وانتفاء القطع بأحدهما يوجب الشكّ باللازم، وهو واضح بحسب الظاهر.

إذا عرفت ما ذكرناه فالقطّاع:

إمّا أن يراد به من كان كثير الاطّلاع بالملازمات والملزومات ـ نظير الطبيب مثلاً من جهة اطّلاعه على حال المريض وملزوماته وملازماته فيقطع بأنّ هذا المريض مثلاً يصحو غداً أو يموت بعد ساعة مثلاً، بحيث لو فرض حصول العلم بالملازمة والملزوم لغير ذلك الطبيب من آحاد الناس لقطع باللازم، لكونه من الأُمور المتعارف حصولها بعد هذه المقدّمات مثلاً، فمثل هذا القطّاع لا ينبغي أن يطرأ الشكّ في حجّية قطعه، بل إنّ قطعه حجّة بلا كلام ولا نزاع أصلاً.

وإمّا أن يكون المراد بالقطّاع من كان كثير القطع، بمعنى أنّه يرى بعض الأشياء فيقطع بأنّها ملزومات، وكذا يقطع بالملازمات فيقطع باللازم بحيث أنّ هذه

---

(١) زيادة اقتضاها السياق.

الأسباب الّتي دعته إلى القطع بالملازمة والملزوم لا توجب لغيره من آحاد الناس القطع أصلاً. فهذا يخطّئ من لم يحصل له القطع، لأنّه يرى أنّ الملازمات والملزومات أُمور لا يحتاج الالتفات إليها إلى تجشّم أصلاً، فهذا يرى قطعه حاصلاً من الأسباب المتعارفة، فلا يمكن نهيه عن العمل بموجب قطعه قطعاً.

وإمّا أن يراد بالقطّاع من التفت إلى أفراد قطعه السابقة وعلم بأنّها مخالفة للواقع، فهو وإن كان لا يرى قطعه الحالي مخالفاً للواقع أصلاً، وإنّما يرى بسبب الاستقراء والتتبّع أنّ أفراد قطعه السابقة ليست حاصلة من أسباب يتعارف حصول القطع منها لسائر الناس، لأنّها قد تحصل لسائر الناس فلا يحصل لهم ما يحصل له أصلاً، فهو وإن كان لا يرى قطعه الحالي قطعاً حاصلاً من أسباب غير متعارفة، بل يراه حاصلاً من الأسباب الّتي لو حصلت لسائر الناس لحصل لهم ما حصل له من القطع. فهذا حيث هو ملتفت إلى أفراد قطعه السابقة يمكن أن لا يكون الدليل الشرعي الّذي يجعل القطع موضوعاً لحكم شرعي شاملاً له، لإلتفاته إلى أنّ القطع المأخوذ في الموضوع هو القطع الّذي يحصل من الأسباب الّتي يتعارف حصول القطع منها لسائر الناس وأفراد قطعه السابقة ليست كذلك، هذا بالنسبة إلى القطع الموضوعي.

وأمّا القطع الطريقي فلا يمكن أن ينهى عن العمل على طبقه، لأنّه لا يلتفت إلى أنّ قطعه الحالي من أسباب غير متعارفة، وطريقيّة القطع ذاتيّة لا يمكن التصرّف فيها أصلاً.

نعم، لو كانت الأسباب الّتي يحصل له منها القطع أسباباً معلومة أمكن نهيه عن الخوض فيها، وحينئذ فلو خاض فيها فحصل له القطع مثلاً فعمل لا يكون عمله حينئذ مقبولاً، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن كان ينافيه خطاباً، فافهم وتأمّل.

في ما ذكره المحدّثون من المنع عن العمل بالقطع الغير الحاصل من الكتاب والسنّة

ويقع الكلام في موردين :

أحدهما : صحّة هذه النسبة إليهم وكذبها.

الثاني : أنّه على تقدير صحّة النسبة إليهم هل يمكن الالتزام بما ذكروه أم لا؟

أمّا الكلام في المقام الأوّل فقد أنكر الآخوند ﷺ هذه الدعوى[1] وأنّ نسبة ذلك إليهم غير صحيح، بل إنّ كلامهم دائر بين أمرين : إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو المنع عن العمل بغير الكتاب والسنّة لعدم إفادته القطع، والظنّ ليس بحجّة إن لم يدلّ دليل بالخصوص على حجّيته.

والإنصاف أنّ كلام السيّد الصدر صريح في أنّ القطع الغير الحاصل من الكتاب والسنّة ليس بحجّة[2].

وكلام المحدّث الجزائري[3] ظاهر في ذلك أيضاً، لحصره جواز العمل بالكتاب والسنّة والقطع البديهي، فإنّ الظاهر منه أنّ القطع العقلي النظري لا يجوز العمل به.

وبالجملة، فالمنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنّة ثابت عن بعض الأخباريين.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه يمكن أن يكون مرادهم أنّ القطع إذا تعلّق بملاكات الأحكام الواقعيّة لا يمكن العمل عليه.

---

(١) كفاية الأُصول : ٣١١.

(٢) انظر شرح الوافية : ٢١٤ (مخطوط).

(٣) نقل الشيخ عنه في شرحه على التهذيب، انظر الفرائد ١ : ٥٤.

ويمكن أن يكون مرادهم أنّ إدراك العقل للحسن والقبح ـ بمعنى تحسين العقلاء مدح فاعل العمل الفلاني وتقبيح ذمّه وعقابه، وتحسين عقاب فاعل العمل الفلاني وتقبيح مدحه ـ لا يكون مدركاً لحكم شرعي.

ويمكن أن يكون مرادهم أنّ إدراك العقل وقطعه بالأُمور التكوينيّة الخارجيّة لا يكون مدركاً لحكم شرعيّ أصلاً.

فإن كان مرادهم الأوّل، فإن كان مرادهم أنّ العقل لا يدرك مصالح الأحكام الواقعيّة ـ لقصوره عن إدراكها بحيث يعلم بتحقّقها وعدم المانع عنها ـ فما ذكره الأخباريّون حينئذ صحيح، لأنّ العقل البشري باعتبار قصوره ـ لكون إدراكه محدوداً ـ ليست له القوّة الّتي يقتدر بها على إدراك مصالح الحكم الشرعي، وعلى تقدير إدراكه لها لا يدرك عدم اقترانها بالمانع، فلعلّ مصلحة الحكم مثلاً وإن كانت موجودة إلّا أنّ هناك مانعاً عنها.

وإن كان المراد أنّه لو فرض محالاً إدراك العقل لمصلحة الحكم الشرعي وأنّها غير مزاحمة بمانع فلابدّ حينئذ من الالتزام بالحكم الشرعي، لأنّه حينئذ ليس له أن لا يجعل الحكم الشرعي لأنّ المفروض وجودها وعدم المانع من الإلزام بها، فيكون الانتقال إلى الحكم الشرعيّ انتقالاً من العلّة إلى المعلول أي من المصلحة إلى معلولها وهو الحكم.

وإن كان مراد الأخباريين أنّ إدراك العقل للحسن والقبح في الأفعال وقطعه بها لا يكون مدركاً لحكم شرعيّ:

فإن أرادوا أنّ العقل لا يدرك الحسن والقبح في الأفعال ـ بمعنى أنّه لا يدرك أنّ العمل الفلاني يحسن مدح فاعله وثوابه، وأنّ العمل الفلاني يقبح مدح فاعله وإعطائه الثواب ـ فهذا أمر غير معقول، لأنّه لولا إدراك العقل لحسن الطاعة وقبح المعصية لما كان فائدة لأوامر المولى ونواهيه، فإنّه لولا إدراكه حسن المثوبة على الطاعة والعقوبة على المعصية لما كان يجدي أوامر المولى للانبعاث والانزجار نحو

الطاعة والمعصية، وهذا معنى أنّ العقل رسول باطنيّ بمعنى أنّه يدرك تحتّم الواجب لما يترتّب عليه من مثوبة وقبح المحرّم لما يترتّب عليه من عقوبة.

وإن أرادوا أنّ العقل بادراكه لهذه الأُمور لا يستكشف حكماً شرعيّاً فهو صحيح، لأنّ الأحكام الشرعيّة لا دخل لها بحسن الطاعة وقبح المعصية، وإن وردت فهي أوامر إرشاديّة لا مولويّة، للزوم التسلسل لو أُخذت مولويّة كما تقدّم مراراً، فافهم.

وإن كان مراد الأخباريين أنّ إدراك العقل للأُمور التكوينيّة لا يكون مدركاً لحكم شرعي ـ مثلاً إدراكه للملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته وإدراكه للملزوم وهو وجوب ذي المقدّمة لا يكون مدركاً لحكم شرعي ـ فقد ذكرنا أنّ القياس البرهانيّ إذا تمّ أمر الملازمة والملزوم وقطع بهما فلا مجال لتخلّف القطع باللازم، وحينئذ فالقطع بالأُمور التكوينيّة وهو الملازمة العقليّة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته أمر واقعي وجب شرعاً أم لم يجب، إذا انضمّ إليه القطع بالملزوم وهو وجوب ذي المقدّمة شرعاً يترتّب عليهما وجوب المقدّمة أيضاً بالوجوب الشرعي وهذا أمر واضح لا يحتاج إلى كلفة الاستدلال، فافهم وتأمّل.

[الأمثلة التي يتوهّم منها مخالفة القطع الطريقي]

فانقدح وظهر ممّا ذكرنا أنّ القطع الطريقي لا يمكن أن ينهى عن العمل به بعد حصوله من أيّ سبب اتّفق حصوله، من الكتاب والسنّة أو من غيرهما، سواء كان سبباً اعتياديّاً لحصول القطع أو سبباً غير اعتيادي. فما يتوهّم من أنّه قد ورد في الشريعة المقدّسة النهي عن العمل بالقطع الطريقيّ في بعض الفروع لابدّ من ذكره والجواب عنها.

والجواب أمّا إجمالاً فبأنّها شبهة في قبال البداهة لأنّ طريقيّة القطع ذاتيّة لا يمكن النهي عنها شرعاً، للزوم التناقض في نظر القاطع.

فمن تلك الفروع ما دلّت عليه رواية السكوني في الودعي الّذي أُودع عنده درهمان لزيد ودرهم لعمرو، فتلف أحد الدراهم الثلاثة من غير تفريط من أنّ لزيد درهماً ونصفاً ولعمرو نصف درهم[1]. فهنا نعلم إجمالاً بأنّ أحد هذين قد أخذ ما ليس له، لأنّ الدرهم التالف إن كان من زيد فليس له أن يأخذ نصف درهم عمرو، وإن كان التالف من عمرو فليس له أن يأخذ نصف درهم زيد، فلو انتقل هذان النصفان إلى شخص ثالث واشترى بهما جارية فهو يقطع بأنّ بعض هذه الجارية ليس له، لأنّه يعلم بأنّ أحد النصفين قد انتقل إليه من غير مالكه، ومع ذلك يجوّزون له وطأها وبقيّة الاستمتاعات من النظر واللمس وغيرها، فما ذلك إلّا لأنّ هذا القطع التفصيلي قد نهى عن اتّباعه، بمعنى أنّ الشارع قد جوّز العمل على غير القطع ولم يعتن به أصلاً.

وقد أُجيب بأنّ الشركة من الأسباب المملّكة فإنّ من كان عنده مقدار من الحنطة فاختلط بمقدار من الحنطة لغيره فقد حكم الشارع حينئذ باشتراكهما في المال المختلط وإن كان واقعاً متميّزاً، ففي المقام لمّا اختلط الدرهم بالدرهمين حصلت الإشاعة فصار المال مشتركاً واقعاً، فلذا يقسّم هكذا فهما مالكان حقيقة، هذا لنصف وذاك لدرهم ونصف.

ولا يخفى عليك أنّ هذا ـ(مع عدم انطباقه على ما نحن فيه فإنّ الشركة إنّما تكون إذا كان الاختلاط مقتضياً للمزج بنحو لا يتميّز عرفاً لا ما كان من قبيل اشتباه المال مع انفصاله)[2]ـ يقضي بالتقسيم أثلاثاً؛ فلصاحب الدرهمين ثلثاهما، ولصاحب الدرهم ثلثهما ولا يقضي بالتنصيف كما هو صريح خبر السكوني.

فالأولى في الجواب أن يقال: إنّ المورد من موارد الصلح القهري، فإنّ الشارع

---

(١) الوسائل ١٣: ١٧١، الباب ١٢ من كتاب الصلح، الحديث الأوّل.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

في هذه الموارد باعتبار ولايته على الجميع وكونه هو المالك الحقيقي له ولاية ذلك، فلذا يكون المورد بموجب هذا الخبر مبيّناً بأنّ الحكم في مثل المقام من جهة الصلح القهري، وحينئذ فبالصلح القهري يكون كلّ منهما مالكاً للنصف واقعاً، وحينئذ فلو اشترى من انتقل إليه النصفان بهما جارية فهو مالك لها، لشرائه لها بمال يملكه لانتقاله إليه من مالكه.

(أو يقال: إنّ الشارع الّذي حكم بحرمة التصرّف في أموال الغير هو الّذي حكم بجواز التصرّف في خصوص المقام من جهة المصلحة النوعيّة)[1].

أو يجاب بأنّ قاعدة العدل والإنصاف من القواعد العقلائيّة ولم ينه عنها الشارع فكان مقرّراً لها، وذلك أنّ الدرهم المفقود في المقام حيث لا يعلم بأنّه لِمن؟ فقاعدة العدل والإنصاف تقضي بأحد الدرهمين الباقيين لمالك الدرهمين إذ لا يدّعيه صاحب الدرهم، ويبقى الدرهم الباقي يتداعيانه فيقسم بينهما نصفين توصّلاً إلى إيصال بعض الحقّ لأهله.

ولا يخفى أنّ هذه القاعدة مفادها الحكم الظاهري بالانتقال بخلاف الصلح القهري، فإنّ مفاده الحكم الواقعي به. وحينئذ فإذا كان مفاد قاعدة العدل والإنصاف الحكم الظاهري فنقول: إنّ موضوع جواز الاتّهاب والمبايعة والمشاراة بالمال هو جواز التصرّف ظاهراً، وحينئذ فلو وهبا النصفين لزيد يكون زيد مالكاً للنصفين واقعاً لا ظاهراً.

ولو لم يمكن الجواب عنها ـ بعدم تماميّة الصلح القهري وبالقول بأنّ ما يترتّب على الإباحة وجواز التصرّف ليس إلّا الإباحة وجواز التصرّف ـ نلتزم حينئذ بحرمة وطء الجارية المشتراة بالنصفين ولا ضير فيه أصلاً، إذ لم يرد نصّ بإباحة وطء مثلها حتّى يستكشف أنّ الشارع جوّز مخالفة القطع.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

ومنها: ما لو تنازع البايع والمشتري بأنّ المبيع عبد أو جارية مع اتّفاقهما على وقوع البيع بثمن معيّن فيتحالفان ويرجع الثمن ملكاً للمشتري والمثمن ملكاً للبايع مع اتّفاقهما على أنّ الثمن قد خرج عن ملك المشتري، وكذا العكس وهو ما لو اتّفقا على أنّ الجارية هي المثمن، والثمن أحد أمرين متباينين، فالبايع يدّعي أنّه عشر دنانير، والمشتري يدّعي أنّه خمسون درهماً مثلاً، فهما في المقام يقطعان بأنّ الجارية قد انتقلت إلى المشتري كما يقطعان في الصورة الأُولى بانتقال الثمن إلى البايع، فقد حكم الشارع بمخالفة القطع ورجوع المثمن إلى البايع والثمن إلى المشتري مع تحالفهما أو نكولهما.

والجواب: أنّ التحالف في المقام يوجب انفساخ المعاملة واقعاً فيعود كلّ من العوضين إلى ملك صاحبه، فلو لم نقل بالفسخ بالتحالف أو إنّهما نكلا معاً لقلنا بالفسخ القهري في المقام، وإلّا فنلتزم بأنّ في هذا الحال يحكم ظاهراً لعدم البيّنة على أحد الأمرين فيحكم الحاكم حكماً ظاهريّاً برجوعه إلى مالكه بالفسخ الظاهري، وجواز انتقاله واقعاً إلى غيره موقوف على جواز تصرّف الناقل لا على ملكه الواقعي. أو يقال بأنّ الشارع المانع من التصرّف في مال الغير جوّز في خصوص هذا المورد التصرّف في مال الغير كما أجازه في حقّ المارّة وشبهه من الموارد الأُخر، فافهم.

ولو لم نقل بهذا نلتزم بأنّه لا يجوز المبايعة بذلك الثمن كما لا يجوز لأحد شراء تلك الجارية ووطؤها، ولا ضير في الالتزام به لعدم ورود نصّ ينافي ذلك، فافهم.

ومنها: ما لو وجد في الثوب المشترك بينه وبين شخص آخر منيّاً فقد أفتى جمع من الفقهاء[1] بجواز ائتمام أحدهما بالآخر وبجواز ائتمام ثالث عالم بجنابة أحد هذين

---

(١) منهم العلّامة في التذكرة ١ : ٢٢٤، والتحرير ١ : ٩٠، ونهاية الأحكام ١ : ١٠١، والسيّد العاملي في المدارك ١ : ٢٧٠.

بهما في صلاة واحدة أو صلاتين مترتّبتين فيما بينهما، مع أنّه يعلم تفصيلاً في الصورة الأُولى ببطلان صلاته إمّا لجنابته أو لجنابة إمامه، وفي الثانية يعلم ببطلان صلاته لائتمامه بفاقد الطهور. وفي الصلاتين المترتّبتين ببطلان الثانية إمّا لجنابة إمامه فيها أو لجنابة إمامه في الأُولى فتكون الأُولى باطلة والمفروض أنّ الثانية مترتّبة على الأُولى الصحيحة فتكون باطلة، فيكون الحكم بالصحّة في هذه الموارد كاشفاً عن جواز مخالفة الحكم المقطوع.

والجواب: أنّ هذه المسألة لا ربط لها بالقطع وجواز مخالفته، وذلك لأنّها مبتنية على أنّ شرط صحّة الائتمام هو صحّة صلاة الإمام عنده نفسه، أو صحّتها الواقعيّة، فإنّ قلنا بالأوّل فالصلاة للمأموم حينئذ صحيحة ولو علم تفصيلاً ببطلان صلاة إمامه فضلاً عن العلم الإجمالي إذا لم يكن الإمام عالماً ببطلانها، وإن قلنا بالثاني نقول بعدم جواز ائتمام أحدهما بالآخر، لعدم إحرازه لشرط صحّة الائتمام، (واستصحاب طهارة إمامه معارض باستصحاب طهارته لوجود الأثر لهما. ولا يجوز لثالث الائتمام بهما أو بأحدهما مع عدالتهما، لتعارض الاستصحابين.

نعم، مع فسق أحدهما أو خروجه عن جواز الإمامة أو محلّ الابتلاء لا مانع من الائتمام بالثاني، لعدم الأثر لاستصحاب طهارة الآخر، فلا معارض حينئذ لاستصحاب طهارة الإمام)[1]، وحينئذ فلا ربط لهذه المسألة بجواز مخالفة القطع أصلاً، إذ على الأوّل لا مخالفة للقطع، لأنّه لا يعلم بطلان صلاته لا تفصيلاً ولا إجمالاً.

ومنها: ما لو علم بملكيّة زيد لهذا المال فادّعى عمرو أنّه باعه عليه، فزيد مالك له لبيع عمرو له عليه، وانكر زيد البيع وادّعى أنّه وهبه له فلا يستحقّه بالثمن، فقد حكم في هذه الواقعة برجوع العين لعمرو مع العلم تفصيلاً بانتقالها عنه، فليس ذلك إلّا من جهة جواز مخالفة القطع.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

والجواب : أنّ هذه الهبة المدّعاة تارة تكون جائزة فإنكارها رجوع حينئذ فعمرو يستحقّ العين، لأنّه إمّا بايع لم يقبض الثمن أو واهب راجع بهبته، وحينئذ فمن أين يحصل العلم بأنّه أخذها من غير حقّ؟ وتارة تكون لازمة كما إذا كان زيد ولد عمرو أو من أرحامه الّذين تلزم الهبة بالنسبة إليهم أو قصد بها القربة أو كانت معوّضة بعين خارجية مثلاً، (فحكم الشارع بجواز أخذ العين لعلّه من جهة التقاصّ بالثمن لكونه في الواقع بايعاً لها عليه فأين المخالفة للعلم التفصيلي؟ ولو فرض زيادة قيمتها على الثمن المدّعى فتحالفا)[1] فهنا لابدّ في الحكم بالإرجاع للعين لعمرو من التزام حكم الشارع بالانفساخ بالتحالف وهو واضح جدّاً.

ومنها : ما لو أقرّ بمال لزيد ثمّ أقرّ به لعمرو فيعطى المال لزيد ثمّ يغرم مثله لعمر مع العلم بأنّ أحد هذين قد أخذ ما لا يستحقّ، لاستحالة كون مال واحد مملوكاً بنحو الاستقلال لأكثر من واحد. فلو انتقل العين ومثلها إلى ثالث لا يجوز له التصرّف فيهما لعلمه بعدم انتقال أحدهما إليه لأنّه من غير مالكه الواقعي، فجواز التصرّف ليس إلّا من جهة عدم الاعتناء بهذا القطع.

والجواب : أنّه أقرّ بالعين وهي في يده فإقراره إقرار في حقّ نفسه وهو مقبول، ثمّ أقرّ بها بعد حكم الشارع بكونها للمقرّ له، وحينئذ فهي بحكم ما لو أتلفها المقرّ فلابدّ من الانتقال إلى المثل.

وأمّا جواز تصرّف من انتقل إليه العين والمثل أو القيمة فهو من جهة أنّ جواز تصرّف ذي اليد ظاهراً كاف في ترتيب المنتقل إليه الأحكام الثابتة للملكيّة الواقعيّة وتثبت نفس الملكيّة الواقعيّة، وإلّا فلا نلتزم بجواز تصرّف المنتقل إليه فيهما.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(ومنها: الحكم بجواز ارتكاب جميع أطراف الشبهة الغير المحصورة.

والجواب: أنّ جواز الارتكاب لعدم تنجيز العلم الإجمالي لأنّ بعض الأطراف خارج عن محلّ الابتلاء أو يكون حكم غير المحصورة كالمحصورة في لزوم الاجتناب)[1].

وبالجملة، فقد ظهر أن ليس مورد من الموارد الشرعيّة قد نهى الشارع عن الجري على طبق القطع لأدائه إلى المناقضة في نظر القاطع أو واقعاً فالنهي عنه مستحيل بعد كون طريقيّة القطع ذاتيّة غير قابلة للإثبات والنفي شرعاً، فافهم وتأمّل.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

في العلم الإجمالي

والكلام في العلم الإجمالي يقع تارة في كون الامتثال الإجمالي في عرض التفصيلي أم لا؟ وسيأتي الكلام فيه، وأُخرى في تنجّز التكليف به كالعلم التفصيلي وهو يقع في مقامين:

في وجوب الموافقة القطعيّة، وهو موكول إلى مبحث الشكّ في إجراء البراءة في نظير المقام أو الاشتغال.

وفي حرمة المخالفة القطعيّة، والكلام في حرمة المخالفة القطعيّة يلزم أن يكون من جهات:

الأُولى: أنّ المقتضي لحرمة المخالفة القطعيّة في العلم الإجمالي موجود كالعلم التفصيلي أم لا؟

الثانية: أنّه هل رتبة الحكم الظاهري محفوظة في الأطراف مع العلم الإجمالي أم لا؟

الثالثة: أنّه بعد فرض حفظ رتبة الحكم الظاهري في الأطراف فهل هو واقع أم لا؟

أمّا الكلام في الجهة الأُولى فنقول: ربّما يقال إنّه قد أُخذ في مفهوم المخالفة المحرّمة العلم بالمخالفة حين العمل تفصيلاً وأنّ المخالفة الغير المعلومة حين العمل لا يترتّب عليها أثر من عقاب ونحوه، ولذا لا يترتّب على المخالفة الواقعيّة في الشبهات البدويّة والغير المحصورة أثر أصلاً. وحينئذ فلو علم إجمالاً نجاسة أحد الاناءين فهو حين شربه للأوّل لا يعلم بأنّه بخصوصه نجس، وكذا حين استعماله للثاني عيناً.

والجواب: أنّ الوصول قد أُخذ في موضوع المعصية، لأنّ المعصية عبارة عن الخروج عن الطاعة، ولا يتصوّر الخروج عن الطاعة إلّا إذا أُحرز كون هذا الإناء نجساً ـ مثلاً ـ وأنّ النجس يحرم تناوله، فهو بعد إحراز الصغرى والكبرى إذا أقدم

على العمل يكون عاصياً. وأمّا أنّ المعرفة التفصيليّة بمعنى تمييز الحرام وتشخيصه شرط فلا. وهذا معلوم بالوجدان فإنّ من أحرز أنّ مبغوض المولى مثلاً مردّد بين شيئين لا يتوقّف في لزوم تركهما أصلاً، وكان منشأ المغالطة في المقام هو الخلط بين الوصول وبين التمييز والعلم التفصيلي والغفلة عن أنّ الوصول متحقّق في العلم الإجمالي كتحقّقه في العلم التفصيلي، وهذا بخلاف ما نظّروا به المقام من الشبهة البدويّة فإنّها لا وصول فيها.

وأمّا الشبهة الغير المحصورة فسيأتي الكلام فيها في موردها إن شاء الله تعالى.

وأمّا الجهة الثانية: وهي أنّه هل مرتبة الحكم الظاهري محفوظة في أطراف المعلوم إجمالاً فيمكن إجراء الأُصول فيها عقلاً أم لا يمكن ذلك عقلاً؟ ذهب الآخوند ﷺ[1] إلى الإمكان مدّعياً أنّ مرتبة الحكم الظاهري هي الشكّ وهي محفوظة في المقام، لأنّ العلم الإجمالي مشوب بالشكّ من ناحية الخصوصيّة وعدم تعيينها ومنظّراً لذلك بإجراء الأُصول في الشبهة الغير المحصورة وبالشبهة البدويّة أيضاً، لأنّ المرتبة للحكم الظاهري في الجميع موجودة.

(وقد سلك في المقام مسلكه المشهور من أنّ الحكم الواقعي إن كان فعليّاً من جميع الجهات فلا مجال حينئذ للترخيص فيه حتّى في ظرف الجهل به، لاستلزامه الترخيص في فعله المستلزم لاحتمال جمع الضدّين في الشبهة البدويّة الّذي هو على حدّ العلم بجمع الضدّين في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي في الاستحالة. وإن لم يكن فعليّاً من جميع الجهات، بل كان فعليّاً من بعضها دون بعض كان مجال الترخيص حينئذ موجوداً فيمكن جعل الحكم الظاهريّ)[2]، ولا ينافيه الحكم الواقعي للزومه في كلّ حكم ظاهري. والجواب الجواب.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣١٣.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وبالجملة، الحكم الظاهري والحكم الواقعي إن كان بينهما منافاة ـ من جهة كون الواقعي فعليّاً من تمام الجهات ـ فلا يمكن اجتماعهما حتّى في الشبهة البدويّة والمقرونة بالعلم الإجمالي إذا كانت غير محصورة. وإن لم يكن بينهما منافاة أصلاً ـ كما إذا كان الحكم الواقعي فعليّاً من بعض الجهات ـ فلا مانع عن اجتماعهما.

[الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي]

والجواب موقوف على مقدّمة وهي عبارة عن بيان الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي فنقول: بعد أن كان الحكم هو عبارة عن الاعتبار النفسانيّ ـ يعني اعتبار كون العمل الفلاني على ذمّة المكلّف ـ فليس بين نفس الاعتبارين تمانع أصلاً، لأنّ الاعتبار سهل المؤنة جدّاً. (وكذا الكلام بناءً على أنّ الحكم هو نفس الإنشاء وأنّه نوع من الوجود كما اختاره الآخوند[1] نفسه فإنّ الإنشاءين لا يتمانعان بأنفسهما)[2]، وإنّما التمانع بين الأحكام إنّما هو إمّا من جهة العلّة للحكم أو المعلول، بيان ذلك: أنّ الأحكام باعتبار كونها معلولات للمصالح والمفاسد الواقعيّة فالمصالح والمفاسد علل لها، وإذا كانت عللاً فهي تكون منشأ لتضادّ الأحكام المعلولات، لأنّ الوجوب معلول للمصلحة في الفعل والتحريم معلول لمفسدة في الفعل، والمصلحة والمفسدة متضادّان.

وأمّا من جهة المعلول للحكم وهو الانبعاث والانزجار فإنّهما معلولان للخطابين، وحيث إنّهما متضادّان فتكون عللهما وهي الأحكام متضادّة أيضاً. وبعبارة أُخرى أنّ مرتبة الامتثال مرتبة الانبعاث والانزجار، فإنّ البعث نحو الشيء ينافي الترخيص في تركه مثلاً.

---

(١) الكفاية: ٣٢١ ـ ٣٢٢

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وحينئذ فقد ظهر جليّاً أنّ نفس الأحكام يعني الاعتبارات لا مضادّة بينها، وإنّما التضادّ إمّا في جهة عللها أو في جهة معلولها، فننقل الكلام إلى الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، فنقول: الحكم الظاهري والحكم الواقعي ليس بينهما تضادّ أصلاً لا في مرتبة علل الأحكام، لأنّ الحكم الواقعي قد أجمع العدليّة على كونه تابعاً للمصلحة في متعلّقه، وأمّا الحكم الظاهري فليس تابعاً للمصلحة في المتعلّق فقد تكون مصلحته في نفس الجعل كمصلحة التسهيل على المكلّفين مثلاً. وحينئذ فلو كان الحكم الواقعي الوجوب فهو ناشئ عن مصلحة في الفعل، فلو كان الحكم الظاهري من جهة عدم الوصول الإباحة فليس معنى الإباحة أنّ هذا الفعل واقعاً لا مصلحة فيه ولا مفسدة حتّى ينافي الوجوب الكاشف عن المصلحة في الفعل.

كما أنّه لا مضادّة ولا منافاة بين الحكم الظاهري والواقعي في مرحلة الامتثال أيضاً، لأنّ الحكم الظاهري قد أُخذ فيه الجهل بالحكم الواقعي والشكّ فيه، وحينئذ فيستحيل أن يكونا واصلين إلى مرتبة الامتثال، لأنّ وصول الحكم الواقعي يوجب ارتفاع موضوع الحكم الظاهري.

ومن هنا ظهر أنّ قياس الآخوند[1] جريان الأُصول في الشبهة البدويّة بجريان الأُصول في العلم الإجمالي غير مستقيم، لأنّه في الشبهة البدويّة لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلّف فجاز جعل الحكم الظاهري، بخلاف صورة العلم الإجمالي فإنّ الوصول متحقّق فيه فلا يمكن جعل الحكم الظاهري حينئذ أصلاً، (لأنّ المناط الموجب لاستحالة الجعل هو أنّه مع وصول الحكم الواقعي لا يبقى موضوع الحكم الظاهري وهو الجهل بالحكم بخلاف صورة الشبهة البدويّة فإنّه لا وصول فيها للحكم.

---

(١) انظر الكفاية: ٣١٣.

نعم، لو كان المنشأ المضادّة بين الحكمين لم يكن فرق كما ذكره الآخوند ﷺ وسيأتي الكلام فيما ذكره: من أنّ الحكم الواقعي قد يكون فعليّاً من بعض الجهات، وردّه بأنّه إمّا أن يكون فعليّاً إذا تحقّق موضوعه بجميع قيوده وإلّا فلا يكون فعليّاً، فالفعليّة من بعض الجهات أمر لا نتعقّله)[1].

وأمّا قياس المقام بالشبهة الغير المحصورة فإن قلنا بأنّ الشبهة الغير المحصورة هي عبارة عن كون الشبهة كثيرة الأطراف ـ ككونها خمسين طرفاً مثلاً ـ وجوّزنا ارتكاب جميع الأطراف كان النقض وارداً لا محيص عنه، لكنّ المناط في كون الشبهة غير محصورة إنّما هو عدم قدرة المكلّف على المخالفة القطعيّة، لأنّ الأفراد غير مقدورة له كلّها، أو لخروج بعضها عن كونها محلّاً لابتلائه. فالشبهة الغير المحصورة المجوّزة للارتكاب فيها ليس صرف كونها غير محصورة، بل إمّا كون بعض الأطراف فيها غير مقدور للمكلّف مثلاً أو خارجاً عن محلّ ابتلائه.

نعم، قد يحكم الشارع بجواز ارتكاب بعض الأطراف أو كلّها في غير المحصورة من جهة أنّ التزام تركها حينئذ عسر أو حرج أو ضرر أو غير ذلك. وحينئذ فقد ظهر أنّ مرتبة الحكم الظاهريّ غير محفوظة مع العلم الإجمالي بالشيء.

ثمّ إنّه لو تنزّلنا فقلنا بحفظ مرتبة الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي وإمكان جعله فهل هو واقع أم لا؟ بمعنى أنّ أدلّة الأُصول هل تكون شاملة لأطراف العلم الإجمالي أم لا؟ يظهر من الشيخ الأنصاري ﷺ[2] عدم الشمول، وذلك لزعمه الإجمال الناشئ من المنافاة بين الصدر والذيل لو عمل بعمومها أو إطلاقها فإنّ صدر الخبر مثل قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» إن شمل الشكّ البدوي والمقرون بالعلم الإجمالي كليهما كان منافياً للذيل، لأنّ قوله: «ولكن انقضه بيقين مثله»

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) انظر الفرائد ١: ٨٦ و ٩٣.

أيضاً شامل لليقين الإجمالي فيجوز نقض الشكّ باليقين الإجمالي، وقد فرض أنّ مؤدّى الصدر عدم الجواز فيلزم المنافاة.

وبالجملة، عموم الشكّ في الصدر للشكّ المقرون بالعلم الإجمالي مع إطلاق اليقين في الذيل للإجمالي والتفصيلي محال للزوم المناقضة، ورفع اليد عن أحدهما ترجيح بلا مرجّح فيلزم الإجمال.

ثمّ إنّه ﷺ تعرّض إلى ما اشتمل الذيل فيه من الأخبار[1] على لفظ: «حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» الظاهر في اليقين التفصيلي، فزعم عدم ظهوره في اليقين التفصيلي[2] بدعوى أنّ المراد من «بعينه» التأكيد لا التعيين نظير أن يقول القائل الّذي قد اشتبه عليه إناء زيد بين إناءين أنا أعلم أنّ إناء زيد بعينه موجود بين هذين الإناءين، فافهم.

والظاهر أنّ ما ذكره ﷺ غير مستقيم، وذلك لأنّ الظاهر من الأخبار هو تعلّق اليقين الواقع في ذيل الأخبار بعين ما تعلّق به اليقين الواقع في الصدر، ولا ريب أنّه اليقين التفصيلي. وحينئذ فمعنى الأخبار أنّ اليقين التفصيلي لا تنقضه إلّا بيقين تفصيلي، ومن المعلوم أنّ اليقين الإجمالي حينئذ غير صالح لأن ينقض به اليقين التفصيلي، فيتحكّم الحكم الظاهري حينئذ في أطرافه، مع أنّه يلزم أن يمنع جريان الأُصول وإن لم يكن العلم منجّزاً ولا يلتزم بعدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي فيما إذا لم يكن منجّزاً، فإنّ من علم إجمالاً بموت مقلده أو شخص آخر بناءً على مذاق الشيخ ليس له استصحاب حياة مقلّده مع أنّه نلتزم بجريان الاستصحاب في المقام ونظايره ممّا لم ينجّز فيه العلم الإجمالي.

---

(١) الوسائل ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

(٢) انظر الفرائد ٢: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

وأمّا ما ذكره في لفظ «بعينه» فهو مع أنّه خلاف الظاهر منها أنّ في الأخبار ما لا يمكن حمله على ما ذكره، وهو قوله: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[١] فإنّ المقام ممّا لا يمكن فيه إجراء ما زعمه في اللسان الأوّل من الخبر، (لأنّ قوله: «حتّى تعرف أنّه حرام» يمكن فيها أن يكون ضمير «أنّه» للشأن فيكون المعنى حتّى تعرف حرمته إلّا أنّ هذا اللسان الثاني قد اشتمل أوّلاً على لفظ «الحرام» الّذي هو اسم لذات الحرام مع اتباعه بلفظ «بعينه» ثانياً، وبلفظ «فتدعه» ثالثاً الظاهر في تشخيصه فيتركه. ثمّ لو فرض إجمال ما اشتمل على الذيل من الأخبار ففي الخالي عن الذيل منها كفاية، فإنّ إجمال أحد الدليلين لا يرفع ظهور الآخر)[٢]، فافهم.

وبالجملة، فلو لم يكن مانع في مقام الثبوت عن جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي لا يكون في مقام الإثبات مانع أيضاً، لظهور الأخبار ذيلاً في العلم التفصيلي فقط فافهم، وتأمّل.

في الاكتفاء بالامتثال الإجمالي عن التفصيلي وعدمه

والكلام يقع تارة فيما لا يمكن فيه الامتثال التفصيلي أصلاً وهنا لا إشكال في كفاية الامتثال الإجمالي مطلقاً لعدم القدرة على غيره، وأُخرى فيما يمكن فيه كلا النحوين من الامتثال بمعنى أنّه يمكن الامتثال الإجمالي ويمكن الامتثال التفصيلي فنقول: أمّا في التوصّليّات فلا إشكال في كفاية الامتثال الإجمالي حتّى مع التمكّن من الامتثال التفصيليّ سواء كان الامتثال الإجمالي مستدعياً للتكرار أم لا، لأنّ المقصود من التوصّليّات صرف حصولها خارجاً. وكذا الكلام بالنسبة إلى الأُمور الوضعيّة المترتّبة.

---

(١) الوسائل ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وربّما يقال بالإشكال في الأُمور الوضعيّة الموقوفة على إنشاء صيغة بأنّ قصد الإنشاء يفقد حيث لا يعلم المأمور به تفصيلاً، واعتبار قصد الإنشاء ممّا لابدّ منه في وقوع العقد صحيحاً.

والجواب: أنّ ما ذكر غير صحيح، لأنّ الإنشاء سهل المؤونة وقصده موجود ويمكن إيجاده في نفس المنشئ حيث شاء سواء كان المنشأ المطلوب إنشاؤه معلوم تفصيلاً أنّه كذا بعينه أم أنّه أحد الإنشاءين فافهم.

هذا كلّه في التوصّليّات.

أمّا في العبادات فمع عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي أو عدم تنجّزه كما في الشبهة الموضوعيّة لا ريب في حسن الاحتياط، وأمّا مع التمكّن من العلم التفصيلي بالواجب وتنجّزه عليه فهل يكون الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التفصيلي مجزئاً ويكون الاحتياط حسناً أم لا يكون مجزئاً ولا يكون الاحتياط حسناً إلّا حيث لا يمكن الامتثال التفصيلي؟ والكلام يقع في موردين:

الأوّل: فيما لا يكون الامتثال الإجمالي والاحتياط محتاجاً إلى التكرار.

الثاني: فيما يكون محتاجاً إلى التكرار وكلّ منهما تارة يكون الأمر محرزاً بأصل العمل والشكّ في كيفيّة الأمر به وأنّه هل هو إلزامي أم لا؟ وأُخرى يكون الشكّ في أصل الأمر به.

[في الاحتياط الغير الموجب للتكرار في العبادة]

والكلام يقع الآن في الأوّل، وهو ما لا يحتاج إلى تكرار ويكون الشكّ الموجب للاحتياط احتمال كون الأمر إلزاميّاً، وذلك مثلاً لو شكّ في أنّ الصلاة المأمور بها قطعاً عند رؤية الهلال هل هي واجبة أم مستحبّة، فمع إمكان الرجوع إلى الدليل ومعرفة وجوبها أو استحبابها تفصيلاً هل يجوز ترك ذلك والإتيان بها رجاءً؟ لا ريب في جواز ذلك، إذ لا وجه للاستشكال فيها إلّا احتمال اعتبار قصد الوجه

متميّزاً للقاصد، ولا ريب في عدم اعتباره، أمّا على ما اخترناه ـ من إمكان أن يأخذه الشارع جزءً أو شرطاً ـ فلإطلاق الأدلّة لو كان وإلّا فلجريان البراءة، وأمّا بناءً على كونه جزءً عقليّاً لا شرعيّاً لعدم إمكان كونه شرعيّاً فلأجل أنّه من الأمور الّتي يغفل عنها العامّة ولابدّ من التنبيه عليها من قبل الشارع، فعدم التنبيه كاشف عن عدم اعتبارها شرعاً وحينئذ فلا ريب في صحّة الاحتياط حينئذ والامتثال الإجمالي.

الثاني: ما لا يحتاج إلى التكرار مع كون منشأ الاحتياط والامتثال الإجمالي الشكّ في توجّه الأمر الإلزامي إليه وعدمه، مثل ما لو شكّ في شيء أنّه واجب أم لا، فمع إمكان تحصيل العلم التفصيليّ به يقع الامتثال امتثالاً قطعيّاً فهل يجوز الإتيان به رجاءً أم لا؟ وبعبارة أُخرى هل حسن الاحتياط مخصوص بصورة عدم إمكان تحصيل العلم التفصيلي أم حتّى مع إمكان ذلك هو حسن؟ المشهور بين المتأخّرين جواز الإحتياط، لأنّ المطلوب في العبادة على تقدير وجوبها واقعاً هو وقوع ذات الفعل متقرّباً به إلى الله تعالى، وهو حاصل في المقام.

نعم، العبادة هنا فاقدة لقصد الوجه مميّزاً، وقد ذكرنا عدم اعتباره لجريان البراءة الشرعيّة عنه، أو لأنّ عدم البيان بيان للعدم في مثله ممّا يكون الابتلاء به كثيراً عند العامّة.

هذا هو المشهور عند كافّة المتأخّرين من الفقهاء والأُصوليّن، لكنّ الميرزا النائيني ﷺ[1] ذهب إلى عدم جواز الاحتياط في المقام مع التمكّن من المعرفة تفصيلاً، لأنّه زعم أنّ التحرّك عن إرادة المولى مقدّم في مقام الامتثال على التحرّك عن احتمال الإرادة، وزعم أنّ العقل قاض بذلك مع أنّ وجوب الإطاعة للواجبات عقلي لا شرعي. وحينئذ فإذا شك في كيفية الإطاعة عقلاً ينبغي أن يؤتى بكلّ

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ٧١ و ٤: ١٤١.

ما يمكن اعتباره في الإطاعة الّتي هي حكم عقلي يستقلّ بها العقل، وحينئذ ففي مثل المقام يحتمل دخل معرفة الواجب تفصيلاً في الامتثال والإطاعة عقلاً، فلابدّ من الإتيان به تفصيلاً ولا يكفي الإتيان به رجاءً أصلاً.

والجواب منع كون التحرّك عن الإرادة مقدّم على التحرّك عن احتمالها بل هما سواء، وذلك من جهة أنّ الإطاعة وان كانت بحكم العقل إلّا أنّ معنى كونها بحكم العقل إدراكه حسن الإتيان بالمأمور به، وأمّا أنّه هل اعتبر في المأمور به أن يكون معلوماً تفصيلاً أم لم يعتبر؟ فهو من كيفيّات الإطاعة شرعاً، فالعقل لا مدخل له إلّا في إدراك حسن الإطاعة الّتي هي إتيان المأمور به سواء في التوصّليّات أو في التعبّديّات، وأمّا كيفيّة الإتيان فأمر شرعي، وحيث لم يعتبر الشارع المقدّس في إتيان المأمور به العبادي إلّا أن يكون متقرّباً به إلى المولى ومسنداً إليه كما دلّت عليه رواية الوضوء[1] الدالّة على اعتبار كونه بنيّة صالحة كما مرّ، فاعتبار غير التقرّب ـ كالتمييز والوجه ـ منفيّ قطعاً لا أقلّ من أنّه مشكوك فيه فيجرى فيه البراءة الشرعيّة، لإمكان اعتباره شرعاً بالأمر الثاني المتمّم للجعل على رأيه ﷺ. وحينئذ فيجوز الاحتياط قطعاً وإن أمكن العلم التفصيلي، فافهم.

هذا كلّه في العبادات الاستقلاليّة.

وأمّا العبادات الضمنيّة كالشكّ في الأجزاء والشرائط فهي أيضاً تارة يقع الكلام في ما شكّ في كون الأمر المتوجّه به إلزاميّاً أم استحبابيّاً، وأُخرى في أصل توجّه الأمر به وعدمه.

أمّا الكلام في الاحتياط في الأوّل فلا ريب في جواز الاحتياط فيه والإتيان بذلك الجزء المردّد أمره بين كونه واجباً أو مستحبّاً، لأنّ من اعتبر قصد الوجه إنّما اعتبره في مجموع العمل لا في الأجزاء، والمطلوب في العمل العبادي

---

(١) انظر الوسائل ١ : ٢٦٨، الباب ١١ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

أن يؤتى به مسنداً إلى الله تعالى وبنيّة صالحة وهما موجودان في المقام، فلا حاجة إلى قصد الوجه، فافهم.

وأمّا الكلام في الاحتياط في الثاني وهو ما دار أمره بين كونه واجباً أو ليس بواجب، فهو تارة على تقدير عدم وجوبه يكون مانعاً عن صحّة العمل ومفسداً، كمن شكّ في أنّ الواجب في كلّ ركعة من الصلاة ركوعان مثل السجود أو واحد فإنّه بناءً على وجوب الواحد يكون إتيان الثاني مبطلاً لكونه زيادة ركن. وهذا النوع، الاحتياط فيه موجب لتكرار العمل، وسيأتي الكلام فيه عن قريب إن شاء الله تعالى.

وتارة لا يكون على تقدير عدم وجوبه مانعاً نظير السورة، وهذا أيضاً لا مانع من الاحتياط فيه، لأنّ المانع من الاحتياط في هذا القسم إمّا اعتبار قصد الوجه وليس معتبراً في الأجزاء إجماعاً، لأنّ اعتباره إمّا من جهة نقل الإجماع على اعتباره في العمل، ومعلوم انتفاء نقل الإجماع بالنسبة إلى الأجزاء لو لم نقل بالإجماع على عدم اعتباره فيها.

وأمّا ما ذكره المتكلّمون: من أنّ قصد الوجه إنّما اعتبر في العمل لأنّ العمل الواجب مثلاً معنون بعنوان حسن مجهول عندنا والحسن والقبح إنّما هي بالعناوين القصديّة ولابدّ من إتيانه بذلك العنوان، وحيث إنّه مجهول فيؤتى به للوجه الّذي أوجبه تحصيلاً لذلك العنوان إجمالاً وإشارة إجماليّة إليه بوجه العمل مثلاً، (ففيه: أنّ كون الحسن والقبح بالعناوين القصديّة إنّما هو في الأُمور العقليّة والشرعيّة وإلّا فالأُمور الشرعيّة كالصوم والصلاة وغيرها لم تؤمر بها بعناوين غير عناوينها المعلومة وهي كونها صلاة وصوماً، نعم لو سلّمنا صحّة هذا الوجه)[1] فمعلوم أنّ هذا الوجه إنّما يكون بالنسبة إلى مجموع العمل لأنّه المعنون بالعنوان الحسن لا الأجزاء إذ هي ليست بمعنونة أصلاً.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وإمّا أن يكون المانع من الاحتياط في هذا القسم ما ذكره النائيني ﷺ[١] في العبادة المستقلّة من زعمه أنّ الإطاعة القطعيّة مقدّمة على الإطاعة الاحتماليّة لحكم العقل بتقديم الأُولى على الثانية لا أقلّ من الشكّ، ولابدّ من الإتيان بكلّ ما يشكّ فيه في المقام، لأنّه شكّ في الإطاعة الّتي هي حكم عقلي وليست حكماً شرعيّاً حتّى ينتفي بالبراءة. لكنّ الميرزا النائيني نفسه قد ادّعى جواز الاحتياط هنا لأنّ الامتثال بالعمل المركّب قطعي وإن كان الأجزاء مشكوكاً فيها والإطاعة بالنسبة إليها احتماليّة.

ولا يخفى أنّا لو قلنا بمقالته ـ من لزوم الموافقة القطعيّة في القسم الثاني من الاحتياط في العبادات المستقلّة ـ لقلنا في المقام بذلك أيضاً، لأنّ السائل لو سئل ما دعاك إلى التكبير؟ لقال: أمر المولى، ولو سئل ما دعاك إلى القراءة؟ لقال: أمر المولى. أمّا لو قيل له: ما دعاك إلى قراءة السورة؟ يبقى متحيّراً، فلا يجيب إلّا بقوله: احتمال أمر المولى. فإذا فرض أنّ العقل يحكم بأنّ الإطاعة الاحتماليّة في طول الإطاعة القطعيّة لم يكن وجه للاكتفاء بالاحتمال مع القدرة على القطع بالفحص، فافهم وتأمّل أن لا فرق بين المقامين، وحيث قلنا بجواز الاحتياط في العبادة المستقلّة لأنّ العقل لا يشكّ في كون الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي فنقول في المقام بجواز الاحتياط أيضاً.

في الاحتياط الموجب للتكرار في العبادة

والكلام تارة فيما يوجب تكرار العبادة النفسيّة، وأُخرى فيما يوجب تكرار العبادة الضمنيّة. أمّا الكلام في الأُولى فقد ذكروا وجوهاً لبطلان الاحتياط المستوجب للتكرار في العبادة مع التمكّن من الامتثال التفصيلي بالفحص:

---

(١) انظر الفوائد ٣: ٧٣.

منها : أنّه لعب بأمر المولى فإنّ من اشتبهت عنده القبلة إلى أربع جهات واشتبه ثوبه الطاهر بنجس واشتبه محلّ سجوده بين طاهر ونجس مع قدرته على المعرفة التفصيليّة في جميع ذلك وصلّى صلاة واحدة فعدوله عنها إلى ستّة عشرة صلاة لعب بأمر المولى، وهو مفسد للعبادة.

والجواب : أنّ هذا ليس لعباً بأمر المولى لأنّه ليس هكذا في جميع الموارد، فإنّه قد يكون تكرار العمل أسهل من تحصيل العلم التفصيلي بالواجب لاحتياجه إلى أُمور مفقودة في المقام، مع أنّه لو كان لعباً واقعاً وحقيقة فالصلاة الصحيحة المأتيّ بها ضمن هذا اللعب ليست لعباً فهي صحيحة قطعاً، لأنّ اللعب والعبث واقع قبلها وبعدها وإلّا فإتيانها ليس عبثاً قطعاً، لأنّ إتيانها بداعي أمر المولى المسلّم عنده. وحينئذ فاللعب والعبث بغيرها لا يقدح في صحّتها، وبعبارة أُخرى اللعب والعبث في إحراز الامتثال لا في أصل الامتثال.

ومنها : ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1] من أنّ الامتثال الإجمالي في طول الامتثال التفصيلي لأنّ العقل يقطع بأنّ امتثال أمر المولى القطعي مقدّم على امتثال الأمر الاحتمالي. ولو شككنا في ذلك فحيث إنّ المقام من مقامات الشكّ في الإطاعة الّتي هي واجبة بحكم العقل فالقاعدة هي قاعدة الشغل لا البراءة.

والجواب : مضافاً إلى ما تقدّم من أنّ العقل لا يحكم إلّا بوجوب كون العمل مسنداً إلى المولى في مقام الامتثال، وهو حاصل في المقام، ولو شككنا في كون الامتثال الإجمالي في عرض التفصيلي أو في طوله فالمورد من موارد البراءة لأنّ الشكّ في كيفيّات الإطاعة، فإنّ الإطاعة إتيان ما أمر به المولى بأيّ كيفيّة كان والكيفيّة خارجة عن الإطاعة الّتي هي بحكم العقل، وحينئذ فلو شكّ في اعتبار كيفيّة فيها فالأصل البراءة. مضافاً إلى ذلك كلّه أنّ المقام من مقامات الامتثال

---

(١) انظر الفوائد ٣ : ٧٣.

القطعي، لأنّه يقطع بأنّ إحدى هذه الصلوات مأمور بها قطعاً غاية الأمر أنّه لا يميّزها. وبالجملة فلو سلّمنا أنّ الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال التفصيلي القطعي فالمقام من قبيل الامتثال القطعي التفصيلي، غاية الأمر أنّه يعوزه التمييز وسيأتي أنّه غير معتبر عنده أيضاً. وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الاحتياط حيث يحتاج إلى التكرار في العبادة أولى بالجواز ممّا لا يحتاج، لأنّه امتثال قطعي.

وأمّا الكلام في الثانية وهو جواز الاحتياط والامتثال الإجمالي إذا كان مستوجباً للتكرار في ضمن العبادة، مثل ما لو شكّ في وجوب الجهر والإخفات في ظهر يوم الجمعة فهنا يمكنه أن يأتي بقراءة جهرية وأُخرى إخفاتيّة ويقصد بالواجب الواقعي الجزئيّة وبغيره القرآنيّة، فمع تمكّنه من العلم التفصيلي بالواجب هل له الامتثال الإجمالي أم لا؟ الميرزا النائيني ﷺ على الجواز مفرّقاً بينها وبين ما تقدّم بأنّ الأمر هنا قطعي[1].

والجواب: أنّا إن قلنا بكون الامتثال الاحتمالي في طول التفصيلي لا مجال هنا للصحّة أيضاً، لأنّ الأمر المتوجّه إلى الصلاة ينحلّ إلى أجزائها فيكون في كلّ جزء من أجزائها أمر، فإذا قلنا بأنّ الامتثال التفصيلي للأمر يتقدّم على الامتثال الإجمالي له فهنا لابدّ من التقدّم أيضاً، هذا كلّه حيث يكون العلم التفصيلي ممكناً.

وأمّا إذا لم يكن العلم التفصيلي ممكناً وكان الظنّ التفصيلي ممكناً، فالظنّ تارة يكون معتبراً بالخصوص وأُخرى يكون اعتباره بدليل الانسداد، فإنّ كان معتبراً بالخصوص فحكمه حكم العلم في الجواز، لأنّ دليل الاعتبار أتمّ كشفه الناقص وجعله علماً تعبّديّاً، إلّا أنّ بينه وبين العلم فرقاً، وهو أنّه مع العلم لا يمكن الاحتياط ومع الظنّ يمكن الاحتياط، لأنّ الشكّ الوجداني لا يزيله دليل الاعتبار فيبقى معه مجال الاحتياط.

---

(١) انظر الفوائد ٣: ٧٤.

لكنّ الكلام كلّ الكلام في أنّه هل يتعين إتيان ما دلّ الدليل الظنّي على وجوبه أوّلاً ثمّ إتيان الثاني رجاء أو لا يعتبر ذلك بل يجوز كيف اتّفق؟ ظاهر الميرزا النائيني لزوم تقديم امتثال مؤدّى الدليل الظنّي ثمّ الاحتياط[١] وذلك لبنائه المتقدّم من أنّ الامتثال الإجمالي في طول الامتثال التفصيلي فيقدّم ما دلّ الدليل على اعتباره قاصداً به الامتثال تفصيلاً ثمّ يعقب بالصلاة الأُخرى المحتملة. وكذا ظاهر جماعة في حواشي نجاة العباد حيث احتاطوا في صلاة المسافر إلى أربع فراسخ مع عدم قصد العود ليومه فقال بعضهم[٢]: يحتاط فيأتي بالقصر أوّلاً ثمّ يأتي بالتمام، لزعمه ترجيح أدلّة القصر، وآخر[٣] عكس لزعمه ترجيح أدلّة التمام.

والّذي ينبغي أن يقال ـ سواء قلنا بأنّ الامتثال الإجمالي في عرض التفصيلي أو طوله ـ: لا فرق بين تقديم ما دلّ الدليل الظنّي على لزومه وبين تقديم الاحتمالي، لأنّ الواجب بموجب الدليل الظنّي يلزم أن يجزم به ويقصد به الوجوب، والثاني يلزم أن يؤتى به رجاءً سواء قدّم أو أخّر. وحينئذ فمع اقتران ذي الدليل الظنّي بكلّ ما يعتبر في الواجب وإتيان الآخر رجاءً فلا فرق في تقديم أيّهما وتأخير الثاني، فافهم.

وأمّا إذا كان حجّية الظنّ بدليل الانسداد فهل يجوز الاحتياط والامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال الظنّي التفصيلي أم لا يجوز ذلك إلّا إذا تعذّر؟ فإن قلنا بجواز الامتثال الإجمالي في صورتي إمكان العلم والظنّ الخاصّ فجوازه هنا بالطريق الأولى، وإن لم نقل بجواز ذلك في تينك الصورتين كما ذهب إليه الميرزا النائيني ﷺ[٤] ففيه إشكال. وقد تعجّب الشيخ الأنصاري ممّن يرى العمل بالأمارات

---

(١) انظر الفوائد ٣ : ٧٢.

(٢) هو الشيخ الأنصاري، كما صرّح به في دراسات في علم الأُصول ٣ : ٩٨.

(٣) السيّد الشيرازي، راجع نجاة العباد : ١٣٦.

(٤) فوائد الأُصول ٣ : ٧٢.

من باب الظنّ المطلق ولا يرى جواز الإحتياط[١] إلّا أنّ الميرزا ﷺ ذكر أنّه لا تعجّب في ذلك على القول بالحكومة، فإنّها مبنيّة على حرمة الاحتياط. نعم على القول بالكشف التعجّب بمحلّه، إذ أنّه مبني على عدم لزوم الاحتياط لا عدم جوازه[٢].

وملخّص القول في ذلك: أنّ الظنّ الانسدادي بعد أن علمنا بتكليفنا وإنّا لسنا كالبهايم، والعلم الإجمالي بالتكاليف وأن لا طريق إلّا الظنّ أو القرعة أو البراءة أو الاحتياط إلى تحصيلها، وأنّ البراءة موجبة للخروج من الدين والقرعة لا يمكن جريانها، وأنّ الاحتياط غير جائز أو غير واجب، فإن قلنا بأنّه غير جائز للزوم الجزم بالنيّة فلا يبقى طريق للامتثال إلّا الظنّ، فحيث إنّ الشارع يريد أوامره والتكليف بغير المقدور محال فلابدّ من جعله الظنّ حجّة فنكتشف أنّ الشارع جعل الظنّ حجّة. وحينئذ فالظنّ بحكم الظنّ الخاصّ في جواز الامتثال الإجمالي كما اخترناه، بل هو ظنّ خاصّ إلّا أنّه اكتشف بدليل عقلي غير أدلّة خبر الواحد مثلاً، وقد ذكرنا جواز الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال الظنّي التفصيلي إذا كان الظنّ ظنّاً خاصّاً، فالمقام منه وإن خالف الميرزا النائيني في الموردين فلم يجوّز الاحتياط فيه لزعمه تقدّم الامتثال التفصيلي على الإجمالي رتبة كما تقدّم، فتعّجب الشيخ هنا في غير محلّه.

وإن قلنا بأنّ الاحتياط غير واجب وهو جائز، وحينئذ فحيث إنّه يؤدّي إلى العسر والحرج أو للإجماع على عدم وجوب الاحتياط الكلّي فلابدّ من الاقتصار على بعض الأطراف وهو الاحتياط في المظنونات، لأنّ العقل يحكم بحسن الاحتياط في المظنونات وترك الاحتياط في المشكوكات والمحتملات وبقبح الاحتياط في المشكوكات والمحتملات وترك الاحتياط في المظنونات لأنّه ترجيح

---

(١) فرائد الأُصول ١ : ٧٣.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٣ : ٧١.

للمرجوح على الراجح، فهو في الحقيقة ليس حجّية ظنّ وإنّما هو احتياط في المظنونات، ولذا لو أتى بالمظنونات حينئذ بالنيّة الجزميّة لم يصحّ العمل وكان مشرّعاً. وحينئذ فالعمل بالامتثال الإجمالي الّذي هو عبارة عن الاحتياط في جميع الأطراف جائز قطعاً، لأنّ المظنون أيضاً يؤتى به ضمناً مع غيرها وهي المشكوكات والمحتملات، فتعجّب الشيخ هنا في محلّه.

وبالجملة فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي العلمي والظنّ بجميع أنواع الظنّ، لأنّه لا يعتبر التمييز وليس لعباً بامتثال أمر المولى أصلاً، هذا تمام الكلام في القطع. وأمّا الكلام في الظنّ.

الكلام في الظنّ وحجّيته

والكلام في إمكان جعله حجّة وعدمه، وقبل الخوض في ذلك ذكر صاحب الكفاية أمراً لا بأس بذكره وذكر ما فيه بنحو الإجمال، ذكر ﷺ أنّ الأمارات الغير القطعيّة ليست كالقطع في كون الحجّيّة من ذاتيّاتها ولوازمها بل الأمارات الظنيّة لا اقتضاء فيها للحجّية إلّا بعد طروء حالات وسير مقدّمات الانسداد. وبالجملة لا ريب في عدم اقتضائها للحجّية في مقام الثبوت للتكاليف وكذا في مقام السقوط أيضاً خلافاً لما يظهر من المحقّق الخوانساري ﷺ حيث يظهر منه الاكتفاء بالظنّ في مقام السقوط، ووجّهه ﷺ باحتمال بنائه على عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، ثمّ أمر ﷺ بالتأمّل[1].

وكان وجهه هو أنّ البناء على عدم لزوم دفع الضرر المحتمل يجوّز الاقتصار في مقام الامتثال على المشكوك أيضاً، وأيضاً فالنزاع في وجوب دفع الضرر المحتمل وعدم وجوبه بالنسبة إلى الضرر الدنيوي، أمّا الضرر الأُخروي فلا ريب في لزوم دفع ضرره. كما أنّ ما ذكره ﷺ من كون الظنّ على الانسداد فيه اقتضاء الحجّية لا يخفى ما فيه، أمّا على الكشف فقد جعله الشارع، فأين الاقتضاء مع عدم الجعل؟ وأمّا على الحكومة فليس الظنّ حينئذ حجّة بل يحتاط في المظنونات، وإطلاق الحجّية عليه حينئذ مسامحة واضحة. وبالجملة فالظنّ ليس فيه اقتضاء للحجّية مطلقاً.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣١٧.

في إمكان حجّية الظنّ واستحالتها

وقبل الخوض في ذلك نذكر المراد من الإمكان، وأنّه الإمكان الذاتي وتقابله الاستحالة الذاتيّة أو الإمكان الوقوعي؟ الظاهر أنّ المراد من الإمكان الإمكان الوقوعي، لأنّ القائل بالاستحالة ادعى أنّه يلزم من حجّية الظنّ لوازم فاسدة لا أنّ حجّية الظنّ ممتنعة ذاتاً بمعنى أنّ تصوّر العقل لها يحيلها كاجتماع النقيضين.

ثمّ إنّا قبل ذكر حجّة المانع نتكلّم في مقتضى القاعدة وأنّها الإمكان أو الامتناع، زعم الشيخ الأنصاري ﷺ أنّ القاعدة الأوّليّة تقتضي الإمكان لا الاستحالة[1] لبناء العقلاء على الإمكان حتّى يثبت الاستحالة وسيرتهم على ذلك قائمة.

وقد أورد عليه الآخوند ﷺ والميرزا النائيني ﷺ بإيرادات.

أمّا إيرادات الآخوند ﷺ فأوّلاً: إنكار بناء من العقلاء على إمكان شيء بمجرّد عدم علمهم باستحالته.

وثانياً: ما فائدة هذا البناء منهم لو سلّم مع عدم العلم بإمضاء الشارع له؟ نعم هناك ظنّ بإمضائه حيث لم يردع الشارع عنه بحسب ما وصل إلينا وهو يوجب الظنّ بالإمضاء والكلام بعد في حجّية الظنّ.

وثالثاً: أن لا فائدة في الإمكان ما لم يبلغ الوقوع لعدم ترتّب أثر عملي عليه ومع الوقوع لا فائدة في البحث عن الإمكان[2].

وأمّا إيراد الميرزا النائيني ﷺ فهو أنّ بناء العقلاء على إمكان الشيء قبل ثبوت استحالته مسلّم إلّا أنّه في الممكنات التكوينيّة والكلام مع ابن قبة في الإمكان التشريعي وأحدهما غير الآخر فلا يكون بناء العقلاء مجدياً في المقام أصلاً[3].

---

(١) انظر فرائد الأُصول ١: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢) انظر الكفاية: ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٣) انظر الفوائد ٣: ٨٨.

والظاهر أنّ ما ذكره الشيخ ﷺ ثابت لا غبار عليه ولا يرد عليه أحد الإيرادات المذكورة في المقام أصلاً، مثال ذلك أنّ المولى لو قال: «أكرم العلماء» واحتملنا أن يكون إكرام الفسّاق غير مطلوب بل طلبه مستحيل، لعدم الملاك واستحالة طلب ما لا ملاك فيه من المولى الحكيم فهل يتوقّف عاقل عن إكرامه؟ كلّا ثمّ كلّا، بل إنّ بناء العقلاء على إكرامه ما لم يحرز عدم ملاك الأمر فيه.

وأمّا ما ذكره الميرزا ﷺ فلا نعقل له معنى صحيحاً، وذلك أنّ الإمكان والاستحالة ليس أمراً شرعيّاً تارة وتكوينيّاً أُخرى بل هو تكويني دائماً، نعم قد يكون متعلّقه تشريعيّاً لا هو، وهذا لا يخلّ بالمقصود بعد ثبوت البناء العقلائي في الإمكان التكويني.

وأمّا ما ذكره الآخوند ﷺ فوارد لو كان مراد الشيخ ﷺ إثبات مجرّد الإمكان، ولكنّ الظاهر من الشيخ ظنّاً بل اطميناناً أنّ مراد الشيخ أنّ الظواهر الّتي دلّت على حجّية الظنّ هل بناء العقلاء على العمل بها مع الشكّ في إمكان الجعل واستحالته وإنّما يرفعون اليد عن العمل بها عند ثبوت الاستحالة أو أنّها لا يعمل بها ما لم يثبت الإمكان؟ وحينئذ فهنا أثر عملي في بنائهم، ومع عدم ردع الشارع يحرز منه الإمضاء وليس ظنيّاً فقط، والإمكان ثابت لا جدال فيه بحسب الظاهر.

وبالجملة فالظاهر صحّة ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ من أنّ الأصل إمكان حجّية الظنّ ما لم يثبت استحالة جعل الحجّية، كما نسب إلى ابن قبة ذلك، وقد احتجّ على ذلك باستلزامه تحريم الحلال وتحليل الحرام، ومراده كما أوضحه المتأخّرون[1] يرجع إلى محذور في مقام الجعل ومحذور في مقام الملاك.

أمّا المحذور الأوّل: فهو أنّ المجعول بالدليل الظنّي إن كان موافقاً للحكم الواقعي فهو جمع للمثلين، وإن كان مخالفاً له فهو جمع الضدّين، وكلاهما محال قطعاً بداهة من العقل.

---

(١) أجود التقريرات ٣: ١١٠ و ١٢٣.

الثاني: وهو المحذور في مقام الملاك، وهو أنّ العدليّة قد استقرّ بناؤهم على تبعيّة الأحكام الواجبة للمصالح الإلزاميّة والأحكام المحرّمة للمفاسد على فعلها بنحو يلزم تركها، وحينئذ ففي جعل الظنّ حجّة لو أدّى إلى التحريم وكان الحكم الواقعي الإباحة فقد حرّم الحلال ونهانا عن عمل مع عدم ترتّب مفسدة عليه فيكون نهيه جزافيّاً، كما أنّه لو دلّ الظنّ على تحليل شيء كان حراماً في الواقع فقد رخّص في حصول المفسدة الّتي يلزم تركها. وبالجملة يلزم أن لا تكون المصالح الإلزاميّة مصالحَ إلزاميّة، فافهم وتأمّل.

ونحن نقدّم الجواب عن إشكال الملاك ـ الّذي هو الإشكال الثاني ـ أوّلاً ثمّ نتعرّض للجواب عن الإشكال الأوّل الّذي هو إشكال اجتماع المثلين أو الضدّين.

فنقول: إنّ إشكاله الأوّل يكون تارة في صورة قيام الأمارة الظنيّة مثلاً على وجوب ما كان مباحاً أو حرمته، وأُخرى على إباحة ما كان حراماً أو واجباً، وثالثة تقوم الأمارة على وجوب الحرام أو تحريم ما كان واجباً، ففي الصورة الأُولى لا يكون كثير إشكال، إذ ليس فيه إلقاء في المفسدة، وجعل الشارع حينئذ يكون من باب ملاحظة المصلحة النوعيّة بالنسبة إلى الأمارات، إذ الجعل النوعي لا ينافيه عدم فائدة الجعل في فرد مع ثبوت الفائدة في النوع.

[وأمّا الكلام][1] في الصورة الثانية ففي صورة انسداد باب العلم يدور أمر المولى بين أن يجعل الأمارات فيحصل مقدار من الواجبات الواقعيّة أو لا يجعل الأمارة فلا يحصل شيء منها أصلاً، للإجماع على عدم لزوم الاحتياط وبقاء التكاليف الواقعيّة مطلوبة. وبالجملة يدور الأمر بين تحصيل بعض المصالح الإلزاميّة وبين عدم تحصيل شيء أصلاً، وليس الشارع هو الموقع في المفسدة حيث تدلّ الأمارة على إباحة المحرّم، لأنّه لولا الأمارة لكان يمكن أن يفعله أيضاً ومعها قد يتركه أيضاً.

---

(١) هنا كلمات غير مقروءة، لعلّ منها ما أضفناه بين المعقوفتين.

نعم، حيث يدلّ الدليل الظنّي على حرمة الواجب أو وجوب المحرّم ـ الّذي هو الصورة الثالثة ـ يكون تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة من قبل المولى ولكنّه لا يضرّ، لأنّه لو لم يفعل ذلك فيأمر باتّباع الدليل الظنّي لفاتت أكثر المصالح ولوقعت أكثر المفاسد الواقعيّة، وحينئذ فحفظاً للمصالح الّتي تدلّ عليها الأمارات وحذراً من المفاسد الّتي تكشف عنها الأمارات يجعل الأمارات، ولا يضرّبها حينئذ الوقوع في بعض المفاسد وتفويت بعض المصالح، فإنّها قليلة جدّاً بجنب المصالح المستوفاة من هذا الجعل. وبالجملة المصالح المستوفاة أهمّ من المصالح الفائتة والمفاسد المتجنبة أكثر من المفاسد الواقعة فيقدّم الأهمّ على المهمّ.

وإن كان الفرض صورة انفتاح باب العلم ـ كما هو ظاهر المستدلّ ـ فلا يقبح الجعل لها حينئذ، إلّا إذا فرض أنّ الإصابة في صورة تحصيل القطع أكثر، مع أنّه غير معلوم لإمكان اتّكال الإنسان على مقدّمات تفيده القطع، مع أنّ مخالفتها للواقع أكثر من مخالفة الطرق الظنيّة، وحينئذ فالفائت أيضاً بواسطة جعل الطرق الظنيّة أيضاً ليس بواسطة جعل الشارع وإنّما كان من الأوّل بل كان أوّلاً أكثر كما هو الفرض.

ولا يرجع هذا إلى الانسداد كما أفاده الأنصاري ﷺ[1] لأنّ الانفتاح لباب العلم معناه إمكان الوصول لا الوصول الواقعي وليس كلّ ممكن واقعاً، فافهم.

ولو فرض أنّ المفاسد المترتّبة على جعل الأمارة أكثر من المفاسد المترتّبة على اتّباع طريق العلم إلّا أنّ هنا مصلحة نوعيّة يلاحظ بها المصالح النوعيّة، وهي مصلحة التسهيل على المكلّفين باتّباع الأمارات الظنيّة، لأنّ الرجوع إلى الطرق العلميّة يوجب زيادة مشقّة على المكلّفين، فتكون المصالح الفائتة على تقدير الجعل متداركة بمصلحة التسهيل، والمفاسد الواقعة أيضاً تقابلها مصلحة التسهيل الّتي هي من المصالح النوعيّة، على أنّه لو التزمنا بالقبح في هذه الصورة

---

(١) راجع الفرائد ١ : ١٠٩.

ـوهي صورة الانفتاح وفرض كون الوصول إلى الحكم الواقعي فعليّاً لا ممكناً فقط وكان أكثر موافقة من اتّباع الظنّ ـ لم يضرّنا ذلك، لأنّ الموارد الشرعيّة لم يعلم أنّها من هذا القبيل أي من قبيل ما رخّص فيه الشارع مع فرض الانفتاح والوصول الفعلي وأغلبيّة مطابقة العلم من الأمارة المجعولة، هذا كلّه بناءً على جعل الأمارات من باب الطريقيّة والكاشفيّة.

وأمّا بناءً على جعلها من باب السببيّة فلا يرد إيراد ابن قبة أصلاً، (وإنّا وإن لم نوافق على كون هذه الأمارات حجّة من باب السببيّة إلّا أنّ إمكان ذلك كاف في إثبات إمكان حجّية الظنّ وهو المطلوب)[1]، أمّا على السببيّة الأشعريّة ـ وهي عدم ثبوت أحكام واقعيّة بل الأحكام تابعة لمؤدّيات الطرق ـ فواضح، لعدم الحكم الواقعي حتّى يستتبعه المصالح والمفاسد بل المصالح والمفاسد تابعة لمؤديّات الطرق. ولكن هذه السببيّة باطلة عندنا إمّا للدور كما ذكره العلّامة ﷺ[2] وهو أنّ الأمارة طريق للواقع فإذا فرض أنّ الواقع يتكوّن بها فيلزم وجوده قبلها بمقتضى طريقيّتها له والمفروض أنّه موجود بعدها، وإمّا للإجماع على بطلانه، وإمّا للأخبار[3] الدالّة على وجود أحكام واقعيّة يشترك فيها العالم والجاهل والملتفت والغافل.

وأمّا على سببيّة المعتزليّة ـ وهي ثبوت أحكام واقعيّة إلّا أنّ قيام الأمارة يكون مانعاً عن استمرارها وبقائها فتمحى أو تثبت مكانها مؤديّات الطرق ـ فعدم ورود إيراد ابن قبة أيضاً واضح، لعدم ثبوت حكم واقعي عند قيام الأمارة حتّى تكون الأمارة مفوّتة لمصلحته. ولكن هذه السببيّة أيضاً باطلة بالإجماع وإطلاق أخبار الاشتراك لما بعد قيام الأمارة.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) انظر نهاية الأُصول: ٤٣٥ (مخطوط).

(٣) انظر الكافي ١: ٤٠، باب سؤال العالم وتذاكره وص: ٥٨، الحديث ١٩ وص: ٥٩، الحديث ٢ وص: ١٩٩، الحديث ١، والبحار ١: ١٧٩، الحديث ٦١.

وأمّا على السببيّة الإماميّة وهي الالتزام بالمصلحة السلوكيّة[١] وذلك بأن يقال: إنّ قيام الأمارة لا يحدث مصلحة في المؤدّى ولكن سلوك هذه الأمارة قد يكون بمقدار ساعة وقد يكون بمقدار عشر ساعات وقد يكون إلى آخر العمر، مثلاً من قامت عنده الأمارة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً فيستند في إتيان صلاة الجمعة إلى تلك الأمارة فلا يصلّي صلاة الظهر ولا يقضيها خارج الوقت أيضاً استناداً إليها، وحينئذ فلو انكشف له خطاؤها فهي بمقدار ما استند فوات المصلحة إليها فسلوكها يتداركه، مثلاً لو صلّى أوّل الوقت صلاة الجمعة وبعد ساعتين انكشف له خطأ تلك الأمارة، فما فاته وهو مصلحة أوّل الوقت يتدارك بالسلوك والاستناد، وما لم يفته من إتيان الظهر يجب عليه أداؤه، ولو انكشف خطأ الأمارة بعد خروج الوقت فما فات وهو مصلحة الوقت تتدارك بطول السلوك، وما لم يفت وهو مصلحة القضاء يأتي به، ولو لم ينكشف له حتّى مات فالسلوك هنا واف بتمام المصلحة، وحينئذ فأين لزوم تفويت المصالح الملزمة أو الإلقاء في المفاسد الّتي يلزم تركها؟ (ولا يخفى أنّه لو كان سلوك الأمارة في ظرف الجهل بالواقع متداركاً لما فات من مصالح بمقدار ما فات زمن السلوك للزم انقلاب الواقع من التعيين إلى التخيير بين هذين الشيئين وهما صلاة الظهر وسلوك الأمارة ولم يكن وجه لتعيينه بالظهر فتعيينه بالظهر لا يستقيم مع هذه المصلحة السلوكيّة، فالإنصاف أنّها أيضاً ممتنعة إمكاناً فهي غير ممكنة كسابقتها للزوم انقلاب الواقع أيضاً من التعيين إلى التخيير)[٢]، هذا تمام الكلام في [الإشكال] الأوّل من تحليل إشكال ابن قبة.

---

(١) انظر في التصويب والتخطئة نهاية الأُصول: ٤٣٦ ـ ٤٣٩، والفصول: ٤٠٦ ـ ٤٠٧، والفرائد ١: ١١٢ ـ ١١٣.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وأمّا الكلام في الإشكال الثاني وهو إشكال اجتماع المثلين أو الضدّين، وتقريره: أنّ الحكم المجعول في الطرق والأمارات إن كان مماثلاً للحكم الواقعي لزم اجتماع المثلين، وإن كان مخالفاً لزم اجتماع الضدّين، وكلاهما محال. وهذا الإشكال ـ وهو إشكال استحالة الاجتماع المثلين أو الضدّين ـ لا يخصّ الحكيم بل أنّ استحالة اجتماعهما ذاتيّة، بخلاف الإشكال المتقدّم فإنّ تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة ليس مستحيلاً إلّا على الحكيم.

ولا يخفى أنّ دفع هذا الإشكال بالنسبة إلى اجتماع المثلين ليس بهذه الأهميّة، لأنّ الحكم الثاني المماثل إن كانت مصلحته هي مصلحة الحكم الأوّل فلا يخفى حينئذ أنّه ليس حكماً ذاتيّاً أصلاً وإنّما هو موصل للحكم الأوّل وطريق إليه، نظير قول القائل «أكرم زيداً» فإذا فرض عدم وصول هذا الخطاب إلى المكلّف أو عدم معرفته بزيد فيخاطب ثانياً بقوله «أكرم ابن عمرو» مثلاً فهو طريق موصل للحكم وليس حكماً آخر. وإن كان فيه مصلحة أُخرى غير مصلحته الأوّليّة كما لو قلنا بالسببيّة فهو يكون حينئذ مؤكّداً له، نظير أمر الوالد ابنه بواجب شرعي ونذر الواجب وأمر السيّد عبده بما نذره بإذنه مثلاً وغير ذلك من الواجبات المؤكّدة لجهتين فيها أو أكثر.

وإنّما الإشكال كلّ الإشكال في جواب إشكال اجتماع الضدّين، وقد أُجيب عنه بعدّة أجوبة:

فمنها: ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ[1] وملخّصه أنّ الجمع بين الضدّين لأدائه في الحقيقة إلى الجمع بين النقيضين من جهة أنّ البياض مثلاً ضدّ السواد لكنّه لملازمته لرفع السواد يؤول إلى اجتماع النقيضين، وقد اعتبر في استحالة اجتماع النقيضين الوحدات الثمانية وقد أضاف بعضهم إليها وحدة الحمل فصارت تسعة، ومن جملة الوحدات الوحدة في الموضوع، والموضوع هنا مختلف فإنّ الموضوع للحكم الواقعي

---

(١) انظر الفرائد ١: ١٢٢ و ٤: ١٢.

هو الأشياء بما هي هي والموضوع للحكم الظاهري هو الأشياء بقيد الشكّ فإنّ الشكّ قد أُخذ في موضوع الحكم الظاهري.

وقد أُشكل على ما ذكره الشيخ أوّلاً بأنّ هذا لو تمّ لا يجدي إلّا في الأُصول فإنّها الّتي قد أُخذ الشكّ في موضوعها، ولا يسري إلى الأمارات من الطرق لأنّ الشكّ مورد فيها لا مأخوذ في موضوعها. وثانياً بأنّه في الأُصول أيضاً غير تامّ، لأنّ الإهمال غير معقول في الحكم الواقعي. وحينئذ فلابدّ من جعل الحكم الواقعي للأشياء بنحو الإطلاق والسريان، إذ التخصيص بخصوص المعلومة موجب للتصويب. وحينئذ فإذا جعل الحكم الواقعي مطلقاً إمّا بالإجماع والضرورة كما هو عند الشيخ[١] أو بتمم الجعل كما هو عند الميرزا[٢] أو بالخطاب الأوّلي بعموم اللحاظ كما اخترناه يكون شاملاً حتّى لصورة الشكّ، فيجتمع الضدّان فيه في صورة الشكّ، وهذا هو مراد الآخوند ﷺ بعبارته «فافهم»[٣].

ومن جملة الأجوبة عن إيراد ابن قبة ما ذكره الآخوند ﷺ وهو وإن كان بعبارات مختلفة فتارة يقول: إنّ الحكم الواقعي شأني، وأُخرى يقول: إنّه إنشائي، وأُخرى يعبّر بغيرهما إلّا أنّ الجامع لعباراته هو أنّ الحجّية إن كانت مجعولة بنفسها بنحو يكون المجعول هو التنجيز أو التعذير من غير أن ينتزع من حكم تكليفي أو ينتزع هو من الحكم التكليفي فلا حكم ظاهري أصلاً، وإن قلنا بانتزاعه من الحكم التكليفي أو انتزاع الحكم التكليفي منه، فالجواب هو الحكم الواقعي في هذه لم يكن يجب امتثاله فليس مبعوثاً نحوه أصلاً وإنّما البعث والزجر نحو مؤدّيات الأمارة، وحينئذ فلا يلزم اجتماع الضدّين أصلاً[٤].

---

(١) انظر الفرائد ٢: ٤١٢ ـ ٤١٣.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ١١٤.

(٣) انظر الكفاية: ٣١٨ ـ ٣١٩.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣١٩ ـ ٣٢٢.

ولا يخفى أنّ مراده ﷺ من الشانيّة للحكم الواقعي إن كان بمعنى أنّ مقتضى الحكم الواقعي موجود إلّا أنّ قيام الأمارة على خلافه مانع عن إنشائه وجعله، فهذا هو عين تصويب الأشعري المجمع على بطلانه. وإن كان مراده أنّ الأحكام الواقعيّة طبعيّة ـ بمعنى أنّها أحكام لطبايع الأشياء مع قطع النظر عن عوارضها نظير جواز الصلاة فيما يحلّ أكله أي يحلّ أكله بحسب طبعه فلا يشمل ما يحلّ أكله من جهة الضرورة، وكذا حرمة الصلاة في أجزاء ما لا يحلّ أكله أيضاً بحسب طبعه وإلّا فلو حرم أكله لصوم في نهار شهر رمضان مثلاً فيجوز الصلاة فيه ـ فمراده من الأحكام الواقعيّة أنّها ثابتة للأشياء بشأنها لكن قيام الأمارة يكون نظير عنوان الاضطرار موجباً لتغيّر العنوان الواقعي عمّا هو عليه إلى مؤدّى الأمارة، فهذا عين التصويب المعتزلي المجمع على بطلانه أيضاً.

وإن كان مراده أنّ الحكم الواقعي جعل من غير ملاحظة للخصوصيّات، فإن أُريد أنّه التفت إلى الخصوصيّات ولم يلحظها لعدم اعتبارها في الحكم فهذا معناه الإطلاق لأنّه رفض القيود وحينئذ ففي صورة قيام الأمارة يجتمع الحكمان، وإن أراد أنّ الحكم مهمل من ناحية الخصوصيات فقد بيّنّا أنّ الحكم الواقعي لا يعقل أن يكون مهملاً أصلاً.

وإن كان المراد من الحكم الإنشائي أنّ الحكم الواقعي إنشائي ولم يصل إلى مرتبة الفعليّة في صورة قيام الأمارة على خلافه فقد ذكرنا أنّ فعليّة الحكم الواقعي وعدمها ليست بيد المولى، بل أنّ الحكم إن كان موضوعه موجوداً كان فعليّاً، وإن كان موضوعه مفقوداً لم يكن فعليّاً. وبالجملة فما ذكره الآخوند ﷺ لا يجدي طائلاً فلابدّ من جواب آخر.

ومنها: ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1] وملخّصه ـ بعد حذف ما لا ربط له في المقام

---

(١) انظر الفوائد ٣: ١٠٥، وأجود التقريرات ٣: ١٢٨.

من الزوائد ـ أنّ موارد الأحكام الظاهريّة الّتي أُشكل عليها بما ذكر ابن قبة من اجتماع الضدّين لا تعدو موارد ثلاثة :

الأوّل : موارد الأمارات والطرق المخالفة للحكم الواقعي.

الثاني : ما اخذ الشكّ في موضوعه إلّا أن له نظراً إلى الواقع، وهو المعبّر عنه بالأُصول التنزيليّة كالاستصحاب وقاعدتي التجاوز والفراغ وغيرها مع مخالفتها للواقع.

الثالث : الأُصول المحضة وهي ما أُخذ الشكّ في موضوعها وكانت مبيّنة للعمل في ظرف الشكّ مع قطع النظر عن الواقع.

فأمّا القسم الأوّل فإنّما يتوجّه إشكال ابن قبة إذا قلنا إنّ الحكم الظاهري عبارة عن وجوب اتّباع الأمارة الظنيّة تكليفاً، وأمّا إذا قلنا بأنّ الحكم الظاهري عبارة عن جعل الحجّية الّتي هي أمر وضعي ولا يحتاج إلى أمر تكليفي يكون هذا الأمر الوضعي منتزعاً عنه خلافاً للشيخ الأنصاري حيث زعم إنّ الأحكام الصادرة من المولى يلزم أن تكون تكليفيّة ومنها ينتزع الأحكام الوضعيّة[1] بل المجعول كما قد يكون حكماً تكليفيّاً كذلك قد يكون حكماً وضعيّاً من غير حاجة إلى تكليف ينتزع منه الحكم الوضعي.

وحينئذ فالمجعول في الأمارات هو صفة المحرزيّة والوسطيّة في الإثبات ويترتّب عليها الأحكام العقليّة من التنجيز والإعذار وغيرها، وبالجملة يجعلها علماً تنزيلاً رأساً من دون حكم تكليفي، لما سيأتي من إمكان الجعل الاستقلالي في الأحكام الوضعيّة فإنّ هذا الجعل جعل يترتّب عليها آثاره وفوائده، وبالجملة فالشارع بجعله تمّم كشفها وجعلها طريقاً إلى امتثال أحكامه وألغى احتمال خلافها بجعله

---

(١) الفرائد ٣ : ١٢٦ (قال : المشهور ـ كما في شرح الزبدة ـ بل الّذي استقرّ عليه رأي المحقّقين ـ كما في شرح الوافية للسيّد صدر الدين ـ أنّ الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي).

وجعلها كالعلم في الكاشفيّة غير أنّ كاشفيّة العلم ذاتيّة له وكاشفيّتها بالجعل من قبل الشارع، وحينئذ فإذا كان المجعول ما ذكرنا فليس المجعول حكماً تكليفيّاً وهو وجوب اتّباع الأمارة حتّى يلزم اجتماع الضدّين في المقام وهو واضح جدّاً. نعم لو قلنا بمقالة الشيخ الأنصاري من انتزاع الحكم الوضعي من حكم تكليفي للزم ما ذكر لكنّه في الحقيقة من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع فإنّه لا حكم تكليفي في المقام أصلاً.

وممّا ذكرنا ظهر لك حال القسم الثاني وهو موارد الأُصول التنزيليّة، فإنّ المجعول فيها عين المجعول في الأمارات من صفة المحرزيّة والوسطيّة في الإثبات. نعم بينهما فرق [وهو] أنّ القسم الأوّل ليس الشكّ مأخوذاً في موضوعها بخلاف الثاني فإنّ الشكّ قد أُخذ في موضوعها لكن هذا لا يوجب تفاوتاً فيما نحن فيه من كون المجعول هو الإحراز والوسطيّة في الإثبات. وبالجملة فإنّ لسان الدليل الدالّ على حجّية الاستصحاب مثلاً لسانه إلغاء الشكّ وعدم ترتيب آثاره.

وبالجملة فصرف إمكان كون المجعول في المقامين هو صفة الإحراز كاف في حسم مادّة إشكال ابن قبة ولكن هو واقع أيضاً لأنّ هذه الطرق الّتي جعل الشارع حجّيتها كلّها طرق عقلائيّة موجبة للظنّ النوعي في الحكم وجعل الشارع في الحقيقة إمضاء للحكم العقلائي وليس حكماً تأسيسيّاً، ومن المعلوم أنّ العقلاء ليس عندهم أحكام تكليفيّة، فمعنى إمضاء الشارع لما بنى عليه العقلاء إنّما هو الأخذ بطريقتهم في التوصّل إلى مطالبهم بهذه الطرق والأمارات.

وبالجملة فإمضاء الشارع أدلّ دليل على ما ذكرنا من كون الجعل إنّما هو لصفة الإحراز والمتمّمية في الكشف. وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام الآخوند ﷺ حيث زعم أنّ المجعول هو التنجيز والإعذار[1] فإنّها أحكام عقليّة مترتّبة على المجعول الشرعي وهو الوسطيّة في الإثبات قهراً وليست هي مجعولة شرعاً فافهم وتأمّل تعرف.

---

(١) انظر الكفاية: ٣١٩.

وأمّا الأُصول المحضة الّتي هي القسم الثالث من موارد مخالفة الحكم الظاهري للواقعي الّتي هي عبارة عن اجتماع الضدّين كما توهّم فهنا نعم، المجعول هو الإباحة الظاهريّة وغيرها من الأحكام التكليفيّة، فالمجعول هنا حكم تكليفي لعدم نظر لها إلى الواقع حتّى تجعل لها الوسطيّة في الإثبات والإحراز، ولكنّه مع ذلك لا يلزم اجتماع الضدّين، لأنّ الحكم الظاهري إمّا الإباحة حيث يكون الحكم الواقعي محرّماً أو واجباً كما في الشبهات البدويّة أو يكون الحكم الظاهري الوجوب ـ الإلزام ـ حال كون الحكم الواقعي الإباحة كما في النفوس والأعراض والدماء.

وبالجملة فرفع إشكال التضادّ حينئذ إنّما هو ببيان أنّ الحكم الظاهري ليس في عرض الحكم الواقعي حتّى يلزم اجتماع النقيضين، بل أنّ الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي ومتفرّع عليه، لأنّه عند الجهل به تصل النوبة إلى الحكم الظاهري. وحينئذ فكما كان يجوز للشارع حينئذ ـ أي حين الجهل بالحكم الواقعي ـ أن يرجعنا إلى حكم العقل بحسب موارده فإن كان المورد من موارد دفع الضرر المحتمل فيحتم العقل بدفعه، أو كان المورد من موارد قبح العقاب بلا بيان فيستقلّ العقل بالبراءة العقليّة حينئذ، كذلك يجوز له أن يجعل الاحتياط في المورد الأوّل والبراءة في المورد الثاني، فكما لا يكون مضادّة بين حكم العقل المزبور وحكم الشارع كذلك لا مضادّة بين حكمي الشارع.

والسرّ في ذلك أنّ الاحتياط إنّما جعل في الأوّل لإدراك الواقع فحيث يصيب الواقع فلا مناقضة إذ هو طريق آخر إليه نظير «أكرم زيداً» فلو فرض مجهوليّة زيد لدى المخاطب يقال له «أكرم ابن عمرو» وحيث يخطئ الواقع ينكشف أنّه لم يكن حكم بالاحتياط حينئذ وإنّما هو صورة حكم متخيّلة وحينئذ فأين اجتماع الحكمين المتضادّين؟

وإن كان المورد من موارد جريان قبح العقاب بلا بيان فكما لا يكون حكم العقل مناقضاً للحكم الواقعي كذلك الحكم الشرعي، لأنّ رتبته رتبة التنجيز والإعذار وهي بمرتبة متأخّرة عن جعل الحكم الواقعي قطعاً وحينئذ فلا يلزم التنافي والتضادّ فافهم.

وملخّصه: أنّ رتبة الأحكام الظاهريّة حيث كانت في مرتبة التنجيز والإعذار عن الواقع فيلزم أن تكون بعد جعل الحكم الواقعي وجهله وحينئذ فلا يلزم اجتماع الضدّين، (على أنّ الشكّ في الحكم الواقعي له حيثيّتان: إحداهما حيثيّة الجهل، والأُخرى حيثيّة كون المكلّف متحيّراً والإطلاق من الجهة الأُولى وفي أدلّة الأحكام الواقعيّة لا يقتضيه من الجهة الثانية فلا إطلاق لأدلّة الواقع ليلزم التضادّ)[1].

ولا يخفى عليك ما فيه في كلا الشقّين: شقّ إيجاب الاحتياط، وشقّ جواز الترك.

أمّا الأوّل فلأنّ الاحتياط وإن كان طريقاً إلى إدراك الواقع إلّا أنّ الحكم فيه عامّ لما يصيب الواقع وما لا يصيبه، وحينئذ فليس في غير صورة الإصابة حكم صوري كما زعم بل هناك حكم حقيقي وإلّا لم يمكن جعل الاحتياط، لأنّه حينئذ إنّما يجب امتثاله حيث يعلم أنّه مصادف للواقع، وحينئذ فلا حاجة إلى الامتثال الاحتياطي حينئذ. وحيث عرفت وجود الحكم الحقيقي في كلتا صورتي الاحتياط فيعود إشكال ابن قبة من اجتماع الضدّين، فافهم.

وكذا الكلام في الشقّ الثاني حيث إنّ الحكم الواقعي باعتبار عدم تقييده بالعلم ولا يعقل الإهمال في الأحكام الواقعيّة لابدّ من كونه شاملاً حتّى لصورة الشكّ فيه ولصورة تحيّر المكلّف بحسب إطلاق دليله أو بتمم الجعل على مسلكه ﷺ فيلزم في صورة الشكّ وهو مرتبة الحكم الظاهري اجتماع الحكمين ويتحكّم إيراد ابن قبة من التضادّ. (نعم لو كانت أدلّة الأُصول لم تجعل أكثر ممّا كان يستقلّ به العقل من التنجيز

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

والإعذار تمّ كلام الميرزا ﷺ إلّا أنّها صريحة في جعل الحليّة والطهارة والحرمة والإباحة وهذه أحكام مضادّة للحكم الواقعي مجتمعة معه زماناً فعاد كلام ابن قبة)[١].

وبالجملة لم نر في هذه الأجوبة المسطورة هنا جواباً شافياً، والتحقيق كما يقتضيه النظر العميق الدقيق أن يقال : إنّ الحكم عبارة عن اعتبار الحاكم الفعل مثلاً على ذمّة المكلّف مثل الدين فإنّه عبارة عن اعتبار مال في ذمّة المدين، وقد أُطلق على الواجبات في بعض الأخبار أنّها دين في قوله : إنّ دين الله أحقّ بالوفاء[٢] أو أحقّ أن يقضى[٣]. وحينئذ فحقيقة الحكم هو الاعتبار وحيث إنّ الاعتبار سهل المؤونة نظير التصوّر، فيجوز أن يعتبر الوجوب وعدم الوجوب كما يجوز أن يتصوّرها. نعم لا يمكن من ناحية إخلاله بالحكمة وهذا ليس استحالة من جهة التضادّ.

وحينئذ فهذا الاعتبار مسبوق بأمرين، وملحوق بأمرين :

أمّا الأمران السابقان فهما عبارة عن العلم بالصلاح من قبل الله تعالى في العمل وأنّ فيه مصلحة للمكلّف، وهذا احد الأمرين، والثاني الشوق إلى ذلك كما في الأوامر الصادرة من النبيّ ﷺ أو الوليّ فإنّها لولا الشوق إلى ذلك العمل ولو من جهة المصلحة للمكلّف لما أمر النبيّ أو الوليّ بذلك، فهذان الأمران هما السابقان على الحكم. وأمّا الأمران اللاحقان فهما عبارة عن الوصول والانبعاث والانزجار.

وحينئذ فالحكم الظاهري لا مانع من اجتماعه مع الحكم الواقعي أصلاً لأنّ مراتبه خمسة، فالتضادّ المدّعى غير موجود فيها كلّها، لأنّ الاعتبارين ليس هناك استحالة في اجتماعهما لما بيّنّا من أنّ الاعتبار سهل المؤونة. وأمّا في المراتب السابقة فهما عبارة عن العلم بالصلاح والشوق للمصلحة المترتّبة على العمل ولكنّ الحكم الظاهري

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) كنز العمال ٥ : ١٢٣، الحديث ١٢٣٣١ وصحيح البخاري ٣ : ٤٦ كتاب الصوم باب من مات وعليه صوم.

ليس تابعاً للمصلحة والمفسدة. نعم الحكمان الواقعيّان باعتبار تبعيّتهما للمصالح والمفاسد لا يمكن اجتماعهما أصلاً، وأمّا الحكمان الظاهريّان فكذلك لأنّ الحكم الظاهري تابع للمصلحة في الجعل لا في المتعلّق. وحينئذ فلا مضادّة في هذه المرتبة أيضاً وكذا مرتبة العلم بالصلاح فإنّها في الأحكام الواقعيّة، كما لا تنافي في المرتبتين المتأخّرتين أيضاً وهما مرتبتا الوصول والبعث والانبعاث لأنّ الحكم الواقعي إن وصل فلا يبقى موضوع للحكم الظاهري أصلاً.

وبالجملة هما سنخان من الحكم يستحيل اجتماعهما لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشكّ في الحكم الواقعي ومع وصوله لا يبقى شكّ أصلاً، فافهم وتأمّل تعرف أن لا مانع من اجتماع الحكمين اللذين أحدهما ظاهري والآخر واقعي من جهة التضادّ، إذ قد عرفت أن لا تضادّ أصلاً في المراتب الخمسة.

حينئذ فحيث ثبت إمكان جعل الحكم الظاهري ومجامعته مع الحكم الواقعي فيقع الكلام في الوقوع فنقول:

الكلام في وقوع التعبّد بالأمارات الظنيّة

بعد الفراغ عن إمكان التعبّد شرعاً بالأمارات الظنيّة وعدم استحالته يقع الكلام في مرحلة وقوعه وقبل الخوض في وقوعه وعدمه نتكلّم في الأصل وما تقتضيه الأصل من حجّية وغيرها.

فنقول: ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ أنّ الأصل يقتضي عدم حجّية الظنّ حيث يشكّ في حجّيته، واستدلّ على ذلك بالكتاب وهو قوله: ﴿آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1] والسنّة وهو ما دلّ على حرمة التشريع والإجماع والعقل[2].

---

(١) يونس: ٥٩.

(٢) فرائد الأُصول ١: ١٢٥ ـ ١٢٦.

وقد أشكل عليه الآخوند ﷺ بأنّ حجّية الظنّ لو كانت ملازمة للتشريع صحّ ما ذكرتم من قيام الأدلّة الدالّة على حرمة التشريع على حرمتها، إلّا أنّ الحقّ أن لا ملازمة بينهما، لأنّ حجّية الظنّ على الحكومة بناءً على الانسداد ليس فيه إسناد إلى المولى حتّى يشمله النهي عن حرمة التشريع مع تحقّق الحجّية فظهر أن الحجّية لا تلازم الإسناد[١].

والحقّ هو ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ وما ذكر نقضاً عليه من حجّية الظنّ على الحكومة قد بيّنّا فيما تقدّم أنّ الظنّ في الحقيقة ليس بحجّة بل أنّ العلم الإجمالي بالتكاليف الّتي هي إحدى مقدّمات الانسداد أوجبت تنجّز التكاليف على المكلّف، والعمل بالظنّ إنّما هو تبعيض في دائرة الاحتياط حيث يتعذّر أو يتعسّر، نظير إلزام من اشتبهت عليه القبلة بالصلاة إلى أربع جهات من جهة أنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فإذا لم يمكنه ذلك إمّا لضيق الوقت أو لغير ذلك من الموانع فيصلّي إلى أيّ الجهات شاء من باب التبعيض في الاحتياط، فافهم.

وبالجملة فالحجّية في باب الأمارات (بمعنى الوسطيّة في الإثبات لا بمعنى التنجيز والإعذار بل هما من لوازم الحجّية بالمعنى الّذي ذكرناه. وللحجّية بالمعنى المذكور)[٢] ثمرتان تترتّبان عليها:

الأُولى: صحّة الاستناد إليها في مقام العمل سواء كانت الشبهة موضوعيّة كما إذا قامت أمارة عيّنت جهة القبلة إلى بعض الجهات المحتملة، أو حكميّة كما إذا عيّنت التكليف المردّد بين الظهر والجمعة.

الثانية: صحّة إسناد مؤدّاها إلى الله فتقول: مثلاً صلاة الجمعة أوجبها الشارع والشارع عيّن جهة القبلة إلى هذه الجهة دون غيرها.

---

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٨٣.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

فإذا عرفت أنّ الثمرة المترتّبة على حجّية الأمارة على تقدير ثبوتها هذان الأمران فليس معنى أنّ الأصل عدم الحجّية أنّ الحجّية المشكوكة بوصف كونها مشكوكة مقطوعة العدم، وذلك لأنّ الشيء بوصف كونه مشكوكاً يستحيل أن يكون مقطوع العدم لتنافي وصفي الشكّ والقطع، بل معنى عدم الحجّية حال الشكّ عدم ترتيب هذين الأثرين ـ وهما صحّة الاستناد في مقام العمل وصحّة الإسناد ـ لأنّ الحجّية الواقعيّة لا يترتّب عليها هذان الأثران، وإنّما هما من آثار الحجّية الواصلة لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يستند إلى شيء إلّا بعد إحراز حجيّته ووصولها إليه، كما أنّ صحّة الإسناد كذلك لأنّه لو أسند من غير علم دخل تحت التشريع، لأنّه إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين في الدين لا خصوص ما علم عدم دخوله فيه فيه، فافهم. وأمّا تنجيز الأحكام الواقعيّة فليس بالظنّ وإنّما هو بالعلم الإجمالي أو بالشبهة البدويّة قبل الفحص أو بغيرها.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ العقل يحكم بمجرّد الشكّ في حجّية شيء بعدم حجّيته بمعنى عدم ترتّب الآثار المترتّبة على حجّيته من صحّة الاستناد في مقام العمل إليها وصحّة إسناد مؤدّاها إلى الشارع المقدّس، لأنّ جواز الاستناد والإسناد من آثار الحجّة الواصلة لا مطلق الحجّة وإن لم تصل. وبالجملة فالأدلّة الأربعة دالّة على أنّ الأصل حيث يشكّ هو عدم الحجّية، فافهم.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ الأدلّة الخاصّة الدالّة على عدم حجّية بعض الأمارات ـ كالأدلّة الدالّة على عدم حجّية القياس مثلاً ـ لا تخل بالأصل المذكور أصلاً، بل يكون جريانها رافعاً لموضوع الأصل، إذ أنّ الأصل حيث يشكّ في الحكم يصار إليه أمّا مع وجود الأدلّة الخاصّة فلا شك حتّى يصار إلى الأصل بمعنى حكم العقل.

(فاندفع ما يتوهّم في المقام من لغويّة هذه النواهي الخاصّة باعتبار كفاية الأصل، ووجه الاندفاع كون موضوع الأصل يرتفع بقيام الدليل فتأمّل مضافاً إلى ورود بعض الأدلّة الدالّة على الإباحة في موارد جريان أصالة الإباحة واستصحابها)[1].

بقي شيء هو أن الأدلّة العامّة الدالّة على عدم حجّية الظنّ مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[2] ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[3] ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾[4] وشبهها هل يمكن التمسّك بها عند الشكّ في حجّية أمارة من الأمارات لنفيها أم لا يمكن التمسّك بها فلا يبقى إلّا حكم العقل؟ ذهب الميرزا النائيني ﷺ إلى عدم إمكان التمسّك بها لإثبات ذلك، ووجهه أنّ المقام ليس من قبيل أنّ هذه العمومات تخصّص بالأدلة الدالّة على حجّية الظنّ المخصوص فبمجرّد الشكّ في التخصيص يتمسّك بالعموم، بل إنّ الأدلّة الدالّة على حجّية الظنون الخاصّة لا تقول: إنّ هذا ظنّ وهو خارج عن حرمة العمل بالظنّ، بل تقول: إنّه علم، فيكون خروجه بنحو التخصّص لا بنحو التخصيص. وحينئذ فإذا شكّ في حجّية ظنّ من الظنون ففي الحقيقة يؤول الشكّ إلى الشكّ في كونه علماً أو ظنّاً. ومعلوم أنّ التمسّك بعموم الآيات حينئذ من قبيل التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة ولا ريب في عدم جوازه[5] كما قدّمناه مفصّلاً.

والظاهر أنّ ما ذكره ﷺ لا يمكن المساعدة عليه لما قدّمناه من أنّ معنى الحجّية المبحوث عنها في المقام الحجّية بمعنى جواز الاستناد إليها في مقام العمل وجواز

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) الاسراء: ٣٦.

(٣) يونس: ٣٦، والنجم: ٢٨.

(٤) النجم: ٢٣، والانعام: ١١٦.

(٥) انظر أجود التقريرات ٣: ١٤٨.

إسناد مؤدّاها إلى الشارع، ومن المعلوم توقّف الحجّية بهذا المعنى على الوصول إلى المكلّف لا على ثبوت الجعل واقعاً، فإنّ ثبوت الجعل واقعاً مع عدم الوصول ليس حجّة بالمعنى المقصود، (ومثل وصول الحجّة لا يتصوّر له شبهة مصداقيّة، إذ هو أمر وجداني فإنّ الإنسان إذا رجع إلى نفسه فإن أحرز جعل الحجّية كان ذلك الظنّ علماً وإن لم يحرز كان ظنّاً ولا يتصوّر الشكّ في الإحراز وعدمه)[1]. وحينئذ فيكون وصول الدليل على الحجّية وارداً على هذه الآيات بنحو الحكومة لا نفسه بوجوده الواقعي وبوصوله يخرج هذا الظنّ عن كونه ظنّاً، وبعبارة أُخرى أنّ وصول الحجّية يكون مخصّصاً لدليل المنع وبعد التخصيص يخرج عن كونه ظنّاً إلى كونه علماً تنزيليّاً لا بوجود الجعل واقعاً.

مع أنّ عدّ هذا من التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة يوجب عدم جريان الاستصحاب حينئذ في موارد الشكّ عند عروض ما يشكّ في حجّيته معارضاً، مثلاً لو قام الاستصحاب على نجاسة شيء وأخبر عادل بعروض المطهّر له ولم يكن العادل ذا يد فهل يستطيع فقيه أن يمنع جريان الاستصحاب في المقام بقوله: إنّ قول العادل لو كان حجّة يرفع موضوع الاستصحاب لأنّه يكون علماً والاستصحاب إنّما يجري مع الشكّ لا مع العلم.

مضافاً إلى أنّ هذا الكلام يوجب عدم فائدة في هذه الآيات المصرّة على النهي عن العمل بالظنّ، لأنّ في صورتي العلم بالحجّية والعلم بعدم الحجّية لا يتمسّك بالآيات وفي صورة الشكّ أيضاً لا يتمسّك بها فما فائدتها؟ واحتمال كون النهي فيها إرشاديّاً إلى حكم العقل غير صحيح، لأنّ مؤدّاها عدم الحجّية واقعاً لا عند العقل*، فافهم.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(*) وأفاد الأُستاذ في دورته اللاحقة أنّ هذه النواهي إرشاديّة إلى حكم العقل بلزوم الاستناد في تفريغ ذمّته إلى مؤمّن جزمي يقطع معه بأنّ تكليفه قد عمل به وأنّه ليس عليه تبعته.

بقي الكلام في أنّه مع الإغماض عن حكم العقل وعن هذه العمومات اللفظيّة هل يمكن التمسّك باستصحاب عدم جعل الحجّية في المقام بناءً على جريان استصحاب عدم الجعل في الأحكام أم لا يمكن جريان استصحاب عدم الجعل في خصوص المقام وإن قلنا بجريانه في بقيّة موارد الشكّ في الجعل؟

ذكر الميرزا النائيني ﷺ عدم جواز جريان الاستصحاب في خصوص المقام[1] وذلك لما هو معلوم من أنّ المستصحب سواء كان حكماً من الأحكام الشرعيّة أم موضوعاً من الموضوعات الخارجيّة إنّما يجري فيه الاستصحاب إذا كان هناك أثر شرعي مترتّب على الوجود الواقعي لذلك الحكم الشرعي أو الموضوع الخارجي، فبالاستصحاب يثبت وجود ذلك الشيء تعبّداً، وبدليل حجّية الاستصحاب يثبت وجوده الواقعي تعبّداً، مثلاً الوجوب الواقعي أثره لزوم العمل، والملكيّة الواقعيّة أثرها جواز تصرّف المالك، والخمر الواقعي أثره الحرمة ولزوم الاجتناب وتنجيس الملاقي لها. وكلّ هذه الأحكام المذكورة مترتّبة على الوجود الواقعي لهذه الأشياء، فإذا شكّ في بقاء الوجوب والملكيّة والخمريّة فبالاستصحاب يثبت وجودها الواقعي تعبّداً فتترتّب عليه هذه الأحكام.

أمّا إذا لم يكن الأثر للوجود أو العدم الواقعيّين وإنّما كان الحكم من الأحكام المترتّبة على الجهل بالواقع فلا حاجة حينئذ إلى إثبات الوجود أو العدم الواقعيّين لعدم جدواهما حسب الفرض، إذ الفرض أنّ الوجود الواقعي لا أثر له وإنّما الأثر للجهل بالواقع فلا يكون للاستصحاب حينئذ فائدة أصلاً. وكذا إذا كان الأثر مترتّباً على الجهل بالحكم الواقعي وعلى عدم ثبوت الحكم الواقعي واقعاً فلا يجري الاستصحاب حينئذ، إذ بمجرّد الشكّ الّذي هو من مقدّمات الاستصحاب يحصل الموضوع للحكم الشرعي وهو الجهل، فلا حاجة إلى الاستصحاب لإثبات موضوع

---

(١) انظر أجود التقريرات ٣: ١٤٨.

الحكم إذ هو تحصيل الحاصل، بل أنّه أردء أنواع تحصيل الحاصل في المقام إذ الموضوع الموجود وجداناً يطلب تحصيله بالتعبّد.

هذا كلّه بحسب الكبرى الكلّية وقد عرفت انطباقها حينئذ، إذ أنّ أثر جعل الحجّية في المقام إنّما هو جواز الاستناد إليها في مقام العمل وجواز إسناد مؤدّاها إلى الواقع.

أمّا جواز الاستناد فمعلوم أنّه من آثار الحجّة الواصلة فلو انتفى الوصول فلا يمكن الاستناد، وحينئذ فعدم جواز الاستناد من آثار الجهل بجعل الحجّية لا من آثار عدم الجعل الواقعي، وحينئذ فلا فائدة في الاستصحاب أصلاً، لأنّ عدم الجعل الواقعي لا أثر له حتّى يرتب عليه عند ثبوته تعبّداً وما هو موضوع الأثر محرز وجداناً.

وأمّا جواز الإسناد فمبنيّ على أنّ معنى التشريع ما هو، فإن جعلناه إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين في الدين فبالجهل بالجعل يتحقّق الموضوع للتشريع المحرّم فلا داعي للاستصحاب حينئذ، وإن جعلنا الجامع بين إدخال ما ليس من الدين في الدين وإدخال ما لم يعلم أنّه من الدين في الدين[1] فيكون الأثر مترتّباً على عدم الجعل الواقعي وعلى الجهل أيضاً، فبمجرّد الشكّ يتحقّق أحد فردي موضوع التشريع فتثبت الحرمة، ويكون إجراء الاستصحاب لإثبات الفرد الثاني تحصيلاً للحاصل على أردء الوجوه، إذ هو إثبات الفرد الموجود وجداناً بالتعبّد، وهو قبيح. ولا يجري الاستصحاب، إذ الأثر وهو حرمة الإسناد موجودة بدونه.

ولا يخفى عليك أنّ الحقّ هو إمكان جريان الاستصحاب وإن كانت الكبرى المذكورة في كلام الميرزا النائيني ﷺ من كون تحصيل الحاصل محالاً مسلّمة إلّا أنّها غير منطبقة على المقام، ضرورة أنّ المحرز عدم وصول الحجّة لا عدم الجعل، وبالاستصحاب يثبت عدم الجعل تعبّداً، فما هو حاصل لا ربط للاستصحاب به،

---

(١) انظر عوائد الأيّام: ٣١٩.

وما يثبت بالاستصحاب لم يكن محرزاً بالوجدان حتّى يكون الاستصحاب محصّلاً للحاصل.

بقي الكلام في أثر هذا الاستصحاب فإنّ الاستصحاب إن لم يكن له أثر لا يكون حجّة بل لا يكون مجعولاً لاستلزامه اللغويّة.

والجواب أوّلاً: بالنقض بالأدلّة الخاصّة الدالّة على عدم الحجّية في بعض الظنون والمنع عن العمل بها نظير النهي عن القياس أو غيره من الأمارات، مع أنّ محذور تحصيل الحاصل بعينه حاصل فيها.

وثانياً: بالنقض بحديث الرفع، مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وغيرها من الأحكام الشرعيّة المجامعة للحكم العقلي.

وثالثاً: بالحلّ وهو أنّ الحكم العقلي إنّما يثبت على تقدير ثبوت موضوعه وليس له إثبات الموضوع بنفسه، كما في جميع [الأحكام][1] وحينئذ فبحديث الرفع يثبت بيان لعدم الجعل فيرتفع عدم البيان للجعل فلا يبقى موضوع حكم العقل حينئذ، وكما في الأدلّة الخاصّة الدالّة على عدم حجّية بعض الظنون والمقام من هذا القبيل فإنّ الشكّ في الحجّية الّذي هو موضوع حكم العقل يرتفع قطعاً ببيان عدم الحجّية الثابت بالاستصحاب، وحينئذ فيترتّب الأثر وهو عدم جواز الإسناد والاستناد مستنداً إلى حكم الشرع الثابت بالاستصحاب وكفى بذلك أثراً.

(ولا يخفى أنّ المستفاد من الكتاب العزيز تحريم التقوّل على الله تعالى بغير علم مثل قوله: ﴿أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2] وتحريم التقوّل مع العلم بعدم قول الله تعالى مثل قوله: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[3]

---

(١) في الأصل: جميع الحاكمين.

(٢) البقرة: ٨٠.

(٣) آل عمران: ٧٥.

ولا ريب أنّ قبح الثاني كتحريمه أشدّ من الأوّل، فالأصل العقلي وتحريم العمل بالظنّ به يقتضي ثبوت العقاب الأخفّ ولكنّ الاستصحاب يثبت العقاب الأشدّ، ومع اختلاف العقاب يختلف الأثر)[١]، فافهم.

(بقي هناك إشكال ثالث وهو أنّ المتيقّن الواقعي لا أثر له وإنّما الأثر للمتيقّن الواصل كما عرفت، فلا معنى للنهي عن نقض المتيقّن الواقعي ولزوم ترتيب آثاره. ولكن هذا الإيراد لا يرد على مسلكنا، لأنّا قد بنينا كالميرزا النائيني[٢] على قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي وإنّ المنهيّ عنه هو نقض نفس اليقين لا المتيقّن، وحينئذ فمعنى النهي عن نقض اليقين هو لزوم فرض الإنسان نفسه متيقّناً بعدم الحجّية وعالماً بعدمها، وحينئذ فإسناده واستناده حينئذ يكون مع العلم بعدم الحجّة وإثمه وعقابه حينئذ أشدّ من صورة الشكّ بها)[٣].

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٩.

(٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

[الكلام في حجية الظواهر]

إذا عرفت ما ذكرنا فيقع الكلام حينئذ في وقوع التعبّد الشرعي ببعض الأمارات وعدمه فنقول: الحقّ هو وقوع التعبّد بجملة من الأمارات الظنيّة، فمنها: الظهور فإنّ بناء العقلاء على اتّباع ظهورات كلمات المتكلّمين في مقام النزاع والمخاصمات والإقرارات وغيرها وحيث لم يردع الشارع المقدّس عن هذا البناء في الجملة فيثبت إمضاؤه بناء العقلاء باتّباع ظواهر الألفاظ في الجملة. وبالجملة فتعبّد الشارع بحجّية الظواهر في الجملة لا يختلف فيه اثنان، بل هو من الأمور المعلومة بالضرورة.

وإنّما وقع الكلام في بعض خصوصيات المقام وهي ثلاثة أُمور:

الأوّل في أنّه هل يعتبر في حجّية الظواهر الظنّ بالوفاق أو عدم الظنّ بالخلاف أم لا يعتبر شيء من ذلك؟

الثاني في أنّه هل يعتبر في حجّية ظواهر الألفاظ كون المخاطب مقصوداً بالخطاب أو مقصوداً بالإفهام أو لا يعتبر ذلك؟

الثالث في أنّ ظواهر الكتاب حجّة وإن لم يرد تفسيرها من الأئمّة أم أنّ حجّية ظواهر الآيات مختصّ بخصوص ما ورد تفسيره منهم عليهم السلام؟

أمّا الكلام في الأمر الأوّل فينبغي أن يقال: إنّ موارد العمل بظهور الألفاظ تختلف، فتارة يكون في مقام إدراك الواقع وتحصيله نظير الطبيب الّذي يأمر المريض بالدواء الفلاني فهنا لابدّ من حصول الظنّ له بل الاطمينان بكون ظاهر كلامه موافقاً لمراده لا أقلّ من انتفاء الظنّ بالخلاف، وتارة يكون مقام العمل بالظواهر مقام احتجاج العبد على ربّه واحتجاج الربّ على عبده فهنا لا يعتبر الظنّ بالوفاق أو عدم الظنّ بالخلاف، ومقامنا مقام الحجّية الّتي هي بمعنى جواز الإسناد والاستناد وهما لا يفتقران إلى الظنّ بالوفاق أو إلى عدم الظنّ بالخلاف أصلاً،

يدلّ على ذلك أنّه لو كان ظاهر كلام المولى وجوب الصلاة ومع ذلك لم يحصل للمكلّف ظنّ بالوفاق أو حصل له ظنّ بالخلاف فترك فهل يقبّح أحد أخذ المولى له ومؤاخذته إيّاه؟ وبالعكس لو فعل ما دلّ الظهور على وجوبه فقال المولى بعد ذلك: «لم أُرده» فللعبد الاحتجاج عليه بظهور كلامه. وبالجملة فالنزاع في الأمر الأوّل نشأ من خلط الجهة الثانية بالجهة الأُولى.

الأمر الثاني: وهو أنّه هل يعتبر في حجّية ظواهر الألفاظ كون المخاطب مقصوداً بالخطاب أم لا يعتبر ذلك؟ ذكر صاحب القوانين ﷺ أنّه يعتبر في حجّية ظواهر الألفاظ كون المخاطب مقصوداً بالخطاب[١] وعليه بنى عدم حجّية ظواهر الأخبار المذكورة في الكتب الأربعة وقال بانسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّة[٢] لأنّ الكتاب والإجماع والعقل لا يدلّان[٣] بحسب فهمنا إلّا على أقلّ قليل من الأحكام، والسنّة المتواترة قليلة أيضاً، وخبر الآحاد ليس بحجّة إمّا لعدم حجّية ظهوره كما عليه صاحب القوانين[٤] أو للخلل في سنده كما اختاره غيره[٥] فتبقى جلّ الأحكام الشرعيّة قد سدّ فيها باب العلم.

ويمكن أن يستدلّ على اختصاص حجّية ظواهر الألفاظ بخصوص المقصود بالخطاب بأُمور:

الأوّل: أنّ مبنى حجّية الظهور إنّما هو أصالة عدم الغفلة، وهي غير جارية بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه.

---

(١) قوانين الأُصول ١: ٣٩٨، ٤٠٣، ٤٥١ و ٤٥٢.

(٢) قوانين الأُصول ١: ٤٤٠ وما بعدها.

(٣) كذا في الأصل.

(٤) المصدر المتقدّم ١: ٤٣٠.

(٥) انظر رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤ والعدّة ١: ١٢٦.

بيان ذلك : إنّا إذا شككنا في ظهور كلام متكلّم أنّه أراد ما هو ظاهر كلامه أم أراد خلاف ظاهره فنشأ شكّنا حينئذ أنّه غفل عمّا يفتقر إليه بيان مراده أو أنّه بيّن تمام مراده إلّا أنّ المخاطب غفل عن بعض كلمات المتكلّم ممّا كان لها دخل في إفهام مراده، فبأصالة عدم الغفلة ينتفي هذان الاحتمالان فيؤخذ بالظهور، لكن أصالة عدم الغفلة إنّما تجري في المخاطب الّذي قصد إفهامه، أمّا من لم يقصد إفهامه فلا يجري فيه أصالة عدم الغفلة، لأنّه قد يقصد المخاطب التعمية عليه لأنّه لم يرد البيان وإنّما أراد البيان لمخاطبه خاصّة.

وفيه : أنّ منشأ حجّية الظهور ليس هو ما ذكر من أصالة عدم الغفلة، بل أنّ أصالة عدم الغفلة وأصالة الظهور بينهما عموم من وجه، لجريان أصالة عدم الغفلة في فعل الإنسان وعدم جريان أصالة الظهور، وجريان أصالة الظهور في قول المعصوم وعدم جريان أصالة عدم الغفلة فيه. بل أنّ مدرك حجّية الظهور هو بناء العقلاء المستقرّ بالنسبة إلى المقصود بالإفهام وغيره، كما يشهد به مؤاخذة المرء بإقراره بشهادة الشهود على الإقرار، ومؤاخذة المرء بمجرّد سبّه لإنسان بينه وبين صديقه سرّاً لو اطّلع المسبوب عليه، ووشاية الجاسوس بالكتاب الّذي يبعثه المرء إلى طرفه وغير ذلك.

الثاني : أنّ أصالة عدم الغفلة وإن لم يجر في كلام الأئمّة عليهم السلام كما ذكرتم إلّا أنّا علمنا من سيرة الأئمّة سلام الله عليهم أنّهم يذكرون اللفظ ويذكرون القرينة الصارفة له عن ظهوره بعد مدّة غير قليلة، فلا يمكن التمسّك بظهور كلامهم عليهم السلام.

وفيه : أنّ هذا وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لا يقتضي إلّا لزوم الفحص عن القرينة بقدر الإمكان وهو كما أنّه لازم في غير المقصود بالإفهام لازم بالنسبة إلى المقصود بالإفهام أيضاً.

الثالث : أنّ الأخبار لو كانت على ما هي عليه حال صدورها عنهم عليهم السلام لعملنا بظواهرها إلّا أنّها قطّعت، وحينئذ فمن المحتمل أن يكون صدر الخبر قرينة على ذيله أو ذيله قرينة على صدره، فلذا لا يمكن لنا نحن ـ يعني غير المقصودين بالإفهام ـ التمسّك بظواهرها، بخلاف المخاطب بها لعدم تقطيعها حينئذ فيكون مطّلعاً على قرائنها.

وفيه : أنّ عدالة المقطّع وفقاهته وتقواه والاعتماد عليه تقضي بعدم احتمال كون المقطوع قرينة على الموجود وإلّا لذكره متّصلاً به، خصوصاً والمقطّع مثل الكليني والشيخ وابن بابويه الذين هم قطب الدين ورحى الفقاهة والتقوى فكيف يجوز عليهم التقطيع مع احتمال كون المقتطع فيه قرينة دالّة على خلاف ظهور للكلام المتقدّم، نعم لو كان المقطّعون ممّن لا يعتمد عليهم لجاز ما ذكر من عدم التمسّك حينئذ بالظهورات، فافهم.

ثمّ إنّا لو سلّمنا ما ذكره الميرزا القمّي ـ من عدم حجّية الظهورات لغير المقصودين بالإفهام ـ لا يكاد يترتّب عليه ما زعم ﷺ ترتّبه عليه من انسداد باب العلم لعدم حجّية الأخبار المودعة في الكتب الأربعة، وذلك لأنّها حجّة حتّى على تقدير اختصاص حجّية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وذلك لأنّ الراوي الّذي سمع من الإمام عليه السلام كان مقصوداً بالإفهام للإمام قطعاً فالظهور حجّة بالنسبة إليه، ثمّ إنّ هذا الراوي قد قصد إفهام من ينقل إليه هذا الخبر، وهكذا حتّى تنتهي إلى أرباب الجوامع. ثمّ إنّ أرباب الجوامع أيضاً كانوا مقصودين بالإفهام لمن نقل وروى تلك الأخبار لهم، والمقصود لهم بالإخبار بما في جوامعهم جميع من ينظر إلى تلك الجوامع لا خصوص شخص خاصّ أو جماعة معيّنة كما هو شأن أرباب التأليف، هذا تمام الكلام في الأمر الثاني.

[حجية ظواهر القرآن]

وأمّا الكلام في الأمر الثالث : وهو حجّية ظواهر القرآن وعدم حجّيتها فنقول : ذهب إخواننا الأخباريّون قدّس الله أسرارهم[1] إلى عدم إمكان العمل بظواهر

---

(١) انظر الفوائد المدنيّة : ١٧ و ١٢٨، وشرح الوافية (مخطوط) : ١٣٧ ـ ١٥٠، والحدائق ١ : ٢٧ ـ ٣٥، والدرر النجفيّة : ١٦٩ ـ ١٧٤، والفوائد الطوسية : ١٨٦.

القرآن المجيد إلّا أن يرد من الأئمّة سلام الله عليهم تفسير له، فلو لم يرد تفسير آية لا يمكن الأخذ بظهورها في العمل، واحتجّوا واحتجّ لهم بوجوه:

أحدها: أنّ القرآن من قبيل الطلسمات والرموز كما هو مسلّم في أوائل بعض السور نظير ﴿ الم ﴾ و ﴿ حمعسق ﴾ وغيرها، وحينئذ فكما أنّ أوائل السور لا نعلم لها معنى فكذا جميعه وإنّما يتخيل للإنسان أنّه فهمه، ويدلّ على ذلك الرواية الّتي تضمّنت قول الإمام عليه السلام لأبي حنيفة ما مضمونه: «ويلك أنّك لم تعرف حرفاً من كتاب الله»[1] وقوله عليه السلام لقتادة: «ويحك أنّك لا تعرف حرفاً من كتاب الله تعالى»[2].

الثاني: أنّ القرآن باعتبار اشتماله على علم ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة ـ كما هو المستفاد من كثير من الأخبار ـ فهو رموز وإشارات، فلا يجوز العمل به لغير من يعرف ذلك منه، وهمّ الأئمّة سلام الله عليهم[3].

الثالث: إنّا نعلم إجمالاً بطروء التخصيصات والتقييدات بالنسبة إلى العمومات والمطلقات وإرادة خلاف ظواهر بعض الكلمات، والمفروض أنّ هذا العلم الإجمالي منجّز فلا يمكن ترتيب آثار تنجيزه إلّا بترك العمل بكلّ ظاهر لم يرد من الأئمّة تفسيره.

الرابع: وقوع التحريف في القرآن، فإنّه مانع له عن انعقاد الظهور.

وهذه الوجوه الأربعة المذكورة في الحقيقة إنّما تمنع انعقاد الظهور لا أنّ الظهور ليس بحجّة. نعم هناك وجهان صريحان في أنّه مع انعقاد ظهوره ليس بحجّة:

---

(١) انظر الوسائل ١٨: ٣٠، الباب ٦ من صفات القاضي، الحديث ٢٧ و ٢٨.

(٢) لم نقف عليه بعينه ولكن انظر مضمونه في الوسائل ١٨: ١٣٦، الباب ١٣ من صفات القاضي، الحديث ٢٥.

(٣) انظر الوسائل ١٨: ١٣٥ و ١٤٥، الباب ١٣ من صفات القاضي، الحديث ٢٠ و ٤٨.

أحدهما : أنّ القرآن قد أخبر بوقوع المتشابه فيه والمتشابه متشابه، فلعلّه يشمل حتّى الظواهر لأنّها متشابه أصلاً، ويختصّ النصّ بالخروج، ولا أقلّ من احتمال شمول المتشابه له، وهو كاف في عدم جواز العمل.

الثاني : الأخبار الدالّة على المنع عن التفسير بالرأي[١] وأنّ القرآن إنّما يعرفه من خوطب به[٢] وهذا الوجه هو عمدة وجوههم.

ولا يخفى عليك أنّ هذه الأخبار الناهية عن العمل بظواهر القرآن من دون دلالة الأئمّة عليهم السلام وإن بلغت التواتر حتّى ادّعى بعضهم بلوغها مئتين وخمسين حديثاً[٣] إلّا أنّ لها معارضات أقوى منها تدلّ على جواز العمل بالقرآن، منها : أخبار العرض[٤] ومنها : أخبار الثقلين[٥] ومنها : أخبار الشروط[٦] ومنها : الأخبار الّتي استشهد الإمام بها كخبر المرارة[٧] ومكان الباء في ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾[٨] وغيرها[٩] وهي كثيرة لا تحصى. وحينئذ فلابدّ من حمل الأخبار الناهية على أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ : فإمّا أن تحمل على التفسير بالرأي والإعراض عمّا ورد من أئمّة الهدى

---

(١) الوسائل ١٨ : ٢٠، الباب ٦ من صفات القاضي، الحديث ٢٢، ٢٧، ٢٨ و ١٢٩، والباب ١٣ من صفات القاضي، الحديث ٣٥، ٣٧، ٦٧ و ٧٦.

(٢) الوسائل ١٨ : ١٣٦، الباب ١٣ من صفات القاضي، الحديث ٢٥.

(٣) انظر الوسائل ١٨ : الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

(٤) الوسائل ١٨ : ٧٥، الباب ٩ من صفات القاضي.

(٥) البحار ٢٣ : ١٠٦ ـ ١٠٨، الحديث ٧ و ٨.

(٦) الوسائل ١٣ : ٤٤، الباب ٥ من أبواب بيع الحيوان، الحديث الأوّل.

(٧) الوسائل ١ : ٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

(٨) الوسائل ١ : ٢٩٠، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل.

(٩) مثل ما ورد في الوسائل ١ : ٢٩٥، الباب ٢٥ من أبواب الوضوء، الحديث ١٠.

في تفسيرها كما هو الظاهر من جملة من الأخبار، وإمّا أن تحمل على التفسير بما تشتهيه أنفسهم وإن كان غير ظاهر بل أحد محتملات الظهور من غير ترجيح يقتضي تعيينه.

وممّا ذكرنا تعرف الجواب عن دعوى التحريف بأنّها مع بطلانها قطعاً بل أنّ القرآن هو هذا الموجود بين الدفّتين بأيدينا لم يزد فيه إجماعاً ولم ينقص منه قطعاً، وذلك لكثرة اهتمام الصدر الأوّل بحفظ القرآن حتّى أنّ بعضهم يحفظ بأسره وبعضهم نصفه. ومعلوم أنّ ما هو مشهور عند الكلّ ومحفوظ عند الأكثر كيف يمكن عروض التحريف بالنسبة إليه، فلابدّ من حمل أخبار التحريف على التحريف المعنوي كما في قوله: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾[1] يريد بهم اليهود فإنّ تحريفهم إنّما كان بحمله على غير ظاهره بتمحّلات وتكلّفات حتّى حملوا ما في التوراة من النص على نبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله على إرادة غيره صلى الله عليه وآله فضلّوا وأضلّوا فذمّهم الله تعالى. وحينئذ فالتحريف بهذا المعنى يكون شاهداً لحجّية الظهور لا للعدم، فتأمّل. مع أنّ التحريف لو سلّم فإنّما هو في زمان الخليفة الثالث عثمان، مع أنّ الأخبار الآمرة باتّباعه في زمان الصادقين عليهما السلام فهم عليهم السلام أمرونا باتّباع الموجود، فتحريفه لا يضرّ.

والجواب عن كون القرآن قد نهى عن اتّباع المتشابه، والظاهر من المتشابه يقيناً أو احتمالاً لتشابهه: أنّ الظهور ليس من المتشابه قطعاً، لأنّ المتشابه ليس بمتشابه لأنّه هو الّذي يتشابه طرفاه بمعنى أنّ له معنيين يمكن أن يحمل عليهما، والظهور مع استقراره ليس أحد طرفين متساويين في الاحتمال.

ومنه يعرف الجواب عن العلم الإجمالي بطروء التخصيص والتقييد وإرادة خلاف الظاهر، فإنّ العلم الإجمالي لا يمنع عن العمل بالظهورات لانحلاله بما وجد مبيّناً لبعض الظواهر ومخصّصاً ومقيّداً بمقدار المعلوم بالإجمال. وحينئذ فلا مانع من التمسّك بالظهورات الّتي لم يرد منهم عليهم السلام تفسير لها بخلاف ظاهرها.

---

(١) النساء: ٤٦.

ومنه أيضاً يظهر الجواب عن كونه جامعاً لعلم ما كان وما يكون وما هو كائن، فإنّه إن لم يكن له ظهور كيف يكون جامعاً لذلك؟ بل معنى كونه جامعاً أنّ كلّ إنسان يستفيد من ظهوره بمقدار استعداده.

كما ظهر الجواب أيضاً عن كونه من قبيل الرموز والإشارات والطلسمات، فإنّه مسلّم في أوائل السور، لعدم ظهور لها، وأمّا ما له ظهور فكونه رمزاً بمعنى أنّه ليس له ظاهر ممنوع، وبمعنى آخر لا يقدح في المدّعى.

وبالجملة فقد ظهر أنّ القرآن ظهوره حجة ومعلوم المعنى وإلّا لم يكن معجزاً ولما دعا جميع من أسلم أوّلاً إلى الإسلام لفصاحته وبلاغته التي جلبت الألوف من الكفرة المعاندين إلى الإسلام. هذا تمام الكلام في حجية الظهورات.

وقد ظهر من مجموع ما ذكر في حجية الظواهر أنّ حجية الظواهر قد استقرّ عليها بناء العقلاء وأنّ احتمال إرادة خلاف الظاهر ـ بمعنى عدم مطابقة الإرادة الاستعمالية للإرادة الجدّية ـ إمّا لاحتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة أو لاحتمال كون المصلحة في إخفاء القرينة و المفسدة في إظهارها أو لاحتمال اعتماده على قرينة مقالية منفصلة ولم تصل ملغىً عندهم كافة لا يلتفتون إليها أصلاً. فإنّها لا توجب ارتفاع الظهور وإنّما ترفع حجّيته ومعلوم أنّ الحجّة إنّما ترتفع بالحجة الأقوى وكونها حجّة إنّما هو فرع وصولها، فإذا فرض أنّها لم تصل فلا حجّة أقوى حتّى يرفع اليد بواسطتها عن حجّيّتها هذا الظهور، فافهم.

وبما ذكرنا ظهر أنّ مرجع العقلاء في المقام إلى أصالة الظهور الّذي هو أصل وجودي لا إلى أصالة عدم القرينة الّذي هو أصل عدمي في دفع هذه الاحتمالات الثلاثة، لعدم جريان أصالة عدم القرينة؛ لأنّ القرينة في الصورتين الأولتين مقطوع بعدمها حسب الفرض، وفي الصورة الثالثة لا أثر مترتّب على عدم القرينة واقعاً حتّى يجري الأصل، وعدم الوصول محرز بالوجدان فلا يحتاج إلى أصل يحرزه فافهم، نعم إذا شك في معرفة السامع بمعاني تلك الألفاظ أو من جهة احتفاف الكلام

بما يصلح للقرينية كما في عود الضمير الخاص على العام وتعقّب الاستثناء للجمل المتعددة ووقوع الأمر عقيب الحظر أو توهّمه ففي القسم الأوّل وهو مورد جهل السامع بمعاني تلك الألفاظ لا إشكال في معاملته معاملة المجمل. وفي القسم الثاني وهو احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة المعبّر عنه في لسان الأصحاب باحتمال قرينيّة الموجود، فلا يمكن أيضاً التمسك بالظهور؛ لأنّ المفروض أن لا ظهور أصلاً.

نعم، من بنى على أصالة الحقيقة تعبّداً كما يلوح من بعض القدماء كالسيّد المرتضى ﷺ في بعض كلماته[١] يمكنه التمسّك بأصالة الحقيقة فيه إلّا أن يقال: إنّ أصالة الحقيقة إنّما يتعبّد بها في غير هذا المورد وهي موارد احتمال وجود قرينية لا احتمال قرينية الموجود فتبقى موارد احتمال قرينيّة الموجود بحكم المجمل في عدم إمكان التمسّك بظهور اللفظ لو فرض عدم القرينة، وهذا وجه قول الآخوند ﷺ[٢] وإن لم يكن بخال عن الإشكال بناءً على حجّية أصالة الحقيقة من باب التعبّد فافهم، نعم إذا شكّ في وجود القرينة الصارفة للّفظ عن ظاهره فلا إشكال حينئذ في التمسّك بالظهور لبناء العقلاء على إلغاء هذا الاحتمال وعدم ترتيب أثر عليه ولم يرد من الشارع ما ينهى عن هذه السيرة المستمرّة، وذلك كاشف عن إمضائه ما عليه العقلاء في المقام.

وهذا الشكّ الّذي هو شكّ في وجود القرينة يتصوّر على نحوين:

أحدهما: أن يحتمل السامع أنّه غفل عن القرينة المتّصلة الّتي أدلى بها المتكلّم، وهذا الاحتمال كما ذكرنا ملغى عندهم، وإنّما الكلام في أنّ إلغاء هذا الاحتمال هل هو اعتماد على أصالة الظهور الّذي هو أصل وجودي أو أنّه اعتماد على أصالة عدم القرينة الّتي هي أصل عدمي وبها ينقّح الظهور. ذهب إلى الأوّل الآخوند ﷺ[٣] وإلى

---

(١) انظر الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ١٣.

(٢) الكفاية: ٣٢٩.

(٣) المصدر المتقدّم.

الثاني الشيخ الأنصاري﵀[١] والظاهر ما ذهب إليه الشيخ﵀ لأنّ العقلاء إنّما بنوا على حجّية الظهور، ومع احتمال أن يكون المتكلّم قد ذكر قرينة غفل عنها السامع لا يستقرّ للّفظ ظهور أصلاً حتّى يبني العقلاء عليه، وإنّما ينقّح موضوع الظهور بأصالة عدم القرينة أوّلاً ثمّ يبني العقلاء على حجّية الظهور بعد إحراز ظهور في البين.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين احتمال القرينة المتّصلة الّتي لم يلتفت إليها السامع واحتمال القرينة المنفصلة وأنّ الأُولى تمنع انعقاد الظهور بوجودها الواقعي والثانية إنّما تمنع حجّية الظهور بوصولها العلمي إلى المخاطب فكم بينهما من فرق.

الثاني: أن يكون احتمال خفاء القرينة غير ناشئ من احتمال غفلة السامع بل منشأه شيء آخر كعروض التقطيع مثلاً لاحتمال أن يكون فيما قطع قرينة على الموجود، وظاهر الأصحاب عدم التوقّف في إجراء أصالة عدم القرينة في المقام كما يجرونها في صورة احتمال غفلة السامع عن القرينة.

نعم المحقّق القمّي﵀ فرّق بين احتمال إخفاء القرينة من جهة غفلة السامع فأجرى أصالة عدم الغفلة وبين غيرها[٢] فلا تجري أصالة عدم الغفلة، وذلك في ذكر ما اختاره﵀ من انسداد باب العلم من أنّ الأخبار لا يمكن التمسّك بظهورها لعروض التقطيع لها قطعاً. ومن المحتمل أن يكون في المقطوع بعض ما يكون قرينة على المذكور ولا بناء من العقلاء في المقام على أصالة عدم القرينة لعدم رجوع الخفاء في القرينة فيه إلى احتمال غفلة السامع حتّى يجري فيه بناء العقلاء، فكأنّ المحقّق القمّي﵀ يفرّق بين أصالة عدم القرينة في صورة احتمال غفلة السامع فيجري وبين صورة احتمال آخر غير غفلة السامع فلا يجري فيه أصالة عدم القرينة.

---

(١) انظر فرائد الأُصول ١: ١٧١.

(٢) لم نعثر عليه.

قال الأُستاذ الخوئي في مجلس بحثه : إنّ الحقّ مع المحقّق القمّي في هذه الكبرى الكلّية لأنّ الكلام مع احتمال خفاء القرينة من جهة التقطيع لا ظهور له أصلاً حتّى يبني العقلاء على حجّية الظهور، مثلاً من ورده كتاب فيه عامّ وقد قطع بعض الكتاب المحتمل لأن يكون مخصّصاً لذلك العامّ لا يستطيع أن يعمل بالعامّ لأنّه حينئذ لا ظهور له أصلاً. نعم تطبيق المحقّق القمّي لهذه الكبرى الكلّية على الأخبار الصادرة عن المعصومين الواردة في كتبنا غير صحيح، لأنّ المقطّع لهذه الأخبار أُناس أتقياء عدول وقد ذكروا مثلاً أنّ ما يتعلّق بالصلاة من هذا الخبر مثلاً هو هذا، فلو كان ثمّة قرينة تتعلّق به لذكروها، فتأمّل*. فلا يترتّب على ما ذكره مقصوده من انسداد باب العلم.

[الكلام في القراءات السبع]

وحيث انتهى الكلام إلى هنا فلا بأس بالتعرّض للقراءات السبع وأنّها متواترة أم لا؟ ولجواز الاستدلال بها وعدمه، وحكمها في قراءة الصلاة. والكلام يقع في تواتر القراءات السبع إجمالاً، فنقول : زعم بعض العامّة[١] تواتر القراءات السبع وتبعهم بعض أصحابنا[٢] بل ادّعى الاندلسي من العامّة[٣] أنّ من أنكر تواترها محكوم بالكفر لأنّه أنكر ما هو معلوم بالضرورة من الدين. ويمكن أن يراد بتواترها أنّ قراءة النبيّ في ضمنها قطعاً لا المصطلح من التواتر إذ الظاهر عدم كونها متواترة،

(*) أشرنا بالتأمّل إلى أنّ هذا يرجع إلى الاعتماد على فهمهم عدم كون المقطوع قرينة على الموجود لا على عدم كونه قرينه، فافهم وتأمّل، (الجواهري).

(١) انظر التمهيد في علوم القرآن ٢ : ٤٣.

(٢) انظر مفتاح الكرامة ٢ : ٣٩٠.

(٣) مفتي البلاد الأندلسيّة أبي سعيد (فرج بن لب)، انظر التمهيد في علوم القرآن ٢ : ٤٩ و ٧٦.

إذ التواتر المبحوث عنه إمّا التواتر من النبيّ ﷺ إلى القرّاء أنفسهم، ويكذّبه استدلال القرّاء لقراءاتهم بالحجج الخارجيّة، إذ لو كانت متواترة عنه ﷺ لم يكن داع حينئذ لاحتجاجهم فإنّه هكذا قرء ﷺ. وإمّا التواتر من القرّاء إلينا، وهذا أيضاً غير ثابت، إذ كلّ قارئ له راويان يرويان عنه قراءته وكثيراً ما يختلفون في الرواية عنه. ولو سلّم تواترها عنهم فغاية ما يثبت أنّ القرّاء قرأوا هكذا وأيّ جدوى لذلك، بل وعلى تقدير تحقّق التواتر عنهم إلى النبيّ ﷺ ينقطع التواتر بنفس القرّاء، إذ يكون نقل القارئ التواتر بخبره الّذي هو خبر واحد. ولا يخفى أنّ القرّاء غير معصومين عن الكذب بل صرّح بعض أهل الرجال من العامّة[1] بأنّ عاصم كذّاب وضعّفوا غيره من الرواة وتوقّفوا في بعضهم.

وأمّا جواز الاستدلال بقراءتهم حيث تختلف كما في قوله: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[2] أو ﴿يطّهّرن﴾ فغير ممكن بعد عدم ثبوت التواتر، نعم إحدى هاتين القراءتين حجّة بناءً على كون قراءة النبيّ ﷺ موجودة في ضمن القراءات إجمالاً لكنّ الكلام في تعيينها، فلا يمكن الاستدلال بالقراءات المختلفة المفاد.

وأمّا القراءة في الصلاة فمقتضى القاعدة الأوّلية بعد عدم ثبوت التواتر لزوم قراءة سورة من القرآن لا اختلاف فيها للقرّاء كالكوثر، وأمّا الحمد فمقتضى القاعدة قراءتها بجميع القراءات فما كان قرآناً يأتي به بقصد الجزئيّة وما ليس بقرآن يأتي به بقصد الذكر المطلق، ولكن الأخبار الكثيرة عن أئمّة الهدى عليهم السلام وردت بالرخصة لنا.

---

(١) انظر ميزان الاعتدال ٢ : ٣٥٧.

(٢) البقرة : ٢٢٢.

الكلام في حجّية قول اللغوي

إذا كان عدم انعقاد الظهور من جهة عدم المعرفة بأوضاع مفردات الكلام فهل يسوغ الرجوع إلى قول اللغوي لتعيين الأوضاع أم لا؟ أمّا الرجوع إليه من باب أنّه ظنّ فقد مرّ مراراً أنّ مطلق الظنّ ليس بحجّة بعد العمومات الناهية عن اتّباع الظنّ، نعم ذكروا للرجوع إلى قول اللغوي وجوهاً ثلاثة:

أحدها: أنّ الرجوع إلى قول اللغوي في تعيين الأوضاع من باب الرجوع إلى أهل الخبرة نظير رجوع الجاهل العامي إلى المقلّد، ومعلوم أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة سيرة العقلاء ولا يعتبر فيهم العدالة وأن يكون المخبر أكثر من واحد، لأنّها ليست شهادة حتّى يعتبر فيها ما يعتبر فيها.

والجواب: أنّ اللغوي ليس من أهل الخبرة في الأوضاع، وإنّما هو من أهل الخبرة بموارد الاستعمال، وليس الرجوع إليه فيه رجوعاً إلى أهل الخبرة، بل من باب الشهادة، لأنّ الفرق بين باب الرجوع إلى أهل الخبرة وباب الشهادات أنّ ما يفتقر إلى إعمال رأي ونظر فالرجوع فيه إلى أهل النظر رجوع إلى الخبرة، وإن لم يفتقر إلى إعمال رأي ونظر بل إلى صرف مجرد الرؤية نظير كون قصيدة امرئ القيس مثلاً ثلاثين بيتاً أو أكثر مثلاً فهو باب الشهادة. ومعلوم أنّ موارد الاستعمال من الأُمور الّتي لا تفتقر إلى أزيد من التتبّع والوقوف عليه، وهو من الأُمور المحسوسة لكلّ أحد، غير أنّ اللغوي وقف عليها لتتبّعه وغيره لم يقف لأنّه لم يكن بصدد التتبّع ولو كان بصدده لوقف. وحينئذ فليس الرجوع إلى قول اللغوي في تعيين موارد الاستعمال رجوعاً إلى أهل الخبرة، بل هو من باب الشهادة فيعتبر فيه ما يعتبر فيها، فافهم وتأمّل.

الثاني : دعوى الإجماع على العمل بقول اللغوي وتسالم الفقهاء ـ قدّس الله أسرارهم ـ على العمل به في مقام عروض الشكّ أو النزاع، والإجماع حجّة فيكون مستنداً لحجّية قول اللغوي.

والجواب أوّلاً : أنّ الإجماع غير متحقّق في المقام، ضرورة كثرة من لم يتعرّض لهذه المسألة من العلماء الأعلام.

وثانياً : على تقدير تحقق الإجماع لا يجدي لأنّه تقييدي أي معلوم الوجه، إذ أنّ وجهه هو ثبوت كون اللغوي من أهل الخبرة أو أنّ باب العلم منسدّ، وقد أبطلنا الأوّل، وسيأتي الكلام في بطلان الثاني إن شاء الله تعالى.

وثالثاً : أنّ القدر المتيقّن من عملهم هو صورة حصول شرائط الشهادة في المخبرين من العدالة والعدد على القول المشهور.

ورابعاً : أنّ عملهم بقول اللغوي لعلّه من باب أنّهم حصل لهم الاطمئنان بقول أهل اللغة ولو من تكثّر النقل.

الثالث : دعوى انسداد باب العلم بخصوصيات الكلمات المذكورة عند اللغويّين وما نطّلع عليه بحسب الفهم المتعارف هو أقلّ قليل من معاني اللغات، وحينئذ فلو أجرينا الأُصول في جميع موارد اللغة يلزم الخروج من الدين[1].

والجواب : أنّ انسداد باب العلم باللغات لا يجدي مع انفتاح باب العلم في الأحكام الشرعيّة، ومع انسداد باب العلم في الأحكام الشرعيّة لا حاجة إلى الانسداد في اللغات، ومعلوم أنّ باب العلم بالأحكام الشرعيّة مفتوح ولا يلزم من انسداد باب العلم باللغات إذا أجريت الأُصول الخروج من الدين أصلاً، إذ لا ربط للّغة بالدين إلّا أقلّ قليل من كلمات معدودة قليلة جدّاً لا يلزم من إعمال الأُصول فيها خروج من الدين أصلاً.

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٣ : ١٤٣.

وقد ذكر بعض الأعاظم قدّس الله أسرارهم[١] وجهاً وانسداداً، وملخّصه: أنّه لو كان الوجه في بطلان إجراء الأُصول هو لزوم الخروج من الدين لزم ما ذكرتم إلّا أنّ هنا وجهاً آخر هو لزوم المخالفة القطعيّة، وهنا أيضاً هذا الوجه جار، وذلك لأنّ إجراء الأُصول يوجب المخالفة القطعيّة ليتمّ انسداد باب العلم فيكون الظنّ حجّة.

والجواب أوّلاً: أنّ إجراء الأُصول في الموارد المشكوكة في اللغات ليس من الكثرة بحيث يحصل العلم بالمخالفة القطعيّة بل هو قليل جدّاً.

وثانياً: أنّه ليس جميع موارده أحكاماً إلزاميّة حتّى تكون المخالفة القطعيّة فيها قادحة.

وثالثاً: أنّه إذا لم يمكن إجراء الأُصول لما ذكره من لزوم المخالفة القطعيّة فلا يلزم تماميّة بقيّة مقدّمات الانسداد بل يحتاط فيها، ضرورة أنّه لا يلزم من الاحتياط اختلال النظام أو عسر وحرج لقلّتها. فتلخّص أنّه لا حجّة بقول اللغوي بنفسه إلّا أن يفيد الوثوق والاطمئنان فقد عاملهما العقلاء معاملة القطع ولم يردع الشارع عنهما فيستفاد حينئذ منه الإمضاء.

---

(١) لم نعثر عليه.

في حجّية الإجماع المنقول وعدمها

والبحث في حجّية الإجماع المنقول بعد الفراغ عن القول بحجّية أخبار الآحاد، بدعوى أنّ الإجماع المنقول أيضاً من جملة أخبار الآحاد وأنّه فرد من أفرادها ومصداق من مصاديقها، غاية الأمر أنّها تنقل رأي المعصوم عليه السلام مباشرة والإجماع المنقول ينقله بلفظ الإجماع. وقد قدّم الشيخ الأنصاري[1] مقدّمة نفيسة في المقام حاصلها: أنّ الأدلّة الدالّة على حجّية أخبار الآحاد وأهمّها سيرة العقلاء على العمل بالخبر الموثّق إنّما تدلّ على حجّية أخبار الآحاد حيث يكون الخبر مستنداً إلى الحسّ، بمعنى أنّ المخبر به أمر حسّي يدرك بالحواسّ ولا أقلّ من احتمال كونه مستنداً إلى الحسّ أو أمراً حدسيّاً لكنّه ينتهي لوضوحه إلى الحسّ ككون ضرب تسعة في تسعة أحد وثمانين مثلاً أو إخباراً بمسبّب، الملازمة بينه وبين سببه الحسّي معلومة عند المتكلّم والمخاطب بحيث إنّ المخاطب إذا رأى هذا السبب الحسّي الّذي أدركه المخبر ينتقل إلى المسبّب بلا توقّف. ففي هذه الموارد الأربعة دلّت الأدلّة على حجّية الخبر الواحد الموثّق، وأمّا إذا علم أنّ المخبر به أمر حدسي قطعاً غير منتهٍ إلى الحسّ فلا دليل يدلّ على حجّية أخبار الآحاد فيه، والإجماع المنقول حيث إنّه أمر حدسي بمعنى أنّ كونه إخباراً برأي المعصوم عليه السلام أمر حدسي فلا تشمله أدلّة حجّية خبر الواحد قطعاً.

نعم زعم بعض الفضلاء[2] أنّ الإجماع المنقول الّذي هو إخبار بأمر حدسي إنّما هو الإجماعات المنقولة بعد زمن الشيخ الطوسي رحمه الله وأمّا الإجماعات المنقولة بقوله وقول من قبله فاحتمال كونها مستندة إلى الحسّ موجود بأن يسمع الشيخ

---

(١) انظر فرائد الأُصول ١ : ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢) لم نعثر عليه.

الطوسي ﷺ قول الإمام عليه السلام ولو بالواسطة ثمّ يضيف إليه أقوال بقيّة ذوي الأقوال ثمّ ينقله بلفظ الإجماع، فالإجماعات المنقولة من الشيخ فمن فوقه تكون حجّة لاحتمال استنادها إلى الحسّ، وقد سلّمتم أنّها إذا احتمل استنادها إلى الحسّ تكون داخلة في الحجّية.

والجواب: أنّ إجماعات الشيخ الطوسي ﷺ ليست بسماع رأي المعصوم حسّاً حتّى بالواسطة، (إذ لو كانت كذلك لنقلها رواية ولا مقتضي لذكر قول الإمام عليه السلام بعنوان الإجماع)[1] بل أنّها مبتنية على قاعدة اللطف الّتي ادعاها ﷺ[2] وأمّا إجماعات السيّد فإنّما هي بأن يحصل الإجماع على كبرى كلّية ثمّ يدّعيه في كلّ مورد يزعم أنّه من مصاديق تلك الكلّية وأفرادها فيدّعي الإجماع عليه وإن لم يكن من أفرادها ومصاديقها واقعاً، (ولو سلّمنا احتمال كونها أن تكون متضمّنة لقول المعصوم حسّاً فهو احتمال موهوم، وما ذكرناه في الاحتمال العقلائي لا مثل هذا الاحتمال الموهوم)[3].

[الإجماع المحصّل]

بقي شيء وهو أنّ الملازمة بين الإجماع المحصّل الّذي هو اتّفاق العلماء وبين قول المعصوم إمّا عقليّة أو عاديّة أو اتّفاقية:

أمّا الملازمة العقليّة فقد يستدلّ لإثباتها بوجهين:

أحدهما: أنّ قاعدة اللطف على الله وتحتّمه عليه بمعنى أنّ اللطف واجب عليه، بمعنى أن لا يكون من قبله تعالى مانع يوجب امتناع العبد عن التقرّب إليه والوصول إلى درجات العبد المطيع لأمر مولاه. فهذه القاعدة الّتي بها أُثبت وجوب بعث

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) العدّة في أُصول الفقه ٢: ٦٠٢.

(٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

الأنبياء على الله ووجوب نصب الإمام على الرعيّة هي بنفسها تثبت أنّ هذا الاتّفاق كاشف عن قول المعصوم عليه السلام عقلاً، وإلّا للزم عليه أن يردعهم ويظهر الخلاف فيما بينهم، فعدم ظهور الخلاف يكون كاشفاً عن إمضائه ما أفتى به العلماء.

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ قاعدة اللطف على تقدير تسليمها إنّما تقتضي تبليغ الأحكام بالطرق المألوفة والسير المعروفة، بأن يبلّغ النبيّ وأوصياؤه سلام الله عليهم أجمعين الأحكام المودعة عندهم إلى أصحابهم ومعاصريهم، فإذا بلّغوا ذلك وخفي علينا لتضييع بعضها وكتمان الأعداء البعض الآخر فليس حينئذ انتفاء اللطف مستنداً إلى تقصيرهم أو إلى أمر يرجع إليهم وإنّما يرجع إلى أُمور أُخر خارجيّة.

نعم، لو ثبت ما رواه العامّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله من قوله: لا تجتمع أُمّتي على الخطأ[1] لكان اتّفاقهم كاشفاً عن الصواب، ولكن هذا الحديث لم يثبت لدينا صحّته أصلاً. ولو لزم على الإمام عليه السلام أن ينقذ أُمّته من كلّ خطاءٍ بقاعدة اللطف للزم عليه أن يظهر فيبيّن للمجتهد المخطئ في حكم خطأه فيه، لأنّ قاعدة اللطف لا فرق فيها بين جميع العالم أو أهل قرية أو مدينة، فلو أنّ مجتهداً أفتى لمقلّديه بحكم من الأحكام وكان فتواه خلاف الحكم الواقعي للزم على الإمام أن يبيّنه له، وهذا ممّا لا يلتزم به أحد. على أنّ ظهوره عليه السلام إن كان مع عدم علم السامع أنّه هو الإمام فلا يجدي خلافه ولا يعتني به، وإن كان مع العلم بأنّه الإمام فهو وإن كان حسناً إلّا أنّه مقطوع بعدمه.

الثاني: أنّ الخبر إذا تكثّر المخبرون به ففي إخبار أوّل مخبر يحصل احتمال صدق الخبر وفي الثاني يحصل الظنّ وفي الثالث يتأكّد الظنّ وهكذا حتّى يصل إلى مرتبة القطع، فكما أنّ تكثّر المخبرين بخبر يوجب اضمحلال احتمال الخلاف وانعدامه بالوجدان فهكذا اتّفاق الفقهاء على حكم، ضرورة أنّه إخبار عن رأي المعصوم بحسب ظنّه واجتهاده.

---

(١) كنز العمال ١ : ٢٠٦ وفيه : «لن تجتمع أُمتي على ضلالة».

وفيه : أنّ قياس ما نحن فيه على مورد الخبر الحسّي قياس مع الفارق، فإنّ الخبر إن كان بأمر حسّي كسفر زيد مثلاً فتكثر الأخبار فيها يوجب اضمحلال احتمال كذبه كما ذكر القائل، لكن ذلك فيما يكون حدسيّاً ممنوع، لأنّ احتمال الخطأ في الحسّيات ضعيف، وفي الحدسيّات قويّ جدّاً.

وأمّا الملازمة العاديّة فقد تقرّب بأنّ رأي الملك مثلاً يستفاد القطع به من أخبار أتباعه، فلو أخبر أتباعه بأنّه عازم على السفر غداً يحصل القطع بعزمه، ولا ريب أنّ العلماء أصحاب الإمام عليه السلام وأتباعه فيحصل من اتّفاقهم هنا القطع بالحكم. وهذا أمر عادي غير قابل للإنكار.

والجواب : أنّ هذه وإن سلّمت حيث يتّصل أتباع الملك أو الرئيس به لكنّه من جهة كونه حينئذ إخباراً عن حسّ، أمّا حيث يكون الإخبار حدسيّاً فلا، والمقام من قبيل الثاني.

وأمّا الملازمة الاتّفاقيّة فلا ننكر أنّه قد يحصل اتّفاقاً من اتّفاق الأصحاب القطع برأي المعصوم إلّا أنّ الأمر الاتّفاقي لا يدخل تحت ميزان، فقد يحصل لبعض العلماء القطع باتّفاق معظم الأصحاب، وقد يحصل باتّفاق خمسة أو عشرة لشخص آخر فلا ميزان في الملازمة الاتّفاقيّة أيضاً.

فتلخّص ممّا ذكرنا عدم حجّية الإجماع المحصّل لعدم الملازمة العقليّة والعاديّة، ووجود الاتفاقيّة لا يجدي لعدم انضباطها.

[الإجماع المنقول]

كما ظهر أن لا موقع للبحث عن حجّية نقل الإجماع، ضرورة أنّه بعد تحقّق حجّية الإجماع المحصّل يتكلّم في أنّ نقل الإجماع حجّة أم لا. نعم لو علمنا ممّن نقل الإجماع أنّه اطّلع على اتّفاق جمع لو اطّلعنا على اتّفاقهم لحصل لنا القطع برأي المعصوم كان حجّة، ولكن هذا من أين يحرز؟

ثمّ إنّ اتّفاق الأصحاب كما لا يثبت قول المعصوم كذلك لا يثبت أنّ ما أفتى به الأصحاب مستند إلى حجّة صحيحة أو أنّه يثبت ذلك فنقول: إن كان إجماعهم موافقاً للأصل والقاعدة فلا، وأمّا إن لم يكن إجماعهم على طبق الأصل والقاعدة فإن كان جميع الفقهاء متّفقين حتّى أصحاب الأئمّة سلام الله عليهم فلا ريب في كشفه عن وجود الحجّة المعتبرة، وإن كان من جهة أنّ جملة من القدماء أفتوا بالحكم استناداً إلى الأصل أو القاعدة وتبعهم المتأخّرون محتجّين باتّفاقهم فلا يكشف أيضاً عن وجود الحجّة المعتبرة، وغالب الإجماعات المنقولة من هذا القبيل.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الإجماع المنقول كما لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام كذلك لا يكشف عن وجود الحجّة المعتبرة إلّا حيث يعلم اتّفاق الكلّ وعدم استناد بعضهم إلى اتّفاق الباقين، وهو قليل جدّاً في الإجماعات المنقولة الّتي بأيدينا. (نعم لو كان الناقل للإجماع ناقلاً لقول المعصوم أو رأيه عن حسٍّ جرى عليه حكم الإخبار عن حسّ، وكذا إن كان عن حدس قريب إلى الحسّ، وإن كان إخباره عن حدس غير منتهٍ إلى الحسّ فلا ريب في عدم حجّية نقله. وإن شكّ في كون إخباره حسيّاً أو حدسيّاً فالظاهر استقرار بناء العقلاء على كون إخباره حسيّاً حتّى يثبت كونه حدسيّاً. ولا يخفى أنّ أغلب نقلة الإجماع من القسم الثالث وأخبارهم حدسي فلا يجدى شيئاً. نعم لو علمنا أنّ السبب الّذي حصل لهم منه الحدس شيء لو حصل لنا لحصل لنا منه الحدس بقول المعصوم عليه السلام فلا ريب في قبول قولهم في حصول ذلك السبب، لأنّه حسّي وما دلّ على قبول خبر العادل والثقة يشمله قطعاً، فيثبت عندنا تحقّق ذلك السبب الحسّي والمفروض حصول العلم منه حدساً بقول الإمام عليه السلام.

ولا يخفى أنّ ناقل الإجماع إن كان نقله بلفظ «أجمع المسلمون» فلا ريب في ادّعائه بدخول المعصوم في المجمعين فينبغي قبوله إلّا أنّ الشأن في احتمال تحقّق مثل هذا الإجماع، لأنّ من كان في عصر الأئمّة لم يدّع مثل هذا الإجماع ومن بعدهم لم يشاهدوا الأئمّة ليطّلعوا على دخولهم في ضمن المجمعين قطعاً. وإن كان الناقل

للإجماع بلفظ «أجمع الأصحاب، أو الحكم كذا بالإجماع» كما في إجماعات الشيخ والسيّد المرتضى وابن إدريس فمعلوم من الشيخ أنّ إجماعه مبنيّ على قاعدة اللطف وهو أمر حدسي يحصل له منه القطع بقول المعصوم وقد أبطلنا صحّتها، وإجماع المرتضى للإجماع على القاعدة الّتي يرى تطبيقها على المورد بحسب نظره، وكذا إجماع ابن إدريس. نعم لو كان ناقل الإجماع ممّن يحتمل في حقّه تتبّع فتاوى خمسين عالماً يثبت لنا فتاويهم على ذلك الحكم دون تحقّق قول المعصوم على طبقه. هذا كلّه في الأُصول)[1]، ومع ذلك كلّه فمخالفة الإجماعات المنقولة في غاية الإشكال.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

في حجّية الشهرة وعدمها

والشهرة قد تكون في الرواية كما إذا اشتهر ذكر الرواية في كتب الأصحاب، ولا ريب في كونها مرجّحة للمشهورة في مقام التعارض، لقوله عليه السلام: خذ بأشهرهما[١] وقوله: خذ بما اشتهر بين أصحابك[٢] عند سؤاله عن الروايتين المتعارضتين.

وقد تكون في الاستناد كما إذا اشتهر استناد الأصحاب في حكم من الأحكام إلى رواية، (ولا ريب في كونها جابرة لضعف سندها لدخوله تحت التبيّن الّذي علّق عليه وجوب العمل بالخبر الواحد، لأنّ استناد الفقهاء الأتقياء إليه كاشف عن اطّلاعهم على صحّته كما أنّ إعراضهم عن الرواية المقابلة موهن لها وإن كانت في أرقى مراقي الصحّة، بل كلّما ازدادت صحّة ازدادت وهناً بإعراضهم عنها)[٣].

وقد تكون في الفتوى كما إذا اشتهرت الفتوى بين الأصحاب من غير أن يعلم مستندها ودليلها.

وكلامنا في المقام في حجّية الشهرة الفتوائيّة، (ذهب المشهور إلى عدم حجّية الشهرة، وحينئذ فيمكن أن يقال: إنّه يلزم من حجّية الشهرة عدم حجّية الشهرة)[٤]. وذهب بعضهم إلى حجّية الشهرة في الفتوى، ودليلهم وجوه:

أحدهما: الأخذ بإطلاق الموصول في قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر»[٥] في مرفوعة زرارة، وفي مقبولة ابن حنظلة: ينظر إلى

---

(١) لم نعثر عليه بعينه. والظاهر أنّه مأخوذ من مقبولة عمر بن حنظلة، انظر ذيل الحديث ٣٢٢٣ من كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ١٨.

(٢) مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٣ و ٤) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٥) مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الّذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذّ الّذي ليس بمشهور... إلى آخره[١].

والجواب: أنّ المراد الشهرة الروائيّة لا الفتوائيّة كما هو محلّ الكلام، (وذلك لأنّ قول الإمام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» ممّا يعطي أنّ اتّفاق جماعة عليه يوجب عدم الريب فيه بالإضافة إلى الآخر. والفتيا لمّا كانت من الأُمور النظريّة لم تكن حينئذ الشهرة رافعة للريب فيها، لأنّها من الأُمور الحدسيّة وخطأ المشهور فيه غير بعيد كإصابة الشاذّ النادر، بخلاف الأُمور الحسيّة كالشهرة في الرواية، فإنّ تطابق اثنين يوجب ضعف احتمال الخلاف)[٢]. ولا إطلاق في المقام حتّى يتمسّك به في المورد فإنّ من سألك: أيّ الرمّان أحبّ إليك؟ فقلت: الحامض، فهل فيه إطلاق لكلّ حامض أم لخصوص ما سئلت عنه؟ ولذا صحّ أن يكون الروايتان مشهورتين، مع عدم إمكان شهرتين في الفتوى. وحينئذ فالمراد بالشهرة الروائيّة كونها يعرفها كلّ أحد حتّى راوي الشاذّ النادر، والمراد بالنادر ما لا يعرفه كلّ أحد. فالمراد بالشهرة المعنى اللغوي وهو الظهور لا أن يعرفها أغلب الناس ولا يعرفها البعض منهم بل يعرفون الشاذّة، فافهم وتأمّل.

الثاني: أنّ الظنّ المستفاد من الشهرة أقوى بمراتب من الظنّ المستفاد من خبر الواحد، فالشهرة أولى بالقبول من الخبر.

والجواب: أنّ هذا الدليل مبنيّ على كون خبر الواحد حجّة من جهة إفادته الظنّ، وإن ملاك حجّيته الظنّ فالملاك الّذي أوجب حجّية الخبر يوجب حجّية الشهرة بالأولويّة، لأقوائيّة الظنّ فيها على الظنّ فيه، وليس الأمر كذلك فإنّا لا نعلم أنّ ملاك حجّية الخبر الواحد إفادته الظنّ، بل يمكن أن يكون ملاك حجّيته اطّلاع

---

(١) الوسائل ١٨: ٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

المولى على أغلبيّة مصادفته الواقع وقلّة مخالفته، ويمكن أن يكون غير ذلك. ولا ينافي ما ذكرنا كونه حجّة من باب الطريقيّة، إذ كونه حجّة من باب الطريقيّة بمعنى أنّه لا مصلحة في المؤدّى كما هو معنى القول بالسببيّة لأدائه إلى التصويب أو غيره من اللوازم الباطلة كما مرّ في محلّه.

الثالث: التمسّك بعموم التعليل في ذيل آية النبأ وهي قوله: ﴿**أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾[1] بتقريب أنّ العلّة تعمّم وتخصّص، فإذا قال القائل: لا تأكل الرمّان لأنّه حامض، اقتضى المنع عن خصوص الرمّان الحامض دون الحلو، والمنع عن الحامض الّذي هو غير الرمّان أيضاً. وحينئذ فعموم التعليل يقضي بأنّ كلّ ما لم يكن فيه اصابة القوم بالجهالة فالعمل به صحيح، ومنه الشهرة في الفتيا فإنّه تعويل على نظر جماعة من أهل الخبرة والورع والتقى.

والجواب: أنّ التعليل يقول بأنّ إصابة القوم بجهالة أمر مرغوب عنه، لا أنّ كلّما ليس إصابة بجهالة فهو مرغوب عندي. وثانياً: أنّه على تقديره فهو في الخبر حجّة لأنّه إخبار عن أمر حسّي، وفي الشهرة ليس كذلك لأنّه إخبار عن أمر حدسي وهو الحجّة المعتبرة، فافهم.

---

(١) الحجرات: ٦.

في حجّية الخبر الواحد وعدمها

وهذه المسألة من مهامّ المسائل الأُصوليّة، إذ عليها يترتّب انسداد باب العلمي وانفتاحه بعد انسداد باب العلم، وعليها أيضاً يتوقّف الاجتهاد. وكونها من المسائل الأُصوليّة بناءً على أصلنا واضح، فإنّها تقع في طريق استنباط أكثر الأحكام وهو المناط في كون المسألة أُصوليّة، ولا حاجة إلى تجشّم جعل البحث فيها بحثاً عن ثبوت السنّة بخبر الواحد فيكون بحثاً عن عوارض السنّة، لعدم انحصار الموضوع لعلم الأُصول في الأدلّة الأربعة حتّى يحتاج إلى ذلك، مع أنّ عدم انطباق الموضوع المدّعى على هذه المسألة كاشف عن كون الموضوع ليس بموضوع، ضرورة كونها من المسائل الأُصوليّة وإن لم يعلم وجهه عند بعضهم. مضافاً إلى أنّ الثبوت الواقعي الذهني غير موجود، لأنّه خبر واحد يحتمل الصدق والكذب وليس متواتر حتّى يثبت في الذهن ولا يحتمل كذبه ولو اشتباهاً، والثبوت التعبّدي ليس من أحكام السنّة بل من أحوال الحاكي لها، فإنّ التعبّد بقول الإمام ولزوم اتّباعه ليس محلاً للكلام أصلاً، وإنّما محلّ الكلام أنّ الحاكي له هل يجب التعبّد به كما يجب بالمحكيّ أم لا؟ بمعنى أنّه يجب تنزيله منزلة قول الإمام عليه السلام أم لا.

وقد وجّه بعض الأعاظم[1] كلام الشيخ الأنصاري بتقريب أنّ التنزيل يحتاج إلى

---

(١) هو المحقّق الإصفهاني في نهاية الدراية ٣: ١٩٩.

تصوّر المنزّل والمنزّل عليه وجهة التنزيل، فالمنزّل في المقام هو الخبر الحاكي، والمنزّل عليه هو قول المعصوم عليه السلام وجهة التنزيل هي التعبّد عملاً. وحينئذ فكما يمكن أن يكون موضوع المسألة المنزّل فيقال: الخبر الحاكي هل نزّل منزلة قول المعصوم أم لا؟ كذلك يمكن جعله هو المنزّل عليه فيقال: قول المعصوم عليه السلام هل نزّل منزلته شيء أم لا؟

ولا يخفى ما فيه من التكلّف أوّلاً، وثانياً أنّ الأثر المطلوب من البحث هو كون الخبر الواحد منزّلاً لا أنّ قول المعصوم عليه السلام هل نزّل منزلته شيء أم لا فتأمّل، مضافاً إلى ما في أصل المبنى من التنزيل الّذي قد مرّ أنّه مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه، وقد ذكرنا أنّ معنى التعبّد هو عبارة عن إعطاء صفة الطريقيّة للمتعبّد به وإلغاء نقصان كشفه بإلغاء احتمال الخلاف.

وبالجملة، فكون المسألة أُصوليّة لا يرتاب فيها ذو مسكة وإن اختلفوا في الطريق المثبت لكونها أُصوليّة. وبالجملة أنّ الاختلاف في الطريق الموصل إلى كونها أُصوليّة لا في كونها أُصوليّة.

وقد أطنبنا الكلام فلنعد إلى المقصود فنقول: ذهب المشهور إلى حجّية الخبر الواحد، وجماعة ـ منهم السيّد المرتضى[١] وابن زهرة[٢] وابن إدريس[٣] والطبرسي[٤] والقاضي[٥] ـ إلى عدم الحجّية مستدلّين (بأُمور:

---

(١) الذريعة ٢: ٥٢٨، رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٠٩.

(٢) الغنية ٢: ٣٥٦.

(٣) السرائر ١: ٥١.

(٤) مجمع البيان ٥: ١٣٣.

(٥) حكاه عنه صاحب المعالم في المعالم: ١٨٩.

[أدلّة المانعين عن العمل بخبر الواحد]

الأوّل: دعوى الإجماع على المنع عن العمل بأخبار الآحاد، بل ادّعى بعضهم[١] أنّ ترك العمل بأخبار الآحاد من ضروريّات مذهبهم ويعرفون به كالقياس.

الجواب: أنّ دعوى الإجماع في مثل المقام من الدعاوي المقطوع ببطلانها، لأنّ المشهور قائلون بحجّية أخبار الآحاد[٢] ومع القطع بكذب هذه الدعوى لا يكون نقل الإجماع مجدياً، بل قد ذكرنا عدم حجّية الإجماع المنقول مع الشكّ في صدقه وكذبه؟ بل أنّ الإجماع المنقول لو كان حجّة فدليل حجّيته ما دلّ على حجّية أخبار الآحاد، وحينئذ فيلزم من وجوده عدمه، وما يكون كذلك لا يكون حجّة قطعاً.

الثاني)[٣]: الأخبار الدالّة على أنّ ما خالف كتاب الله لم نقله أو زخرف باطل أو أطرحه أو ارم به الجدار، وإنّ ما لم يكن عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو سنّة نبيّه فلم نقله، من الأخبار المتواترة[٤] بألسنٍ مختلفة الدالّة على النهي عن العمل بما خالف الكتاب أو لم يوافقه، وما وافق الكتاب أو السنّة المتواترة فلا حاجة إليه، إذ يكفينا الكتاب والسنّة المتواترة عنه.

والجواب: أنّ هذه الأخبار كما تواترت فكذلك تواترت أخبار دالّة على لزوم العمل بخبر الواحد الثقة مثل قوله عند السؤال عن يونس بن عبد الرحمان وأنّه ثقة تؤخذ عنه معالم الدين: نعم[٥] ومثل قوله: لا عذر لأحد في ترك العمل بما يرويه

---

(١) انظر رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤ و ٣: ٣٠٩.

(٢) انظر الفرائد ١: ٢٣٧.

(٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٤) انظر الفرائد ١: ٢٤٢ ـ ٢٤٣، والوسائل ١٨: ٧٥، الباب ٩ من صفات القاضي.

(٥) الوسائل ١٨: ١٠٧، الباب ١١ من صفات القاضي، الحديث ٣٣.

عنّا ثقاتنا[١] ومثل قوله : فلان مأمون على الدين والدنيا[٢] وغيرها. وحينئذ فلابدّ من الجمع بين الأخبار الآمرة والناهية بأحد وجوه على سبيل منع الخلوّ بمعنى أنّه يجوز أن تحمل بعض الأخبار على محملين أو أكثر ولا يتعيّن فيها محمل واحد :

أحدها : حمل الأخبار الناهية على النهي عن الأخبار المخالفة للكتاب بنحو المباينة والآمرة على غيرها. وما ذكره الشيخ : من عدم إمكان هذا الجمع لأنّ المخالفين لا يكذبون بنحو المباينة لعدم قبوله حينئذ منهم[٣]، متين لو كان كذب المخالفين بنحو النقل عن الأئمّة عليهم السلام وأمّا لو كان بنحو الدسّ فلا، خصوصاً وإنّ غرض الدسّاسين تشويه سمعة الأئمّة ونسبة الباطل إليهم، فما يمنعهم ان يدسّوا في كتب أصحابهم ما يوجب تشويه سمعتهم بأن يدسّوا المخالفات للكتاب بنحو المباينة في كتب أصحابهم عليهم السلام مع أنّه لا يمكن أن يكون المراد بالمخالفة بنحو العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، لأنّ لنا علماً بصدور أمثال ذلك منهم عليهم السلام مثل قوله : «لا ربا بين الوالد وولده»[٤] المخصّص لقوله تعالى : ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾[٥] ومثل قوله : «نهى النبيّ عن بيع الغرر»[٦] المقيّد أو المخصّص لـ﴿ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ ﴾ وغيرها. والتزام كون ما علم بصدوره عنهم يكون مخصّصاً لما دلّ على طرح المخالف ممنوع، لأنّ لسانها آبٍ عن التخصيص، مع لزوم تخصيص الأكثر، وهو موهون كما هو واضح.

---

(١) الوسائل ١٨ : ١٠٨، الباب ١١ من صفات القاضي، الحديث ٤٠.

(٢) الوسائل ١٨ : ١٠٦، الباب ١١ من صفات القاضي، الحديث ٢٧.

(٣) الفرائد ١ : ٢٤٥.

(٤) الوسائل ١٢ : ٤٣٦، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث ١ و ٢، وفيه : ليس بين الرجل وولده ربا.

(٥) البقرة : ٢٧٥.

(٦) عوالي اللآلي ٢ : ٢٤٨، الحديث ١٧.

الثاني: حمل الأخبار المانعة على الأخبار الواردة في أُصول العقايد، فإنّهم عليهم السلام كما ذكرنا كثر كذب الكذبة عليهم في زمن الصادقين، وكان كذبهم عليهم غالباً في أُصول العقائد لتشويه سمعتهم.

الثالث: حمل الأخبار المانعة عن العمل بما لا يوافق الكتاب أو لم يكن عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله تعالى على صورة تعارض الخبرين، كما هو مفروض في الأخبار العلاجيّة بعد الترجيح بالشهرة والعدالة، وحينئذ فالخبر المشهور مقبول وإن كان مؤدّاه غير موافق، وإذا كان كلا الخبرين مشهوراً فقول الأعدل[١] مقدّم وإن لم يكن موافقاً، وإن كانا متساويين في العدالة فما كان موافقاً أو كان عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله تعالى[٢] فهو المقبول.

الرابع وهو أمتن الوجوه: إنّ هذه الأخبار عامّة لكلّ خبر، وما دلّ على حجّية خبر الثقة أخصّ منها فيكون مخصّصاً لعمومها، وحينئذ فمعناها أنّ ما لم يوافق كتاب الله لم نقله[٣] أو زخرف[٤] باطل[٥] إلّا أن يكون خبر واحد ثقة فيقبل، فتأمّل* (وبالجملة فبعد وجود الدليل القطعي على حجّية خبر الثقة ـ كما سيأتي ـ لابدّ من حمل هذه الأخبار الناهية على أحد هذه المحامل بنحو مانعة الخلوّ، ومع عدم الدليل القطعي فالأصل يقتضي المنع فلا حاجة إلى الأخبار)[٦]، هذا تمام الكلام في ردّ الاستدلال بالأخبار على عدم حجّية أخبار الآحاد.

---

(١) الوسائل ١٨: ٧٥، الباب ٩ من صفات القاضي، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر السابق، الحديث ١٨.

(٣) المصدر السابق، الحديث ١٥.

(٤) الوسائل ١٨: ٧٩، الباب ٩ من صفات القاضي، الحديث ١٢ و ١٤.

(٥) المصدر السابق، الحديث ٤٨.

(*) أشرت بالتأمّل في المحمل الرابع إلى أنّ لسانها آبٍ عن التخصيص كما عرفت، (الجواهري).

(٦) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

الثالث من أدلّة المانعين عن العمل بأخبار الآحاد: عموم ما دلّ من الآيات على المنع عن العمل بغير العلم وعن العمل بالظنّ، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[١]، ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[٢] بدعوى أنّ خبر الواحد ظنّ وغير علم فيكون مشمولاً لها.

والجواب: أنّ الدليل إذا دلّ على حجّية الخبر الواحد يكون حاكماً على هذه الأدلّة ورافعاً لموضوعها، لأنّه حينئذ يكون علماً لا ظناً ولا غير علم، نظير البيّنة فهل في الأُصوليين من يمنع عن العمل بها لعموم هذه الآيات؟ كلّا.

ولو سلّم أنّ العلميّات ـ كالبيّنة وخبر الواحد وغيرها ـ ليست حاكمة فهي حينئذ أخصّ، فتكون مخصّصة لهذه العمومات.

ولو سلّم ورود المنع مثلاً عن خصوص خبر الواحد، فلا ريب أيضاً أنّ له إطلاقاً لخبر الثقة وغيره فيقيّد بما دلّ على حجّية خبر الثقة. هذا إن قلنا إنّ ظاهر هذه النواهي النهي المولوي كما استظهرناه فيما سبق، (وأمّا بناءً على ما قوّيناه أخيراً من كون هذه النواهي إرشاديّة إلى حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمّن القطعي من تبعة التكاليف فيكون مفادها النهي عن اتّباع غير الحجّة لعدم حصول المؤمّن من اتّباع غيرها، فليس حينئذ لسانها في مقام إثبات أنّ أيّ شيء حجّة وأيّ شيء ليس بحجّة، فما دلّ على حجّية خبر الواحد يكون العمل به حينئذ عملاً بعلم، لأنّه عمل بما دلّ على حجّية خبر الواحد وهو دليل قطعي، فافهم)[٣]. هذا تمام الكلام في حجّة النافين لحجّية أخبار الآحاد.

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) النجم: ٢٨.

(٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

بقي شيء وهو أنّ خبر الواحد قد يطلق ويراد به مقابل المتواتر كما هو موضوع بحثنا في المقام، وقد يطلق ويراد به الخبر الضعيف، وحينئذ فيمكن أن يكون مراد المانعين عن العمل بخبر الواحد ـ المدّعين الإجماع على المنع عن العمل به وأنّ تركه من ضروريات مذهب الشيعة ـ هو الخبر الضعيف، وحينئذ فيرتفع النزاع ويعود لفظيّاً. ويشهد له أنّ الشيخ الطوسي ﷺ المدّعي للإجماع على جواز العمل بأخبار الآحاد[١] قد يترك العمل بالخبر الضعيف معتذراً بأنّه خبر واحد لا نعمل به[٢] ويشهد له أيضاً عمل جملة من المانعين بخبر الواحد الثقة، فافهم وتأمّل.

بقي الكلام في أدلّة القائلين بحجّية الخبر الواحد، فإنّ نهض دليل على حجّيته فذاك، وإلّا فمقتضى الأصل العملي عدم حجّية كلّ ظنّ يشكّ في حجّيته، وحينئذ فعدم الحجّية مقتضى الأصل.

[الاستدلال بالآيات الكريمة على حجّية خبر الواحد]

وقد استدلّوا بعدّة أدلّة:

الأوّل: آية النبأ وهي قوله تعالى: ﴿**إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾[٣] وقد استدلّ بهذه الآية بعدّة وجوه:

أحدها: مفهوم الوصف، وتقريره: أنّ التبيّن ـ الّذي هو واجب لأجل العمل بقرينة ذيل الآية لا لنفسه ـ واجب حيث يكون المخبر فاسقاً، فلو كان عادلاً لا يلزم التبيّن بل يجب العمل بلا تبيّن، وإلّا لزم مساواته للفاسق أو أرجحيّة الفاسق عليه، وكلاهما محال.

---

(١) العدّة ١: ١٠٠ و١٢٦.

(٢) انظر العدّة ١: ١٣٢ و١٥١.

(٣) الحجرات: ٦.

ولا يخفى أنّ هذا الاستدلال مبنيّ على حجّية مفهوم الوصف، وقد ذكرنا عدم حجّية مفهوم الوصف كما تقدّم، خصوصاً الوصف الغير المعتمد على موصوف. وإنّا وإن اخترنا أخيراً حجّية مفهوم الوصف إلّا أنّه بمعنى أنّه يستفاد عدم ثبوت الحكم لطبيعي الموصوف، فيجوز أن يكون التبيّن ملغياً في بعض أفراد الخبر، وهو خبر العدل المتعدّد يعني البيّنة، فلا يستفاد حجّية خبر العادل منها.

الثاني: ما استدلّ به الشيخ الأنصاري ﷺ وتقريره: أنّ في الخبر المذكور في الآية جهتين، أحدهما ذاتيّة وهي كونه خبر واحد، والأُخرى عرضيّة وهي كون المخبر فاسقاً. لو كان التبيّن من جهة كونه خبراً واحداً لا من جهة كون المخبر فاسقاً للزم أن يتعرّض للجهة الذاتيّة في الآية، فترك التعرّض للجهة الذاتيّة والتعرّض للجهة العرضيّة ممّا يكشف عن أنّ جهة التبيّن ووجوبه من جهة كون المخبر فاسقاً، فإنّ قولك مثلاً «اغسل هذا الدم لملاقاته النجس» قبيح لترك التعليل بالذاتي إلى العرضي. فإذا انتفت هذه الجهة وكان المخبر عادلاً وجب القبول لانتفاء جهة التبيّن[١].

وقد أشكل بعض المحقّقين[٢] على الشيخ الأنصاري بإشكالين:

أحدهما: أنّ الخبر قد يكون خبر واحد وقد يكون متواتراً، فكون الخبر خبر واحد أيضاً أمر عرضي فلا يقال: إنّ ترك ذكر الذاتي إلى ذكر العرضي ممّا يكشف عن أنّ جهة التبيّن لأمر العرضي.

والجواب: أنّ الكلام إنّما هو في الخبر الّذي لا يفيد العلم، إذ لا معنى لوجوب التبيّن فيما أفاد العلم وإنْ كان المخبر فاسقاً بل كافراً، إذ المتّبع حينئذ العلم الّذي لا يفرّق بين أسبابه، والمتواتر ممّا يفيد العلم بخلاف خبر الواحد، فإنّه بذاته لا يفيد

---

(١) انظر نهاية الوصول للعلّامة: ٢٩٤ (مخطوط)، والفرائد ١: ٢٥٤.

(٢) لم نقف عليه.

العلم إذ أنّه محتمل للصدق والكذب، فالمتواتر خارج عن محلّ الكلام فيبقى الخبر الّذي لا يفيد العلم وهو الخبر الواحد. وكونه خبر واحد بمعنى كونه محتملاً للصدق والكذب ذاتي للخبر الّذي لا يفيد العلم، إذ ليس المراد من الذاتي في المقام: الذاتي بمعنى الجنس والفصل بل الذاتي في باب البرهان، وهو ما يكون تصوّره كافياً في حمل المحمول عليه، نظير ثبوت الإمكان للإنسان فإنّه ذاتي وإن لم يكن ذاتيّاً بمعنى أنّه داخل في الذات، فافهم.

الثاني: أنّ الخبر الواحد وإن سلّمنا كونه وصفاً ذاتيّاً لكنّا لا نحتمل في الجهة الذاتيّة ـ وهي الجهة الخبريّة ـ وجوب التبيّن وإنّما جهة التبيّن هو مخبر الخبر، فيحتمل أن تكون جهة التبيّن كون المخبر به فاسقاً، وأن تكون جهة التبيّن كون المخبر به الأعمّ من الفاسق والعادل، وكلتا الجهتين عرضيّة. فالموضوع للتبيّن ليس ماهيّة الخبر، بل الخبر بلحاظ راويه وهو الخبر الّذي يكون راويه فاسقاً عند من يقول بحجّية خبر الواحد العادل، والخبر الواحد بكلا إضافتيه ـ يعني سواء كان المخبر عادلاً أو فاسقاً ـ على رأي من لا يقول بحجّية خبر الواحد مطلقاً. وحينئذ فإنّ الجهة الذاتيّة المزعومة في المقام لا يمكن أن تكون علّة لوجوب التبيّن، لعدم القول بوجوب التبيّن في الخبر لذاته.

والجواب: أنّ ماهيّة الخبر لا تتحقّق إلّا بإخبار مخبر، فإخبار المخبر مأخوذ في مفهومه وذاتي له. وحينئذ فخصوصيّة الفاسق هي العرضيّة، وأمّا كلّي المخبر فهي جهة ذاتيّة. وحينئذ فترك تعليق وجوب التبيّن بالجهة الذاتيّة وتعليقه بالجهة العرضيّة دليل دوران الحكم مدارها.

بقي في المقام أنّه لو كان الموضوع لوجوب التبيّن خبر الفاسق لانتفى بانتفائه وإن لم يكن المخبر عادلاً، كخبر الصبيّ والمجنون ومن بلغ ولم يذنب ولم يحصل له ملكة العدالة.

والجواب : أنّ ما ذكرتموه وارد حتّى إذا قلنا بمفهوم الشرط ، إذ معنى الآية حينئذ : إن كان الجائي فاسقاً فتبيّن ، ففهومه : إن لم يكن الجائي فاسقاً فلا تتبيّن ، فهو شامل لما إذا كان المخبر لا فاسقاً ولا عادلاً بناءً على القول بثبوت الواسطة . والجواب في الجميع أنّ هذه الآية توجب التبيّن حيث يكون المخبر فاسقاً ، فإذا انتفى كون المخبر فاسقاً انتفى وجوب التبيّن ، إلّا أنّ عندنا أخبار دلّت على لزوم العدالة أو الوثاقة فتكون مقيّدة للمفهوم حينئذ ، على أنّ منطوق ذيل الآية يكفي في خروج ما لا وثوق به من الأخبار المذكورة لأنّه به تتحقّق إصابة قوم بجهالة .

فقد ظهر أنّ استدلال الشيخ سالم عن هذه الإيرادات المذكورة ، لكن يبقى شيء هو أنّ ما ذكره الشيخ لا يخرج عن كونه استدلالاً بمفهوم الوصف ، وأنّ استدلاله أحد طرق الاستدلال بمفهوم الوصف من أنّه لو لم يكن في الوصف مدخليّة في الحكم لعرى تعليقه عليه عن الفائدة . ومن الممكن أن تكون الفائدة في المقام التنبيه على فسق الوليد ، وحينئذ فالوصف لا مفهوم له . وفرق واضح بين ذكر العلّة فيلزم أن تكون بأمر ذاتي عند اجتماعه بالأمر العرضي ، وبين ذكر الموضوع ، فإنّ إثبات الحكم لموضوع لا يستلزم النفي عمّا عداه ، فافهم .

الثالث : مفهوم الشرط وتقريبه : أنّ الحكم ـ وهو وجوب التبيّن ـ قيّد بكون المخبر فاسقاً فينتفي عند إخبار العادل بالخبر .

وقد أُورد على دلالة هذه الآية تارة من ناحية المقتضي ، وأُخرى من ناحية المانع .

أمّا من جهة المقتضي فقد أُورد عليه بأنّ الشرط في المقام من الشروط الّتي سيقت لتحقّق الموضوع نظير « إن رزقت ولداً فاختنه » فإنّ لم يأت الفاسق بالنبأ فلا نبأ حتّى يجب تبيّنه أو لا يجب ، كما أنّه لو لم يرزق ولداً فلا موضوع حتّى يختنه .

وقد أجاب الآخوند ﷺ بأنّ الموضوع في المقام هو النبأ والشرط هو مجيء الفاسق به ، وليس الموضوع مجيء الفاسق بالنبأ حتّى يكون محقّقاً للموضوع .

وتحقيق ما أفاده الآخوند ﷺ موقوف على ذكر أُمور ثلاثة*:

الأوّل: معيار كون الشرط قيداً للموضوع أو لا، ومعياره أنّ الحكم إن قيّد بقيد فانتفاء ذلك القيد يوجب انتفاء ذلك الحكم وإلّا لم يكن الحكم مقيّداً. وأمّا الموضوع إن قيّد بشيء أو المتعلّق إن قيّد بشيء فلا يلزم من انتفاء ذلك الموضوع المقيّد انتفاء سنخ ذلك الحكم أصلاً، فإنّ ثبوت الإكرام لموضوع لا يلزم منه نفيه عن غيره أصلاً.

الثاني: أنّ قيد الحكم إن كان قيداً مولويّاً ينتفي الحكم بانتفائه ويدلّ على المفهوم، وإن كان قيداً عقليّاً فلا يدلّ على المفهوم، ومن هنا لم يكن مثل قولك: «إن رزقت ولداً فاختنه» دالّاً على المفهوم أصلاً بخلاف قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه».

الثالث: أنّ القيد إن كان مركّباً من شيئين أحدهما قيد مولوي والآخر عقلي محقّق للموضوع مثل قولك: «إن ركب الأمير وكان ركوبه للزيارة فخذ ركابه» فهنا انتفاء قيد الحكم ـ أعني به القيد المولوي ـ يوجب ثبوت المفهوم، فيكون مفهوم المثال: إن ركب ولم يكن ركوبه للزيارة فلا تأخذ ركابه.

إذا عرفت هذه الأُمور الثلاثة فاعلم أنّ الآية من هذا القبيل، فإنّ قيد الحكم بوجوب التبيّن: النبأ وكون الجائي به فاسقاً، والأوّل وهو النبأ محقّق لموضوع التبيّن لكن كون الجائي به فاسقاً قيد مولوي للحكم فينتفي الحكم بانتفائه ويدلّ على المفهوم، فيكون معنى الآية: إن لم يكن الجائي بالنبأ فاسقاً فلا يجب التبيّن، وحينئذ فدلالته على المفهوم واضحة.

(*) وتحقيق المقام: أنّ الشرط الّذي علّق عليه الحكم في الجملة الشرطيّة إن كان عقليّاً بحيث يستحيل تحقّق ذلك الحكم بدونه فلا يدلّ على المفهوم حينئذ، لأنّ الحكم حينئذ غير قابل للثبوت على تقدير نفيه، وثبوته لغير هذا الموضوع بدليل آخر أجنبيّ عن مفادها. وإن كان قيداً شرعيّاً مولويّاً فنفيه يدلّ على نفي الحكم بمقتضى التعليق في الجملة الشرطيّة. وإن علّق الحكم على أُمور بعضها شرعي وبعضها عقلي فانتفاء العقلي ينفيه من باب السالبة بانتفاء الموضوع وانتفاء الشرعي من باب إفادة المفهوم. (من إضافات بعض الدورات اللاحقة).

(ولكن المذكور في الآية أُمور ثلاثة: الجائي والنبأ والفاسق، فإن كان الموضوع هو الجائي بالنبأ، فيكون مفاد الآية: الجائي بالنبأ إن كان فاسقاً فتبيّنوا وكانت الآية دالّة على المفهوم. وإن كان الموضوع هو النبأ، فيكون مفادها حينئذ: النبأ إن كان الجائي به فاسقاً فتبيّنوا، فتدلّ على المفهوم أيضاً. وإن كان الموضوع هو الفاسق، فيكون مفادها: الفاسق إن جاء بنبأ فتبيّنوا فلا يكون للآية مفهوم لأنّ عدم التبيّن حينئذ لعدم مجيء الفاسق بنبأ حتّى يتبيّن، إذ المفهوم حينئذ: الفاسق إن لم يجئ بالنبأ لا تتبيّنوا. والظاهر من الآية هو الأخير وإنّ مساقها مساق قولك: «إن أعطاك زيد درهماً فتصدّق به» وحينئذ فلا دلالة لها على المفهوم. ومن الغريب دعوى الآخوند ﷺ[1] دلالتها على المفهوم وإن كانت مسوقة لتحقّق الموضوع بدعوى أنّ تعليق الحكم على الفاسق يقتضي ذلك، إذ هو عين الاستدلال بمفهوم الوصف)[2].

وربّما يتوهّم ـ كما توهّم ـ أنّ الموضوع في المقام إمّا أن يكون خصوص نبأ الفاسق وإمّا أن يكون كلّي النبأ، فإنّ كان خصوص نبأ الفاسق فوجوب التبيّن في هذه الحصّة الخاصّة لا يمنع من وجوب التبيّن في غيرها أيضاً، إذ لا مفهوم لها حينئذ إلّا على القول بحجّية مفهوم الوصف، ضرورة كون الموضوع حينئذ نبأ الفاسق، ومن المعلوم أنّها ـ أي الشرطيّة ـ حينئذ تكون مسوقة لتحقّق الموضوع. وإن كان الموضوع كلّي النبأ وشرط التبيّن فيه مجيء الفاسق بنبأ ما، فحينئذ لو جاء الفاسق بنبأ واحد يلزم التبيّن في كلّ نبأ حتّى نفس هذا النبأ إذا جاء به العادل، لتحقّق شرط التبيّن لكلّي النبأ وهو مجيء الفاسق بنبأ ما.

والجواب: أنّ كون الموضوع لوجوب التبيّن هو كلّي النبأ لا يلزم منه ما ذكرتم من وجوب التبيّن لكلّ نبأ إذا جاء الفاسق بنبأ ما، نظير قوله ﷺ: «إذا كان الماء قدر

---

(١) الكفاية: ٣٤٠.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

كرّ لا ينجّسه شيء»[١] فإنّ الموضوع إن كان الماء الّذي هو كرّ فلا دلالة له على المفهوم، وإن كان كلّي الماء لزم أن يكون بلوغ ماء ما كرّاً مانعاً عن انفعال جميع مياه الدنيا بملاقاة جميع أنواع النجاسات، والحال أنّ الاستدلال بمفهوم هذا الخبر قد ذكره جميع الفقهاء أو جلّهم.

والحلّ في الجميع أنّ الحكم قد يكون له متعلّق بلا أن يكون لمتعلّقه متعلّق مثل قولك «لا تكذب» فإنّ النهي هنا قد تعلّق بالكذب، وقد يكون لمتعلّق الحكم متعلّق أيضاً ويعبّر عنه بالموضوع للحكم مثل «لا تشرب الخمر» فإنّ الحكم ـ وهو الحرمة ـ قد تعلّق بالشرب والشرب متعلّق بالخمر فالشرب يسمّى متعلّق الحكم والخمر يسمّى موضوع الحكم. إذا عرفت هذا فاعلم أن تقيّد الحكم يوجب تقيّد موضوع الحكم واقعاً، مثلاً إنّ قولنا «إن جاءك زيد فأكرمه» موجب لتقيّد زيد الّذي هو موضوع وجوب الإكرام بالجائي، إذ لا معنى لقولك: يجب على تقدير مجيء زيد إكرام زيد مطلقاً سواء جاء أو لم يجئ، وحينئذ فالنبأ في الآية وإن كان كلّياً إلّا أنّه لمّا صار واقعاً موضوعاً للحكم بوجوب التبيّن وكان الحكم بوجوب التبيّن مقيّداً بمجيء الفاسق بالنبأ يتقيّد النبأ واقعاً لا بلسان الآية فإنّه مطلق كلّي، فافهم.

ومن جميع ما ذكرنا ـ في إيراد عدم دلالة الآية على المفهوم وجوابه ـ ظهر ما في كلام صاحب الكفاية ﷺ[٢] حيث زعم دلالتها على المفهوم حتّى لو كان الشرط محقّقاً للموضوع، بدعوى أنّ للوصف في المقام مفهوماً وإن لم نقل بحجّية مفهوم الوصف كلّية لعدم استفادة الانحصار للعلّة، إلّا أنّ في المقام علّة التبيّن منحصرة في كون الجائي فاسقاً فتنتفي بانتفائه.

---

(١) الوسائل ١ : ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٥ و ٦.

(٢) انظر الكفاية : ٣٤٠.

ووجه ضعف كلامه أنّ استفادة انحصار العلّة في المقام ممّا لا منشأ له أصلاً، وحينئذ فيبقى كون ثبوت الحكم لموضوع لا يستلزم نفيه عن غيره محكّماً أصلاً، فتأمّل.

وأمّا الإيراد على الآية من حيث المانع فهو الإيراد الثاني ممّا أورده الشيخ الأنصاري على آية النبأ[1] بتوضيح منّا هو: أنّ الشرط في المقام لا مفهوم له وإن كان قيداً للحكم ولم يكن محقّقاً للموضوع، بدعوى أنّ عموم العلّة في الآية مانع عن انعقاد مفهوم لها، لكون ظهور العلّة في العموم أقوى من ظهور الشرط في المفهوم ولا أقلّ من تساويهما، فيكون المقام من قبيل المحتفّ بما يصلح للقرينيّة فلا يكون ذا ظهور في المفهوم.

وتقريبه: أنّ العلّة في المقام وهي ﴿**أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾ عامّة حتّى لخبر العادل، إذ احتمال اشتباهه موجود وهو مؤدّ إلى الإصابة بجهالة، والعبرة بعموم التعليل، وحيث شمل عموم التعليل خبر العادل فلا مفهوم لها بحكم التعليل، والتعليل وإن كان إصابة القوم بجهالة إلّا أنّه من حيث مورده، وإلّا فليس دائماً إخبار الفاسق يكون مستتبعاً لذلك على تقدير كذبه، إذ قد يكذب في دعوى دخول وقت الصلاة فهل في التعويل على إخباره إصابة قوم بجهالة؟ كلّا، بل المراد من إصابة القوم بجهالة الوقوع في المفسدة الّتي كانت في مورد إخبار الوليد.

والجواب: أنّ ما ذكرتموه غير تامّ إذا كان المراد منها السفاهة كما هو الظاهر بقرينة عدم قبول هذا اللسان للتخصيص مع الالتزام بقول البيّنة وقول ذي اليد وغيرها، مع أنّ احتمال الإصابة بجهالة بمعنى الوقوع في المفسدة متحقّق فيها فيلزم تخصيصها بها مع أنّ اللسان غير قابل للتخصيص كما ذكرنا، فلابدّ أن يكون المراد

---

(١) انظر الفرائد ١: ٢٥٩.

من الجهالة السفاهة، وحينئذ فالإصابة بالسفاهة بمعنى: لئلّا تعملوا عملاً يعدّه العقلاء سفهيّاً، وحينئذ فمن المعلوم أنّ ترتيب آثار إخبار العادل لا يعدّه العقلاء سفهيّاً أصلاً بخلاف ترتيبها على إخبار الفاسق فإنّه عند العقلاء من الأعمال السفهيّة.

نعم يبقى في المقام شيء وهو أنّ أخذ السفاهة بهذا المعنى في الآية تستدعي أن يكون أصحاب النبيّ ﷺ كلّهم أخذوا بالسفاهة.

والجواب: أنّ هذا إنّما يلزم على تقدير علمهم بفسق الوليد، ومن الممكن أن يكون الوليد يضمر فسقه كأكثر من أسلم من الصحابة في ذلك الوقت، فلا يكون ترتيب الآثار من أصحاب النبيّ بمجرّد إخباره سفهيّاً وتكون الآية لبيان أنّ المخبر بهذا الخبر فاسق، فهي لبيان الموضوع وما يترتّب عليه من إصابة القوم بالسفاهة، فافهم.

وأمّا إذا كان المراد من السفاهة عدم العلم، فإن قلنا بأنّ عموم التعليل حكم إرشادي ـ كما استظهرنا ذلك أخيراً من تحريم اتّباع غير العلم في الآيات الكريمة وإنّه إرشاد إلى ما يلزم مقام العبوديّة من لزوم تحصيل المؤمّن القطعي ـ فلا إشكال حينئذ، لأنّ الحكم الإرشادي ليس فيه تعرّض إلى بيان محلّه، فلا يصلح حينئذ قرينة لرفع الظهور المنعقد.

وإن قلنا بأنّه حكم مولوي فهو قضيّة حقيقيّة لا تعرّض فيها لتحقّق موضوعها وعدمه، بل هي كسائر القضايا الحقيقيّة حكم على تقدير تحقّق الموضوع، فإذا فرض انعقاد ظهور صدر الآية في المفهوم خرج خبر العادل عن كونه إصابة بغير علم وصار إصابة بعلم بمقتضى مفهوم الآية، وهذا هو مراد الميرزا النائيني ﷺ من جوابه الثاني في المقام[1].

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ١٧٢.

وقد ذكر الميرزا النائيني ﷺ جوابين أيضاً على تقدير أن يكون المراد من الجهالة في الآية عدم العلم، أحدهما ذكره في باب تعارض المفهوم مع العموم كليّاً[١].

وملخّصه: أنّ ظهور القضيّة الشرطيّة في المفهوم موقوف على أمرين:

أحدهما: تعليق الحكم في إحدى القضيّتين على القضيّة الثانية.

والثاني: كون الشرط منحصراً.

فالأوّل: وهو كون التعليق للحكم هو معنى أدوات الشرط وضعاً، فإنّ أدوات الشرط بحسب وضعها موضوعة لتعليق جملة على جملة أُخرى، فاستعمالها في غير ذلك بأن تكون قيداً للموضوع أو المتعلّق استعمال في غير ما وضعت له ولعلّه يكون غلطاً لو خلّي عن المناسبة.

والثاني: وهو كون الشرط منحصراً في التعليق فموقوف على مقدّمات الحكمة، فإنّ إطلاق كلام الحكيم مع كونه في مقام البيان وعدم ذكر عدل آخر لهذا الشرط كاشف عن كون الشرط منحصراً. واستفادة العموم من القضيّة إمّا من لفظة «كلّ» ولا دلالة لها على العموم، لأنّها بحسب وضعها لعموم ما يراد من مدخولها، وكون المراد من مدخولها العموم أوّل الكلام. وإمّا من عموم المدخول، ومعلوم أنّ عموم المدخول إنّما هو بمقدّمات الحكمة.

إذا عرفت هذا، فإذا تعارض العموم مع المفهوم فلابدّ من تقديم المفهوم على العموم، وذلك لأنّ العموم إمّا أن يرفع المدلول الوضعي لأداة الشرط، وهو غير معقول، لأنّ العموم إنّما استفيد بمقدّمات الحكمة والإطلاق، فلا يرفع اليد عن الظهور الوضعي لأجله، لإمكان أن يصير بياناً فلا تتمّ مقدّمات الحكمة.

وإمّا أن يرفع انحصار الشرط في المذكور، وهو أيضاً ممنوع، لأنّ العموم إنّما يدلّ على سريان الحكم إلى كلّ فرد من أفراد المدخول ولا ربط له بانحصار الشرط المذكور في جملة أُخرى وعدمه، وحينئذ فظهور الجملة في المفهوم لا يعارضه العموم.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ٣٨٤ ـ ٣٨٨.

الثاني من الجوابين وقد ذكره في هذا المورد بخصوصه وهو مفهوم آية النبأ[١] وتوضيحه: أنّ العموم موقوف على عدم المفهوم فكيف يعقل أن يكون عدم المفهوم مستنداً إلى العموم المعلول له وهل يكون المعلول مانعاً عن علّته؟ وهذا من خصوصيّات المورد ممّا يكون المفهوم حاكماً على العلّة ومخرجاً لنفسه عن أفرادها تعبّداً. وبالجملة أنّ عموم التعليل في الآية الشريفة لا يصلح أن يكون قرينة على عدم المفهوم؛ وذلك لأنّ العموم إنّما يدلّ على أنّ إصابة القوم بغير علم يوجب الندم، وحينئذ فهذا الحكم قد أُخذ بنحو القضيّة الحقيقيّة وهو لا يتكفّل لوجود الموضوع وعدمه، فلا يصلح لبيان أنّ خبر العدل من جملة أفراد التعليل. فإذا فرض أنّ الآية بنفسه دالّة على المفهوم لولا معارضة العموم فيكون خبر العادل حاكماً على العموم ورافعاً لموضوع عدم العلم، ومعارضة العموم أيضاً مفقودة في المقام، لأنّ العلّة لا يعقل أن تكون محقّقة للموضوع الّتي تبيّن حكمه.

وبعبارة أُخرى لا معارضة بين المفهوم في المقام وعموم التعليل، لأنّ المفهوم بناءً على حجّيته يكون حاكماً على العلّة ومخرجاً لنفسه عن كونه عدم علم بل يكون علماً، ولا يعارضه عموم التعليل بل لا يصلح لمعارضته، لأنّ هذا العموم يستحيل أن يحقّق له موضوعاً بنفس هذا الجعل فيستحيل ان يكون مانعاً عن ظهورها في المفهوم.

وبهذا ظهر أنّ إيراد بعض المحقّقين بأنّ ثبوت المفهوم موقوف على عدم العموم فعدم العموم لو توقّف على حجّية المفهوم لزم الدور[٢] في غير محلّه، فإنّ ثبوت المفهوم ليس موقوفاً على عدم العموم كلّية بل على عدم عموم يكون مزاحماً، وليس ثبوت العموم في المقام مزاحماً، لما ذكرنا من عدم إمكان شموله لإخبار العادل، فافهم.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٣: ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) نهاية الدراية ٣: ٢١٢.

وهذا الجواب الأخير متين جدّاً، وأمّا الجواب الأوّل ففيه أوّلاً: أنّ عموم العامّ ليس مفتقراً إلى إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول، بل أنّ العموم مستند إلى أمر وضعي وهو «كلّ» فإنّها بنفسها تبيّن أنّ مدخولها مراد على سعته وشموله، فإنّ قوله: «أكرم كلّ رجل» مثلاً بمثابة أن يقول: أُريد إكرام كلّ رجل سواء كان عالماً أم جاهلاً فقيهاً أم نحويّاً عدلاً أم فاسقاً، إلى غير ذلك من العبارات، وذلك كلّه مستفاد من لفظة «كلّ» بوضعها. وحينئذ فقد ظهر أنّ عموم العامّ بالوضع واستفادة المفهوم إنّما هي بمقدّمات الحكمة ليستفاد انحصار الشرط في المذكور، ومن جملة مقدّمات الحكمة عدم البيان، والعموم يصلح أن يكون بياناً، فلا يحرز حينئذ عدم البيان مع وجود العموم كما هو المفروض.

وثانياً: أنّه على تقدير كون العموم مستنداً إلى أمر وضعي وأمر بمقدّمات الحكمة فالمفهوم أيضاً كذلك، فأيّ موجب يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر مع تساويهما.

وثالثاً: أنّه وإن كان عموم التعليل لا يثبت عدلاً للشرط بعنوان أنّه عدل إلّا أنّه بالملازمة يكشف عن وجود شرط ثانٍ، مثلاً في قولنا: «إن كان هذا رمّاناً فلا تأكله لأنّ كلّ حامض مضعف» يقتضي أنّه إن كان هذا رمّاناً أو كان شيئاً آخر حامضاً غير الرمّان فلا تأكله، فلا يدلّ على المفهوم لعدم الانحصار، فافهم.

الثالث ممّا أورد على آية النبأ: ما ذكره بعضهم، وتقريره: هو أنّ التبيّن إمّا أن يراد به في منطوق الآية العلم، وحينئذ فلا يكون الأمر مولويّاً لأنّ اتّباع العلم حكم عقلي، فلو أمر به الشارع لا يكون أمره إلّا أمراً إرشاديّاً، وإذا كان الأمر إرشاديّاً فلا حكم في منطوق الآية حتّى يحكم بنفيه في مفهومها.

وإن كان المراد من التبيّن الوثوق فهو يقتضي حجّية خبر الواحد الفاسق إذا أفاد الوثوق بأن عمل به المشهور مثلاً، وعدم حجّية خبر العادل إذا لم يفد الوثوق بأن أعرض عنه المشهور، مع أنّ هذا القول إحداث قول ثالث لم يقل به أحد من العلماء لأدائه إلى المناقضة في الآية بين المنطوق والمفهوم، ولأنّهم بين من يعتبر العدالة

فلا يترك خبر العدل كيف كان وبين من يعتبر الوثاقة فلا يترك الموثّق كيف كان، فلابدّ أن يكون المراد به الأوّل، وحينئذ فلا مفهوم[١].

والجواب أوّلاً: أنّ الظاهر أنّ ما زعمه قولاً لم يقل أحد به، هو القول المعروف عندهم، لأنّ خبر الفاسق إذا أفاد الوثوق فدليل حجّيته حينئذ منطوق الآية، إذ هو ممّا تبيّن.

---

(١) نهاية الأفكار ٣: ١٠٨. وكتب المقرّر في ورقة ملحوقة بياناً آخر للإشكال الثالث وجوابه. ونصّه ما يلي:

ثمّ إنّه قد يقال بأنّ التبين الوارد في الآية المباركة إمّا أن يراد به خصوص العلم كما هو المناسب للتعليل المذكور في ذيلها، وحينئذ فلا دلالة لها على حجية خبر العادل لعدم كونه محصلاً للعلم بالواقع، وإما أن يراد به الوثوق فيلزم حينئذ حجية خبر الفاسق إذا أفاد الوثوق حتّى في الموضوعات الخارجية التي هي مورد الآية وهي ارتداد بني المصطلق، وحيث إنّ الثاني غير ممكن للزوم عدم انطباقها على موردها فيتعين الأول.

والجواب أنّ المراد بالتبين معناه اللغوي وهو الظهور وهو غير متحقق في إخبار الفاسق فلذا ألزم الشارع بتحصيله وموجود في خبر العادل ولذا لم يجب التبين في خبره من حيث الخطأ والنسيان والغفلة لأصالة عدمها.

ثمّ إنّ الأمر بالتبين ليس أمراً نفسياً حتّى يكون تاركه معاقباً لتركه واجباً من الواجبات النفسية، وليس أمراً شرطياً وإن اخترناه في الدورة السابقة لأنّه لو لم يتبين لا يخرج العمل بخبر الفاسق عن كونه عملاً بخبر الفاسق، بل المراد بالأمر الإرشاد إلى عدم الحجية لخبر الفاسق فيصير المفهوم حينئذ إعطاء الحجية لخبر الواحد العادل إذ كما أن الأمر بالتبين إرشاد إلى عدم الحجية كذلك عدم وجوب التبين في إخبار العادل إرشاد إلى لزوم ترتيب الآثار عليه، وهذا المفاد وهو الإرشاد إلى الحجية وعدمها هو الظاهر من المتفاهمات العرفية فإنّ قولك إذا أخبرك فلان بخبر فتفحص عنه ظاهر في أن خبره لا يعتمد عليه، كما أن قولك إذا أخبرك فلان بخبر فلا تتفحص عن صحته ظاهر في أنّ خبره صحيح.

وثانياً: أنّه يمكن أن يكون مفاد الآية هو ما ذكر من حجّية خبر العادل مطلقاً أو الخبر الموثّق مطلقاً، وعدم التزام العلماء به لوجود المقيّد الّذي به خرج العلماء عن إطلاقها.

وثالثاً: أنّ اتّباع العلم وإن كان حكماً عقليّاً إلّا أنّ تحصيله ليس كذلك، وفي المقام الأمر بالتحصيل لا بالاتّباع إذ «فتبيّنوا» أمر بالتبيّن وهو تحصيل العلم.

الرابع ممّا أُورد على آية النبأ: ما ذكره الشيخ الأنصاري بأنّ مورد الآية وهو الإخبار بردّة جماعة، الواحد العادل لا يثبتها فضلاً عن الفاسق، فالقول بالمفهوم يوجب تخصيص مورد الآية وهو قبيح مستهجن[١]. وقد أجاب عنه بأنّ المراد من الفاسق ليس الفرد الواحد بل المراد جنس الفاسق، وحينئذ فالمفهوم يكون إخبار جنس العادل سواء كان واحداً أم أكثر. نعم يبقى الإشكال في إطلاق المفهوم وشموله للواحد مع أنّ المورد يأباه، والجواب أنّ ما دلّ على أنّ الموضوعات أو خصوص الارتداد لابدّ فيها من البيّنة يقيّده.

وقد أشكل المورد للإيراد المتقدّم على الشيخ بنفس ذلك الإيراد[٢].

وملخّصه: أنّه إن اريد من التبيّن العلم فاتّباع العلم أمر عقلي لا شرعي، فلا يكون الأمر مولويّاً في المنطوق حتّى ينتفي وجوب التبيّن في المفهوم، وهو خبر العدل.

وإن اريد من التبيّن الوثاقة فهو مستلزم لقبول قول الثقة في مورد الآية وهو الإخبار بالارتداد، ولا قائل به بخصوصه وإن قال بعضهم بحجّية خبر العادل في الموضوعات إلّا أنّه في خصوص الارتداد لابدّ من البيّنة كموارد الخصومات.

والجواب ظاهر ممّا مرّ من أنّ المراد من التبيّن لو كان تحصيل العلم فلا يكون إرشاديّاً لأنّه ليس أمراً باتّباع العلم بل بتحصيله، وأيضاً التبيّن هو أمر باستظهار

---

(١) الفرائد ١: ٢٧١.

(٢) انظر نهاية الأفكار ٣: ١١٧.

الحال فإنّ التبيّن لم ينقل عن معناه اللغوي الّذي هو بمعنى الظهور ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[1] أي حتّى يظهر. وحينئذ فالمراد من التبيّن الظهور، ومن ثمّ استفيد حجّية خبر العادل من مفهومه فإنّه باعتبار كونه بنفسه ظاهراً وواضحاً، ولا معنى لطلب ظهور الظاهر ووضوح الواضح. فإذا علم أنّ المراد من التبيّن هو الظهور فإذا أردت أن تعرف الظهور فالمرجع إلى الشارع، فمثلاً الشارع نزّل البيّنة منزلة الظهور فجعلها فرداً من أفراد الظهور في جملة من الموارد، وكذلك خبر العادل في الأحكام، وأمّا في الموضوعات وخصوصاً الارتداد فلم يجعل قول العادل الواحد ظهوراً، بل قيّد كونه ظهوراً بانضمام شخص آخر عادل إليه، وحينئذ فلا يلزم إلّا تقييد المورد وهو غير ضائر، فافهم.

الخامس ممّا أُورد على آية النبأ: أنّ السيّد المرتضى من جملة العدول وقد نقل الإجماع على عدم حجّية الخبر الواحد[2] فبموجب حجّية خبر الواحد يلزم عدم حجّية خبر الواحد، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

والجواب أوّلاً: أنّ السيّد المرتضى نقل الإجماع على عدم الحجّية وقد ذكرنا في موارد عديدة أنّ خبر الواحد إنّما يكون حجّة حيث يكون المخبر به أمراً حسيّاً، ومن المعلوم أنّ المخبر به في المقام أمر حدسي فإنّ السيّد ينقل الإجماع ولا ينقل خبراً حسيّاً سمعه من المعصوم عليه السلام.

وثانياً: أنّ خبر السيّد رحمه الله معارض بنقل الشيخ الإجماع على حجّية الخبر الواحد[3] ويأتي أنّ الخبرين المتعارضين لا تشملهما أدلّة الحجّية.

---

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) انظر رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤ و٣: ٣٠٩.

(٣) العدّة ١: ١٢٦.

وثالثاً: أنّ خبر السيّد في خصوص المقام ليس بحجّة، لأنّ قبول قوله يستدعي عدم قبول قوله لو شمله، وما يلزم من وجوده عدمه محال، لأنّ قوله بعدم الحجّية لو قبل لما كان قوله مقبولاً لأنّه من أفراده.

وقد أُورد على هذا الإيراد الثالث إيراد ملخّصه: أنّ قول السيّد بعدم الحجّية لخبر الواحد لا يستلزم عدم حجّية قوله[1] لاستحالة شمول خبره لقوله، لأنّ الحكم يلزم تأخّره عن موضوعه، فإذا فرض أنّه يحكي الحكم فيلزم أن يكون الحكم ـ وهو المحكيّ ـ متقدّماً فيلزم أيضاً تقدّم موضوعه، فإذا فرض أنّه بالحكاية يصير له فرد من أفراد الموضوع فلا يعقل أن يكون الحكم المتقدّم شاملاً للموضوع المتأخّر لاستدعائه تأخّر الحكم عنه، والمفروض أنّ الحكم محكيّ به فيكون نفس الحكم متقدّماً فلا يعقل تأخّره.

والجواب: أنّ الحكم له مرتبتان:

إحداهما: مرتبة الجعل والإنشاء، وهذا الجعل لا يتوقّف على وجود الموضوع، لأنّ جعله إنّما يكون بنحو القضيّة الحقيقيّة، وهي لا يتوقّف على وجود الموضوع، بل إنّما تجعل على تقدير وجود الموضوع. ومن ثمّ انحلّت القضيّة الحقيقيّة إلى شرطيّة وحمليّة فقولنا: «الخمر حرام» مثلاً ينحلّ إلى قولنا: إن وجد الخمر فهو حرام.

والثانية: مرتبة الفعليّة، وهذه المرتبة متوقّفة على وجود الموضوع، إذ مرتبة الفعليّة هي مرتبة قابليّة الحكم للبعث والزجر، ومعلوم أنّهما من آثار وجود المأمور به والمنهيّ عنه، وهما متوقّفان على وجود الموضوع.

إذا عرفت هذا فما أخبر به وحكاه خبر السيّد المرتضى ﷺ عدم الحجّية في مرتبة الجعل وهي لا تتوقّف على وجود الموضوع، وما هو متأخّر عن إخبار السيّد عدم الحجّية في مرتبة الفعليّة، فلا يلزم تأخّر المتقدّم إذ المتقدّم غير المتأخّر، بمعنى أنّ

---

(١) انظر نهاية الأفكار ٣: ١١٨.

المتقدّم على خبر السيّد ومحكيّ خبر السيّد عدم الحجّية في مرتبة الجعل وما هو متأخّر عن خبر السيّد عدم الحجّية الفعليّة فيكون شاملاً لقول السيّد، فتأمّل.

ثمّ إنّ هذا المورد على الإيراد الثالث دفع الشبهة المذكورة ـ من عدم حجّية المفهوم في آية النبأ لشموله لقول السيّد المرتضى فلو كان خبر الواحد حجّة لزم عدم حجّيته ـ بأنّ قول السيّد المرتضى ليس بحجّة في المقام، لأنّ عدم الحجّية إذا لم يمكن ثبوتها لقول السيّد ﷺ لكونها محكيّة به والمحكيّ متقدّم على الحاكي فالحجّية نقيض عدم الحجّية والنقيضان في رتبة واحدة وإلّا لم يكونا نقيضين، فعدم إمكان ثبوت عدم الحجّية يستلزم عدم إمكان ثبوت الحجّية لما بينهما من الاتّحاد في الرتبة.

والجواب عمّا ذكره واضح بعدما ذكرناه، فإنّ الحجّية وعدم الحجّية في مرتبة الجعل متضادّان، لا الحجّية في مرتبة الجعل مضادّة لعدم الحجّية في مرتبة الفعليّة وبالعكس، بمعنى أنّ عدم الحجّية في مرتبة الجعل ليس مضادّاً للحجّية في مرتبة الفعليّة حتّى يكونا في مرتبة واحدة، فإذا لم يكونا في رتبة واحدة لم يمتنع أن لا يثبت أحدهما وهو المحكيّ ويثبت الحجّية الفعليّة للحاكي لأنّه مصداق وموضوع لحجّية خبر العدل، والحكم إذا وجد موضوعه فقهراً يكون فعليّاً.

وثانياً: بأنّا لو سلّمنا أنّهما في رتبة واحدة فإنّا نمنع أنّ كلّما كانا في رتبة واحدة فلا يثبت أحدهما حيث لا يمكن ثبوت الآخر، نعم هو فيما كانا في رتبة واحدة بحسب الزمان مسلّم وأمّا أنّه في مطلق ما كان رتبته واحدة ولو لم تكن بحسب الزمان، فلا، وقد تقدّم الكلام في ذلك في مبحث الضدّ.

وأحسن ما ينقض به على كلام هذا القائل أنّ الإنسان لو أخبر كاذباً بحليّة الكذب فإمّا أن يكون إخباره هذا صدقاً أو كذباً، ولا إشكال في كونه كذباً، فإذا كان كذباً فإمّا أن يكون حراماً أو حلالاً، وبموجب قوله يلزم أن لا يكون حراماً لأنّه لا يعقل أن يتّصف بالحلّية لتأخّره عنها والحرمة في رتبتها، فيلزم أن لا يكون إخباره هذا حراماً، ولا يلتزم هذا القائل به، فافهم.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ عمدة الجواب عن إشكال أنّ القول بالمفهوم لآية النبأ يقتضي شمول خبر السيّد وهو يقتضي عدم حجّية خبر الواحد منحصر في الأجوبة الثلاثة الّتي ذكرناها:

١: من أنّ خبر السيّد حدسي، فلا يكون مشمولاً لحجّية الخبر المستفادة من مفهوم آية النبأ.

٢: وأنّ خبره معارض بخبر الشيخ الطوسي ﷺ على الحجّية، ودليل الحجّية لا يشمل المتعارضين.

٣: وأنّ شمول آية النبأ لقول السيّد يقتضي عدم حجّية قوله، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

وربّما يذكر هنا جواب رابع (بيان ذلك: أنّ خبر الواحد إنّما يجعل حجّيته في ظرف الشكّ فيه يعني في صدقه أو كذبه، فلو علم صدقه فلا معنى للتعبّد بصدقه، كما أنّه كذلك إذا علم كذبه. وحينئذ فإن عمّت الآية خبر السيّد وغيره فبمقتضى شمولها لخبر غير السيّد يقطع بعدم حجّية خبر السيّد للعلم بعدم مطابقة مؤدّاه للواقع، وإن اختصّت بجعل الحجّية لخصوص خبر السيّد فيلزم التخصيص، وإذا دار الأمر بين التخصّص والتخصيص كان التخصّص مقدّماً[1] محافظة على أصالة العموم.

والجواب: أنّ ذلك متين في صورة المعارضة، ولا معارضة في المقام بين خبر السيّد والأخبار الواردة في فروع الفقه، لعدم اتّحاد الموضوع. نعم دليل الحجّية لا يشمل خبر السيّد وبقيّة الأخبار معاً، وحينئذ فلو شملت خبر السيّد لكان قبول بقيّة الأخبار الواردة في الفقه ممكناً بالتخصيص لخبر السيّد)[2].

---

(١) انظر نهاية الأفكار ٣: ١١٩.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وملخّصه: أنّه إذا شمل المفهوم خبر السيّد فيكون خبر السيّد حجّة فقط دون بقيّة أخبار الآحاد، لأنّه ـ أي لأنّ خبر السيّد ـ يخبر عن عدم حجّيته، وإذا دار الأمر بين أن يكون خبر السيّد وحده حجّة بآية النبأ وبين أن لا يكون خبر السيّد حجّة ويكون خبر غيره حجّة، لا إشكال في ترجيح الثاني لاستلزام الأوّل تخصيص الأكثر وهو مستهجن، ولاستلزامه جعل عدم الحجّية بلسان نقيضه وهو جعل الحجّية وهو قبيح أيضاً.

وربّما يتوهّم كما توهّمه بعض المحقّقين[1] عدم استلزامه تخصيص الأكثر بتقريب أنّ خبر السيّد إنّما يوجب عدم حجّية الأخبار المتأخّرة عن قوله، وأمّا الأخبار المتقدّمة على قوله فلا بل هي باقية تحت الحجّية.

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ خبر السيّد هو عدم حجّية أخبار الآحاد سواء كانت متقدّمة عليه أم كانت متأخّرة عنه فإنّه ناقل عدم الحجّية، وليس قوله جاعلاً لعدم الحجّية من حينه حتّى تبقى الأخبار المتقدّمة على الحجّية السابقة المنسوخة بموجب جعل عدم الحجّية من السيّد، ومن ثمّ كانت الأدلّة الدالّة على الحجّية دالّة عليها قبل زمانه وبعده، فافهم.

(وقد دفع بعض الأعاظم[2] أصل الإشكال الخامس باستحالة شمول المفهوم من آية النبأ لخبر السيّد ﷺ بتقريب أنّ جعل حجّية قول السيّد إنّما يصحّ في ظرف الشكّ في حجّية خبر العادل، إذ لا معنى لجعل الحجّية له في ظرف العلم، والآية لبيان الحكم الواقعي الّذي يكون ثابتاً للشيء بما هو هو لا بما هو مشكوك، إذ الشكّ في الشيء عنوان ثانوي له، وهو رتبة متأخّرة عن وجوده.

---

(١) لم نقف عليه.

(٢) انظر نهاية الأفكار ٣: ١١٩.

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال مبنيّ على ما هو المشهور عندهم من استحالة تقييد الحكم الواقعي بالعلم به أو الشكّ، وعليه بنى الميرزا النائيني ﷺ استحالة الإطلاق، لأنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق فبنى على إهمال الأحكام الواقعيّة. وقد ذكرنا في مبحث التوصّلي والتعبّدي أنّ الإهمال في الأحكام الواقعيّة محال، وأنّ استحالة التقييد قد تستدعي ضروريّة الإطلاق، فالحكم الواقعي المجعول كحجّية خبر العادل ثابت له على الإطلاق حتّى في ظرف الشكّ. نعم تقييده بخصوص الشكّ مستحيل لكنّ الإطلاق حينئذ يشمل صورة الشكّ قطعاً، وحينئذ فإخبار السيّد مشمول وإن كان في خصوص صورة الشكّ، فافهم)[1].

السادس ممّا أُورد على آية النبأ: أنّه على تقدير استفادة المفهوم في آية النبأ إنّما يكون حجّة على الأخبار الّتي ليس لها واسطة، وأمّا الأخبار مع الواسطة فلا[2].

وهذا الإيراد له جهتان:

الأُولى: أنّ الكليني إذا أخبر عن محمّد بن عيسى مثلاً فآية النبأ بما أنّها حكم لخبر الكليني فهو يثبت لنا إخبار الكليني بقول محمّد بن عيسى، إلّا أن إخبار محمّد بن عيسى بقول الإمام عليه السلام لا يمكن شمول آية النبأ له، لأنّ إخبار محمّد بن عيسى موضوع ثبت بآية النبأ فلا تكون آية النبأ حكماً له إذ الحكم لا يتقدّم على موضوعه، والمفروض أنّه متقدّم، إذ لولا تقدّمه لم يتحقّق إخبار محمّد بن عيسى. وبعبارة أُخرى لولا تقدّم آية النبأ لم يثبت أنّ الكليني سمع محمّد بن عيسى، فثبوت سماع الكليني لخبر محمّد بن عيسى موقوف على تقدّم آية النبأ، وبآية النبأ يتحقّق إخبار محمّد بن عيسى للكليني، فكيف يكون آية النبأ حكماً لإخبار محمّد بن عيسى بقول الإمام، والحكم لا يتقدّم على موضوعه، لأنّ نسبة الحكم إلى الموضوع

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) انظر الفرائد ١: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

كنسبة المعلول إلى العلّة، فلابدّ من تقدّم الموضوع لأنّه بمرتبة العلّة ومن تأخّر الحكم لأنّه بمرتبة المعلول، فإذا فرض أنّ الحكم متقدّم يستحيل تأخّره عن الموضوع المتأخّر عنه.

الجهة الثانية: أنّ الجعل الشرعي إنّما يثبت إذا كان المجعول حكماً أو موضوعاً ذا حكم مع قطع النظر عن دليل الجعل، وإخبار الكليني بقول محمّد بن عيسى ليس حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً ذا حكم شرعي مع قطع النظر عن دليل الجعل، نعم هو موضوع لوجوب التصديق إلّا أنّ وجوب التصديق من دليل الجعل لا مع قطع النظر عنه، وحينئذ فلا يمكن الجعل للحجّية للإخبار مع الواسطة أصلاً، فينحصر كلّ دليل دلّ على حجّية الخبر الواحد في الأخبار لا مع الواسطة، لعدم إمكان الجعل للإخبار مع الواسطة.

وهذا الإيراد وسابقه ليس من مختصات آية النبأ بل يرد على كل دليل زعم دلالته على حجّية خبر الواحد*.

(*) شرح المقرّر ﷺ في ورقة مفردة هذا الإشكال في حجّية خبر الواحد مع الواسطة والجواب عليه ببيان آخر وما يلي نصّه: وربّما أشكل في استفادة حجّية خبر الواحد إذا كان مع الواسطة بأن معنى الحجّية أن يكون للخبر الأول لنا أثر مع قطع النظر عن دليل حجّية الخبر، ولا ريب أنّ خبر الكليني عن محمد بن الحسن الصفار لا أثر له مع قطع النظر عن حجية خبر الواحد، نعم له أثر بملاحظة حجّية خبر الواحد فيلزم حينئذ أن يكون دليل الحجّية متوقفاً على نفسه. وهذا الأثر لا يخص مفهوم آية النبأ وإنّما هو عام لكل دليل دال على حجّية خبر الواحد من آية أو رواية أو غيرهما.

والجواب امّا على ما اخترناه في جعل الأمارات من أنّ المجعول هو تتميم الكشف فواضح، إذ بعد فرض أنّ دليل الحجية معناه إعطاء صفة الطريقية وتتميم الكشف فأثر خبر الكليني حينئذ جعله علماً، فكأني قد أخبرني محمد بن الحسن الصفار شفاهاً وهو كاف في ←

والجواب أوّلاً: من حيث النقض بما لو أقرّ بإقراره السابق فهل يقبل إقراره بإقراره أم لا؟ وبما لو قامت البيّنة على البيّنة السابقة، فإنّ كلاً من الجهتين واردة في هذين الموردين، مع عدم توقّف أحد من الفقهاء في إثبات الإقرار الأوّل بالإقرار الثاني وترتيب آثاره مع عدم دليل غير إقرار العقلاء على أنفسهم حجّة. وكذلك لا يتوقّفون لو قامت البيّنة فشهدت بقيام بيّنة سابقة على نجاسة الإناء الفلاني مثلاً في نجاسته أصلاً، مع أنّ كلا المحذورين واردان فيه حرفاً بحرف.

وثانياً: من حيث الحلّ، وتقريبه: أنّ الحكم تارة يكون حكماً شخصياً فيتأتّى فيه جميع ما ذكر في هذا الإيراد، وأُخرى يكون حكماً حقيقيّاً منشأ للموضوعات على تقدير وجودها وبوجود كلّ فرد ينحلّ الحكم إليه، فالقضيّة الحقيقيّة وإن كانت بصورة حكم واحد إلّا أنّها في الحقيقة أحكام متعدّدة بتعدّد موضوعاتها، وحينئذٍ فالمقام وهو جعل الحجّية لخبر الواحد بنحو القضيّة الحقيقيّة كما في بقيّة الأحكام.

← ترتيب الأثر على قول المعصوم عليه السلام وبالجملة فالوسائط حينئذ علوم طولية وأثرها الأخير هو نفس قول المعصوم عليه السلام وثبوته وتحقّقه، وأمّا بناء على أنّ مفاد دليل الحجّية جعل الحكم المماثل ولو جعلاً ظاهرياً لئلّا يلزم التصويب فواضح بعد مقدمّتين، إحداهما: أن يكون الحكم المماثل المجعول أعم من كونه ظاهرياً وواقعياً، الثانية: أن يلتزم بكون دليل الحجّية مجعولاً بنحو الانحلال فينحل إلى كل فرد فرد من أفراد الخبر مثلاً، وحينئذ فخبر الكليني حينئذ له حكم مماثل حينئذ ظاهري وهو وجوب التصديق ولخبر محمد بن الحسن الصفار حكم مماثل واقعي وهو وجوب السورة في الصلاة مثلاً، وأما بناء على أنّ المجعول هو التنجيز والإعذار فإخبار بن الحسن الصفار حكم منجز بوجوب السورة مثلاً قد تنجز على الكليني رحمه الله والكليني ينقل هذا الحكم المنجز وحينئذ فقد نقل لنا حكماً منجزاً فيتنجّز علينا حكمه وحينئذ فيكون علينا منجزاً ولو نقلناه نحن لنقلنا أيضاً حكماً منجزاً وهو واضح بحسب الظاهر.

وبهذا يرتفع الإيراد من كلتا الجهتين :

أمّا من الجهة الأُولى فواضح، إذ أنّ آية النبأ بمفهومها قد أثبتت إخبار محمّد بن عيسى للكليني مثلاً، ولكن حكم إخبار الإمام لمحمّد بن عيسى مثلاً ليس بنفس الحكم بوجوب تصديق الكليني، ولكنّه بوجوب تصديق آخر لخبر محمّد بن عيسى وليس شخص الأوّل بل مثله، وحينئذ فلا يلزم تأخّر ما هو متقدّم أصلاً.

وأمّا من الجهة الثانية فكذلك أيضاً، لأنّ أثر إخبار محمّد بن عيسى للكليني وجوب التصديق له مع قطع النظر عن دليل حجّية خبر الكليني، وهو وجوب التصديق الشخصي للكليني، فافهم.

وقد ظهر أنّ مفاد جعل الحجّية جعل سلسلة علوم طوليّة تعبّداً وهي تحقّق وصول كلّ علم منها مع الواسطة وأثرها هو الأثر الأخير، وهو تحقّق قول المعصوم عليه السلام.

وقد يتوهّم أنّ وجوب التصديق للكليني يكون محقّقاً لموضوع خبر محمّد بن عيسى، وحينئذ فالآية بالنسبة إلى خبر محمّد بن عيسى حاكمة ومحقّقة له، والحاكم يلزم أن يكون مغايراً لدليل المحكوم وناظراً إليه.

وجوابه : أنّ الحكومة قد تكون بأن يكون أحد الدليلين مفسّراً لكلمة موجودة في الدليل الثاني ومبيّنة للمراد منها، مثال ذلك ما ورد فيمن سأله عن مسألة فأجابه الإمام عليه السلام « يعيد » فقال السائل : إنّك قلت إنّ الفقيه لا يعيد صلاته، فأجابه الإمام عليه السلام إنّما عنيت الشاكّ بين الثلاث والأربع[1] فقد بيّن الإمام عليه السلام بهذا الدليل مراده من عدم إعادة الفقيه صلاته، وهذا القسم من الحكومة قليل جدّاً في الأحكام الشرعيّة.

---

(١) الوسائل ٥ : ٣٢٠، الباب ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣ (مع تفاوت يسير).

وقد تكون الحكومة موسّعة لموضوع قد حكم عليه بحكم في دليل آخر أو مضيقة له أو رافعة لمحمول من المحمولات في صورة.

فالأوّل وهو الموسّع كقوله عليه السلام: «الفقّاع خمر استصغره الناس»[١] فإنّه موسّع لموضوع الخمر المحكوم بالحرمة والنجاسة مثلاً.

والثاني مثل قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ»[٢] فإنّه حينئذ يكون تضييقاً للشاكّ المحكوم عليه بجملة من الأحكام.

والثالث: مثل «لا ضرر في الإسلام ولا ضرار»[٣] فإنّها رافعة للمحمولات الثابتة للموضوعات إذا صارت ضرريّة.

وقد تكون الحكومة بمعنى أنّه بوجود هذا الدليل يرتفع موضوع الدليل الثاني أو يرتفع الموضوع الثاني لهذا الدليل، نظير استصحاب طهارة الماء الّذي قد غسل به ثوب نجس، فإنّ استصحاب الطهارة في الماء رافع للشكّ في الثوب حتّى يجري فيه استصحاب النجاسة. وهذا القسم الثالث من أقسام الحكومة لا يحتاج إلى دليل حاكم وآخر محكوم، بل قد يكون نفس الدليل فيه رافعاً للموضوع الثاني من موضوعاته كما مثّلنا، وآية النبأ حكومتها من هذا القبيل فلا تفتقر إلى أن يكون الحاكم فيها غير المحكوم*.

---

(١) الوسائل ١٧ : ٢٩٢، الباب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٢) لم نقف عليه.

(٣) الوسائل ١٧ : ٣١٩، الباب ٥ من أبواب الشفعة، الحديث الأوّل.

(*) أورد المقرّر في ورقة ملحقة إشكالين على دعوى حكومة آية النبأ وردّ عليهما ونصّه ما يلي:

وقد أشكل بعض الأساطين ـ انظر مقالات الأُصول ٢ : ٩٢ ـ ٩٣ ـ على ما ذكرنا من دعوى الحكومة بإشكالين: ←

فقد ظهر أنّ آية النبأ دالّة على حجّية الخبر الواحد بمفهومها.

بقي الكلام في أنّ آية النبأ كما تدلّ بمفهومها على حجّية خبر العدل فهل تدلّ بالمنطوق أو بالمفهوم على حجّية بقيّة أقسام الخبر الثلاثة وهي الضعيف المنجبر بالشهرة عند العلماء والموثّق والحسن؟ فنقول:

أمّا الضعيف: وهو الخبر الّذي لا يكون راويه عدلاً إماميّاً ولا موثّقاً ولا حسناً فإذا عمل به المشهور من العلماء فلا ريب عند المشهور في دخوله في منطوق الآية، ضرورة أنّ عمل العلماء به ممّا يكشف عن اطّلاعهم على قرائن صدقه وصدوره من المعصوم عليه السلام وهذا هو التبيّن المطلوب في الآية.

← أحدهما: أن عموم التعليل ليس هو الإصابة بالجهالة فقط ليرتفع بالحكومة، بل هو احتمال الوقوع في الندم وهو مشترك بين خبر العادل حتى على القول بحجّيته وخبر الفاسق، فدعوى الحجّية لا تحقّق الحكومة لتحقّق احتمال الوقوع في الندم حتّى فيها.

والجواب: أنّ المراد الوقوع في ندم ينشأ من عدم القيام بوظيفة العبودية وهو مرتفع بناء على حجّية خبر العادل؛ لأنّ العبد حينئذ قام بوظيفة العبودية فأتى بما يلزمه، وليس المراد الندم الناشئ من مخالفة الواقع المرخص في مخالفته بمقتضى لزوم العمل على طبق الحجّة المؤدية إلى خلافه وإلّا لزم أن يرفع حجّية البينة وقول ذي اليد.

ثانيهما: أنّ الحكومة لو كانت بجعل الحجّية بالصراحة لامكنت في المقام، إلّا أنّ الحجّية مستفادة من عدم وجوب التبين في خبر العادل المستفاد من المفهوم المفروض تحقّقه، ومن المعلوم أنّه يستحيل أن يكون حاكماً على التعليل بلحاظ وجوب التبين؛ لأنّه يلزم أن يكون ناظراً إلى التعليل بلحاظ وجوب التبين ونظره بهذا اللحاظ مستحيل للزوم نظر الشيء حينئذ إلى نفسه.

والجواب: أنّ الحكومة قد تكون بالنظر وهي مستحيلة في المقام، وقد تكون بالإخراج من الموضوع كما في الاستصحاب لطهارة الماء الحاكم على نجاسة الثوب؛ لأنّ استصحاب طهارة الماء رافع للشك في نجاسة الثوب الذي هو موضوع الاستصحاب والحكومة في المقام من هذا القبيل فافهم. (من إضافات الدورة الثانية للدرس).

(ويمكن أن يقال: إنّ التبيّن هو طلب الظهور، والمراد به هنا ظهور صدق الخبر الغير المتحقّق قطعاً باستناد المشهور إليه وإن أفاد الوثوق بصدوره إلّا أنّ الوثوق لا يخرجه عن كونه ظنّاً. والاستدلال بالسيرة على الأخذ بما يفيد الوثوق خروج عن الاستدلال بالآية. ومنه يظهر حال القسمين الأخيرين أيضاً)[1].

وأمّا الموثّق وهو من لا يكون راويه عدلاً إماميّاً بل كان من بقيّة المذاهب الفاسدة ولكنّه موثّق في نقله، والحسن وهو من يكون راويه إماميّاً إلّا أنّه غير معروف بعدالة ولا فسق، فيمكن إدراجهما في المفهوم تارة، وفي المنطوق أُخرى.

أمّا إدراجهما في المفهوم فبأن يقال: إنّ المراد بالفاسق في المنطوق هو الفاسق بالكذب بمناسبة الحكم والموضوع، لأنّ الفسق بغيره لا معنى لتعليق التبيّن عليه، وحينئذ فالمفهوم يكون «إن لم يجئكم فاسق بالكذب بالنبأ فلا يجب التبيّن» وهو شامل لرواية الموثّق والحسن لأنّ فسقهما على تقديره ليس في الكذب بل في أمر آخر لا دخل لخبره فيه أصلاً.

وهذا الوجه وإن كان لا بأس به في الجملة ولكنّه لا يمكن الاعتماد عليه، لإمكان أن يقال: إنّه وإن كان متحرّزاً عن الكذب لكن عدم كذبه ليس ناشئاً عن ملكة فربّما تكون بقيّة ما يرتكبه من المعاصي توقعه في الكذب، نعم من كان عدم كذبه لملكته لا يمكن في حقّه مع فرض عدالته الكذب أصلاً.

وأمّا إدراجهما في المنطوق فبأن يقال: إنّ التبيّن المأمور به في المنطوق التبيّن عن صدق الخبر وكذبه، ولكنّ التبيّن عن صدق الخبر وكذبه تارة يكون بأن يتبيّن عن نفس الخبر فينظر إلى عمل المشهور به فيكون تبيّناً، وأُخرى بأن يتبيّن عن راويه ويسأل حال الرجال عنه فإذا أجابوا بأنّه موثّق مثلاً غير معروف بالكذب فيكون هذا نوع تبيّن أيضاً، خصوصاً وقد ورد الأمر بالأخذ منهم مثل ما ورد في بني فضّال

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

من قوله عليه السلام : «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا»[١] وغيرها[٢] من الأخبار الّتي يظهر منها جواز الأخذ بأقوالهم الّتي يروونها عنهم عليهم السلام وطرح اعتقاداتهم الفاسدة فافهم. فقد ظهر أنّ الآية يمكن أن يستفاد منها مفهوماً ومنطوقاً حجّية أقسام الخبر الأربعة.

الآية الثانية من الآيات الّتي استدلّ بها على حجّية أخبار الآحاد آية النفر وهي قوله تعالى : ﴿ **فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ** ﴾[٣] ووجه الاستدلال بهذه الآية أنّه تعالى أمر بالنفر لأجل التفقّه والإنذار لقومهم، ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي التفريق، فيكون المأمور به أن ينذر كلّ واحد جماعة. ودعوى : أنّ الاستغراق لا ينافي التقييد، مسلّمة إلّا أنّه لا مقتضي للتقييد بعد ظهور الآية في التفريق فالمانع إثباتي لا ثبوتي.

وقد جعل الغاية من انذارهم الحذر العملي بمعنى التحفّظ عن ترك أوامر المولى، ومدخول «لعلّ» يلزم أن يكون هو العلّة الغائيّة لما قبلها فتارة لا تكون قابلة للتكليف مثل «استغفر ربّك لعلّه يغفر لك» ففي مثل المقام تكون حكمة للأمر، وحيث تكون قابلة للتكليف كما في مثل المقام فلا ريب في تعلّق التكليف بها حينئذ، فيكون الحذر مأموراً به لوقوعه علّة غائيّة لما أُمر به، وحينئذ فهو مأمور به من نفس سياق الآية لا من باب حسنه وأنّه إذا ثبت حسنه ثبت وجوبه، وإذا ثبت وجوب الحذر فلابدّ أن يكون وجوب الحذر مستنداً إلى قبول قول ذلك المنذر وإلّا لم يكن معنى لوجوب الحذر، وقبول قول ذلك المنذر هو معنى حجّية خبر العادل، فيتمّ المطلوب بهذا التقرير، فافهم.

---

(١) الوسائل ١٨ : ٧٢، الباب ٨ من صفات القاضي، الحديث ٧٩.

(٢) المصدر السابق : الحديث ٧٦ و ٨٠ وغيرهما.

(٣) التوبة : ١٢٢.

والإنصاف أنّ دلالة هذه الآية على حجّية خبر الواحد أظهر من دلالة آية النبأ، لكثرة ما أُورد على آية النبأ من الإيرادات المهمّة. غاية ما هناك أنّها تدلّ على حجّية خبر الواحد مطلقاً، فما دلّ على اعتبار العدالة في الراوي يقيّدها فافهم. ولم يكن منتظراً من مثل الشيخ الأنصاري ﷺ[١] أن يجعل دلالتها على الحجّية بمقدار من الضعف أن يستشهد لها بكلام البهائي في استدلاله ومنظّراً لدلالتها على المطلوب بدلالة حديث: «من حفظ على أُمّتي أربعين حديثاً»[٢].

وكيف كان فما ذكر في ردّ الاستدلال بها وجوه:

الأوّل: أنّ هذه الآية إنّما سيقت لوجوب النفر للتفقّه والإنذار بعد رجوع النافرين عسى أن يحذر السامعون، فهي لبيان وجوب النفر، وليس فيها إطلاق لقبول خبر النافر حتّى يشمل صورة عدم حصول العلم، فلا ينهض مقيّداً أو مخصّصاً لما دلّ على عدم حجّية غير العلم فلا إطلاق له، فلابدّ من تقيّده بما دلّ على عدم حجّية المظنّة، والقدر المتيقّن منه بعد عدم الإطلاق هو صورة إفادته العلم، وحينئذ فالعلم متّبع، فلا دلالة فيه على حجّية الخبر الواحد، نظير قوله: ﴿**فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ**﴾[٣] فإنّها إنّما سيقت لبيان حلّية الأكل وعدم الإلزام بالتذكية بعد الإمساك، فلا دلالة فيها على عدم لزوم تطهير محلّ القطع الّذي هو محلّ فم الكلب.

والجواب: أنّ تقييد الآية بصورة حصول العلم غير معقول، وذلك لأنّ حجّية خبر المخبر حينئذ لإفادة العلم لا لأمر آخر، مع أنّ ظاهر الآية أنّ ترتيب الحذر إنّما علّق على إخبار النافرين، والحجّية عند إفادة العلم لا تختصّ بالنافرين المتفقّهين الراجعين إلى قومهم، فالتقييد في المقام يوجب بطلان تعليق العنوان

---

(١) الفرائد ١: ٢٨٦.

(٢) الأربعون حديثاً (للبهائي): ٧١.

(٣) المائدة: ٤.

على إخبار النافرين، وكلّ تقييد يوجب أن لا يكون العنوان المطلق الّذي رتّب عليه الحكم ذا أثر لا يمكن أصلاً، لأدائه إلى لغويّة الكلام، ونظيره في الفقه كثير:

فمنها: قوله في الماء الجاري: «بعضه يطهّر بعضاً وأنّه لا ينفعل لأنّ له مادّة»[١] فهذا بإطلاقه شامل لما كان كرّاً ولما لم يكن كرّاً، ومفهوم قوله: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[٢] يقتضي أن ينجس الجاري الّذي هو أقلّ من كرٍّ بملاقاة النجس، والتعارض بينهما تعارض العموم إلّا أنّا نقدّم إطلاق الأدلّة الواردة في الجاري لأنّ تقييد الجاري بالكرّية يوجب أن لا يكون لجريانه أثر، مع أنّ ظاهر حمل الحكم على الجاري في الخبر أنّ له خصوصيّة وأثر.

ومنها: قوله عليه السلام: «كلّ شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه»[٣] الدالّ بعمومه لغير مأكول اللحم أيضاً كالخفّاش، وقوله عليه السلام: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»[٤] الشامل بعمومه للخفّاش، والتعارض تعارض العموم من وجه فيقدّم عموم قوله عليه السلام: «كلّ شيء يطير» لأنّ تقييد الطائر بمأكول اللحم يوجب أن لا يكون لطائريّته أثر، إذ كلّ مأكول اللحم سواء كان طائراً أم لا فبوله وخرؤه طاهر، مع أنّ ظاهر قوله: كلّ شيء يطير، تعليق الحكم على الطائر والتقييد يوجب لغويّة هذا التعليق. ومقامنا من هذا القبيل أيضاً، فإنّ تقييد وجوب الحذر بحصول العلم يوجب أن لا يكون للمورد خصوصيّة، مع أنّ ظاهر الآية ان الحكم فيها لخصوصيّة في النافر المتفقّه الراجع إلى قومه منذراً.

---

(١) لم يرد في رواية لكنّه مضمون بعض الروايات كما ذكر في مستدرك السفينة ٢: ٤٣٦.

(٢) الوسائل ١: ١١٧، الباب ٩ من أبواب ماء المطلق، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٢: ١٠١٣، الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث الأوّل.

(٤) الوسائل ٢: ١٠٠٨، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

مع أنّه لو أُغمض النظر عن هذا الإيراد المهمّ فالتقييد أيضاً غير ممكن لأدائه إلى إخراج أكثر الأفراد إذ قلنا يحصل العلم من إخبار شخص واحد لجماعة كثيرة إذ طبع الخبر على احتماله الصدق والكذب فافهم.

الثاني من الإيرادات: هو أنّ الشارع رتّب الحذر على الإنذار ومعلوم أنّ الإنذار إنّما هو الإبلاغ مع التخويف، وهو إنّما يحصل في الوعّاظ والمجتهدين بالنسبة إلى مقلّديهم. فدلالة الآية على لزوم التقليد على العوامّ وحجّية قول المجتهد بالنسبة إلى مقلّديه أظهر.

والجواب: أنّ الإنذار إن أُريد به خصوص الإنذار الصريح فلا وجه لدخول قول المجتهد بالنسبة إلى مقلّديه، إذ لا إنذار صريح في قول المجتهد أصلاً، ولكن هذا خلاف ظاهر قوله: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ فإنّ ظاهرها إخبار المتفقّه لا إخبار الواعظ الّذي لا يلزم أن يكون فقيهاً أصلاً. وإن أُريد بالإنذار ما يعمّ الضمني كما يشهد به ذكر المفتي فالراوي أيضاً داخل، لأنّه محذر منذر ضمناً على ترك ما يخبر به والإعراض عنه، فافهم.

الثالث من الإيرادات: أنّ ظاهر الآية أنّ الإنذار بما يتفقّه به المنذر وحينئذ فهي دالّة على حجّية قول الراوي حيث يحصل العلم بكون خبره إخباراً عن الحكم الواقعي، لأنّ التفقّه الواجب معرفة الأحكام الواقعيّة وقد رتّب الإنذار على التفقّه الواجب فيعلم أنّ الإنذار به.

والجواب: أنّ اشتراط العلم بكون ما أخبر به حكماً واقعيّاً إلغاء لتعليق الحكم على الإنذار واعتماد على حجّية العلم، وقد بيّنّا أنّ التقييد الّذي يؤدّي إلى إلغاء العنوان المذكور في نفس الدليل والاعتماد على غيره باطل موجب للغويّة ذاك العنوان، ومع الإغماض عنه فهذا التقييد يوجب التقيد بالفرد النادر، وهو مستهجن جدّاً كما هو واضح. وحينئذ فالمراد من الإنذار المتعقب بالتفقّه هو أن يبني المتحذّر بكلّ ما أخبره به هذا المتفقّه أنّه حكم الله تعالى.

الرابع من الإيرادات : دعوى كون الآية تدلّ على حجّية قول الفقيه والمدّعى أعمّ، لأنّ المدّعى هو حجّية الخبر الواحد والدليل يدلّ على حجّية قول الفقيه ولا يلزم في الراوي أن يكون فقيهاً، ولا يمكن التمسّك بعدم القول بالفصل، لأنّ عدم القول بالفصل إنّما هو بين رواية الفقيه ورواية غيره لا بين قول الفقيه ورواية غيره، فالآية دالّة على حجّية قول المفتي بالنسبة إلى مقلّده وهي أجنبيّة عن محلّ الكلام.

والجواب : أنّ التفقّه في زمن نزول الآية لم يكن صعباً مفتقراً إلى مقدّمات كثيرة بل كان يحصل بأدنى مؤونة، كما هو مؤدّى قوله : «ونظر في حلالنا وحرامنا»[1] وحينئذ فأغلب الرواة يومذاك كانوا فقهاء. فالآية تدلّ على حجّية روايتهم، ويتمّ في غيرهم بعدم القول بالفصل بين رواية الفقيه ورواية غيره، وهو مسلّم عندكم كما تقدّم. هذا تمام الكلام في دلالة آية النفر على حجّية خبر الواحد، وقد تبيّن أنّ دلالتها أقوى من دلالة آية النبأ.

وقد استدلّ بآية تحريم الكتمان قوله تعالى : ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ**﴾ الآية[2] دلّت الآية على تحريم الكتمان، وهو يستلزم القبول وإلّا فيكون عبثاً، كما استدلّ الفقهاء بتحريم كتمان المرأة ما في رحمها على قبول قولها.

والجواب : أنّ الكتمان في المرأة حيث كان كتماناً لأمر خفيّ بحيث لو لم تظهره لم يعلم أصلاً فحرمته دليل قبول قولها، وأمّا في المقام فليس الكتمان كتماناً لأمر خفيّ بل لأمر جليّ حيث إنّه في الآية ﴿**مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ**﴾ فالمراد أنّ الّذين يكتمون البيّنات والهدى من بعد بياننا لها. فالمحرّم في المقام إنّما هو حرمة كتمان الأمر الظاهر، وحيث يكون ظاهراً فلا يدلّ على التعبّد بقولهم، بل لبقائه ظاهراً فظهوره ومعلوميته كافيان لترتيب الآثار.

---

(١) الوسائل ١٨ : ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

(٢) البقرة : ١٥٩.

وبالجملة فبين الكتمان في المرأة والكتمان في المقام فرق ظاهر، حيث إنّ كتمان المرأة لأمر خفيّ لا يعلم إلّا من قبلها والكتمان في الآية ليس كذلك لنصّ الآية على كتمان الظاهر، وحرمة كتمان الظاهر لا توجب قبول خبر الواحد فيه أصلاً.

ثمّ مع الإغماض عمّا ذكرنا فالكتمان في الآية لو حرم لا يوجب أيضاً قبول قول الواحد بخلافه في المرأة، وذلك لأنّ قول المرأة الواحدة حيث إنّه لا يوجب القطع بل ولا الظنّ القويّ فتحريم كتمانه يدلّ على قبوله، بخلاف الكتمان في الآية فإنّه لو لم يكتم جميع الناس البيّنات والهدى وأظهروه يحصل العلم للإنسان من تواتر النقل بينهم، فإنّ عدم كتمانهم بمعنى إظهارهم ذلك والتحدّث به أمام الناس، وحينئذ فلو تحدّث به جميع هؤلاء لحصل العلم للسامعين، فلا يدلّ على قبول خبر الواحد.

نعم يبقى الإشكال في إطلاق الآية وشمولها لما إذا كان المخبر واحداً فأيّ معنى لوجوب إظهاره مع عدم حصول العلم من إخباره؟

وجوابه: أنّ انخرام حكمة التشريع في مورد لا يوجب خللاً في المشرّع أصلاً، بل هو معنى الحكمة، فإنّ الحكمة هي الّتي تنخرم في بعض الموارد كما في العدّة وغيرها من الموارد الكثيرة في الفقه.

ومن جملة الآيات قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1] بتقريب ما تقدّم.

وقد أُورد عليها بأنّ سؤال أهل الذكر الّذي هو بمعنى أهل العلم لا يوجب إلّا قبول قولهم من حيث إنّهم أهل علم لا من حيث إنّهم رواة، فلا تدلّ على حجّية خبر الواحد. وبهذا ظهر أنّ جواب الآخوند عن هذا الإيراد بأنّه إذا ثبت حجّية قول زرارة ومحمّد بن مسلم وأضرابهما ممّن هم أهل علم فبعدم

---

(١) النحل: ٤٣، والأنبياء: ٧.

القول بالفصل يتمّ المطلوب[١] لا يخلو من ضعف، لأنّ الإجماع وعدم القول بالفصل بين قول زرارة ومحمّد بن مسلم وغيرهما من حيث إنّهم رواة، أمّا من حيث إنّهم أهل ذكر وعلم فلا قول بعدم الفصل.

فالتحقيق أن يقال في ردّ هذا الإيراد: إنّ أهل الذكر ليس المراد منهم خصوص الفقهاء، بل المراد بهم أهل العلم، والعلم يشمل علم الرواية، فيكون قول محمّد بن مسلم وزرارة من حيث إنّهم أهل علم بالرواية مقبولاً، وحينئذ فغيرهم ممّن ليس من أهل العلم يتمّ قبول قوله بعدم القول بالفصل بين رواية محمّد بن مسلم وزرارة وغيرهما من حيث إنّهما رواة وأهل علم بالرواية، فهذا الإيراد ليس بموجّه.

نعم يرد عليها أنّ ظاهر الآية أنّ السؤال إنّما هو لأجل أن يعلموا مثل قولك: «إن كنت جاهلاً بالأمر فاسأل العلماء به» أي لأجل أن يحصل لك العلم به، وحينئذ فالآية لا تدلّ على قبول خبر الواحد.

نعم يبقى أنّ أهل الذكر بموجب سياق الآية هم علماء اليهود وفي بعض التفاسير[٢] أنّ المراد بهم الأئمّة عليهم السلام، ووجه الجمع أنّ المراد بأهل الذكر أهل العلم، فمورد الآية حيث كان معرفة النبيّ وصفاته فأهل علم ذلك هم اليهود، وفي مورد السؤال عن أحكام الدين وفروعه فأهل الذكر فيه هم أئمّتنا عليهم السلام فلا تنافي بين التفسيرين.

ومن جملة الآيات الّتي استدلّ بها على حجّية خبر الواحد قوله تعالى في مدح نبيّنا صلى الله عليه وآله: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[٣] فإنّ مدح الله له بأنّه يؤمن للمؤمنين بمعنى يصدّقهم دالّ على أنّ تصديق المؤمنين في أخبارهم أمر مرغوب فيه شرعاً ولا أقلّ من جوازه، ولا معنى لتصديقهم إلّا ترتيب آثار صدقهم في مقام العمل، وهو معنى الحجّية.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٤٥.

(٢) انظر التبيان ٧: ٢٠٥.

(٣) التوبة: ٦١.

والجواب: أنّ التصديق الّذي هو محلّ البحث وإن كان بمعنى ترتيب الأثر في مقام العمل، والتصديق الّذي دلّت الآية على مرغوبيّته التصديق بمعنى عدم تكذيب المخبر والعمل بما فيه الاحتياط فيما بينه وبين نفسه، ولكنّه يظهر للمخبر تصديقه بمعنى أن لا يكذبه، وهذا أمر أخلاقي لا دخل له بالتصديق الّذي هو محلّ الكلام. نعم لو كان المراد من الإيمان في الآية التصديق بمعنى ترتيب الأثر في مقام العمل لكانت دلالتها سليمة، ولكنّها بمعنى أن لا نكذّبه فينحمل، ويشهد له خبر إسماعيل: إذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم، إنّ الله يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[١].

وقد ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ أنّ تغيير السياق في الآية بتعدية «يؤمن» الأُولى بالباء والثانية باللام شاهد على ذلك[٢].

ولا يخفى ما فيه، فإنّ التعدية لـ«يؤمن» بطبعها بالباء تارة وباللام أُخرى، وذلك فإنّ الإيمان إن كان بوجود شيء فالتعدية بالباء، وإن كان بقول الموجود فالتعدية باللام، فمعنى ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ﴾ يصدّق بوجوده ومن ثمّ عدّيت بالباء مثل: ﴿فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾[٣] بمعنى بوجود الله وبوجود رسوله بما أنّه رسوله، ومعنى: ﴿يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[٤] يعني يصدّق أقوالهم مثل: ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾[٥] ومثل قوله: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾[٦] أي بقولنا. وحينئذ فلا معنى لقوله:

---

(١) الوسائل ١٣: ٢٣٠، الباب ٦ من أبواب أحكام الوديعة، الحديث الأوّل.

(٢) فرائد الأُصول ١: ٢٩٤.

(٣) الأعراف: ١٥٨.

(٤) التوبة: ٦١.

(٥) العنكبوت: ٢٦.

(٦) يوسف: ١٧.

ويؤمن بالمؤمنين، لأنّ وجود المؤمنين ليس أمراً مشكوكاً حتّى يصدّق به وإنّما التصديق بأقوالهم، فلابدّ من تعديته باللام. وأمّا قوله: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ﴾ فهو بمعنى يؤمن بوجوده، فهو ملازم للإيمان بقوله.

فظهر اندفاع ما يقال: إنّ تعديتها في الآية بالباء يوجب أن لا يكون لها مناسبة بمورد النزول.

ووجه الاندفاع: أنّ التصديق به تصديق له أيضاً بالملازمة، فالمقام من باب ذكر الملازم لدلالته على ملازمه، فافهم. وبالجملة فلا تغيير للسياق حتّى يدّعى كونه شاهداً بل أنّ مقتضى طبع الآية هو هذا، لعين ما ذكرناه من التفاوت.

[الأخبار الدالّة على حجّية خبر الواحد]

بقي الكلام في الأخبار الدالّة على حجّية خبر الواحد، وهي متواترة إجمالاً على قبول خبر الواحد، وهي طوائف أربعة:

الأُولى: الأخبار الدالّة على التخيير بين الخبرين المتعارضين مطلقاً[1] أو مع فقد المرجّحات المذكورة في الروايات، ولا ريب أنّ مورد سؤال السائل فيها ليس هي الأخبار المقطوعة الصدور المتعارضة، لاستحالة تعارض مقطوع الصدور عنهم عليهم السلام بل ولا تعارض مقطوع الصدور مع غيره لعدم التعارض حينئذ، إذ المقطوع الصدور لا يعارضه غيره، بل المراد منها هو المشكوك الصدور، فتدلّ حينئذ بالصراحة على حجّية أخبار الآحاد.

الثانية: الأخبار المرجعة للشيعة إلى أخبار بعض أصحاب الأئمّة مثل قولهم عليهم السلام: «زكريّا ابن آدم مأمون على الدين والدنيا»[2] ومثل قوله: «عليك بهذا الجالس»

---

(١) الوسائل ١٨: ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠، ٤١ و ٤٤.

(٢) الوسائل ١٨: ١٠٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

مشيراً إلى زرارة[١] ومعلوم أنّ الرجوع إليهم ليس في أخذ فتاويهم فقط، بل لأخذ الأخبار عنهم فإنّه مشمول لقول الأئمّة عليهم السلام.

الثالثة: الأخبار المحذّرة عن ترك العمل برواية الثقة عموماً مثل قوله: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»[٢].

الرابعة: الأخبار المتفرّقة في شتّى المواضيع، ولا جامع لها حتّى يعبّر عنها بذاك الجامع.

بقي الكلام في أنّ هذه الأخبار لو كانت أخبار آحاد لكان التعويل عليها لإثبات حجّية أخبار الآحاد دوريّاً، نعم لو كانت متواترة لكانت مثبتة للحجّية. إلّا أنّ التواتر على أقسام ثلاثة:

الأوّل: التواتر اللفظي، وهو أن يخبر جماعة يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب بسماع لفظ بخصوصه عن المعصوم ـ سلام الله عليه ـ مثل التواتر الحاصل بالنسبة إلى قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه فعليّ مولاه» بغدير خمّ[٣].

الثاني: التواتر المعنوي، وهو أن تتواتر وتتكاثر أخبار متفرّقة في بيان خصوصيّات متفاوتة إلّا أنّها دالّة على معنى، بمعنى أنّ كلّ واحد من هذه الأخبار ليس بخال عن الدلالة عليه، وهذا مثل الأخبار المتكثّرة الواردة في الوقائع المتفرّقة من قتل عليّ في خيبر كذا وفي أُحد كذا وفي بدر كذا وفي غيرها كذا، فإنّها مشتركة في استفادة شجاعته ـ سلام الله عليه ـ وإن لم تكن مقصودة للمخبر في خبره.

الثالث: التواتر الإجمالي، وهو أن تتكثّر الأخبار في وقايع متعدّدة إلّا أنّها لا تشترك في معنى واحد، وإنّما يقطع الإنسان بوجود خبر من هذه الأخبار صادر عن الإمام عليه السلام.

---

(١) المصدر السابق: الحديث ١٩.

(٢) المصدر السابق: الباب ١١، الحديث ٤٠.

(٣) كنز العمال: ١٣، الحديث ٣٦٣٤٣.

وقد ادّعى صاحب الكفاية ﷺ وجود هذا القسم من التواتر بين هذه الأخبار[١] فإنّا نقطع بأنّ هذه الأخبار المذكورة لا تخلو من خبر صحيح صادر عن المعصوم عليه السلام.

والميرزا النائيني ﷺ قد أنكر التواتر الإجمالي ولم يجعله من أقسام التواتر[٢] زاعماً أنّ كلّ واحد من الأخبار المدّعى أنّها متواترة إجمالاً مشكوك صدوره ولا معنى تشترك فيه أصلاً، فمن أين يحصل القطع بصدور واحد منها عن الإمام عليه السلام.

والإنصاف أنّ إنكار التواتر الإجمالي وعدم عدّه من أقسام التواتر بعيد عن الصواب، فإنّ الأخبار وإن كانت بلحاظ كلّ واحد واحد محتملة للصدق والكذب ولا قطع بصدورها إلّا أنّها من حيث انضمام غيرها إليها وصيرورتها من الكثرة بحيث يقطع بصدور بعضها نظير المتواتر اللفظي والمعنوي، فإنّ كلّ واحد منها غير مقطوع الصدور إلّا أنّها من حيث المجموع لا مجال لإنكار القطع بصدورها، وأحسن مثال لذلك أنّه لا مجال لاحتمال كذب الأخبار الموجودة في كتاب الوسائل بحيث لا يكون منها خبر صحيح أصلاً.

والميرزا النائيني بعد أن أنكر عدّ التواتر الإجمالي من أقسام التواتر زعم أنّ الأخبار الدالّة على قبول قول الثقة متواترة معنى فضلاً عن انضمام غيرها إليها، وزعم أيضاً أنّ أخصّ تلك الأخبار هي الأخبار الدالّة على قبول قول الثقة[٣].

والإنصاف أنّ أخصّ تلك الأخبار هي الأخبار الدالّة على حجّية خبر العدل الضابط لأنّ في جملتها: فلان مأمون على الدين والدنيا[٤] وخذ بما يقوله أعدلهما[٥]

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٤٧.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٩٧.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٩٩.

(٤) الوسائل ١٨: ١٠٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

(٥) الوسائل ١٨: ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١ و ٢٠ و ٤٥.

وفلان كان وجيهاً عند أبي[١] وغيرها[٢] ممّا تدلّ على اعتبار العدالة، وحينئذ فلو قلنا بالتواتر الإجمالي بين هذه الأخبار فهي دالّة على حجّية خبر العدل الضابط، لأنّه أخصّها والقدر المتيقّن منها. وحينئذ فلو وجد في ضمن هذه الأخبار الكثيرة خبر عدل ضابط دالّ على حجّية قول الثقة[٣]. فيثبت حجّية قول الثقة حينئذ. ولو لم يكن الأخبار الدالّة على حجّية قوله متواترة معنى، وحينئذ فالأخبار دالّة على حجّية قول العدل الضابط والثقة.

وأمّا الخبر الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب فلا تدلّ هذه الأخبار عليه، ولا حاجة إلى دلالتها بعد دلالة آية النبأ عليه بمنطوقها كما تقدّم، فافهم.

[الاستدلال بالإجماع على حجّية خبر الواحد]

الثالث: من الأدلّة الدالّة على حجّية أخبار الآحاد الإجماع، وقد قرّر بوجوه:

أحدها: تتبّع فتاوى الفقهاء من صدر الإسلام حتّى الآن على حجّية أخبار الآحاد ما عدى السيّد المرتضى[٤] وابن إدريس[٥] وتبعتهم[٦] وهم لا يخلّون بالإجماع.

---

(١) المصدر السابق، الباب ١١، الحديث ٢٣.

(٢) راجع المصدر السابق، الحديث ٣٠ و ٣٣ وغيرهما.

(٣) كالصحيح المرويّ عن العسكري عليه السلام في كتب بني فضّال، راجع الوسائل ١٨ : ٧٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٩.

(٤) انظر الذريعة ٢ : ٥٢٨.

(٥) انظر السرائر ١ : ٤٧.

(٦) منهم ابن زهرة في الغنية ٢ : ٣٥٦، والقاضي كما نسب إليه في المعالم : ١٨٩، والطبرسي في مجمع البيان ٥ : ١٣٣، وراجع الفرائد ١ : ٢٤٠.

الثاني : دعوى ثبوت الإجماع القولي حتّى من السيّد وأتباعه في زماننا هذا وما ضاهاه من الأزمنة الّتي خفيت علينا فيها قرائن الأخبار المفيدة للقطع بصدورها عن المعصوم عليه السلام .

الثالث : دعوى الإجماع العملي على العمل بأخبار الآحاد من أصحاب الأئمّة ـ سلام الله عليهم ـ ومن تبعهم مع عدم نهي الأئمّة عليهم السلام لهم الكاشف عن الإمضاء منهم عليهم السلام لذلك .

الرابع : دعوى سيرة أهل الفتيا على العمل بأخبار الآحاد خلفاً عن سلف وعدم إنكار لذلك فيما بينهم ممّا يكشف عن عدم خلاف بينهم فيه أصلاً . وربّما يناقش بعضهم بعضاً بدعوى عدم وجود خبر دالّ على المدّعى بعدم الدلالة لا بعدم الحجّية .

الخامس : دعوى استقرار سيرة المتشرّعين على ذلك في اُمور دينهم ودنياهم ، وهو مسلّم ومن الوضوح بمكان .

ولكن لا يخفى أن جميع هذه الوجوه المذكورة لا يمكن التمسّك بها لاستكشاف قول الإمام منها ، وذلك لأنّ قولهم بالحجّية أو عملهم وبناءهم عليها ليس إلّا لأحد اُمور : إمّا لكونها قطعيّة بنفسها ، وإمّا لكونها محفوفة بقرائن تدلّ على قطعيّتها ، وإمّا لكونها معلومة الحجّية باستقرار السيرة ، فالإجماع حينئذ لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم لأنّه تقييدي .

نعم السادس : الّذي هو الإجماع بمعنى استقرار سيرة العقلاء بما هم عقلاء على العمل بأخبار الآحاد من حيث إنّها أخبار آحاد من صدر الإسلام إلى زماننا ، وقد عاصروا الأئمّة وسمعوا منهم فنون العلوم ولم يصلنا ردع من قبلهم عن العمل بهذه السيرة القطعيّة كما وردنا بالنسبة إلى القياس وخطره في الشريعة المقدّسة حتّى نقل عن بعضهم[1] أنّ الأخبار الناهية عن العمل بالقياس ربّما بلغت الخمسمائة مع قلّة

---

(١) لم نقف عليه .

موارد القياس وكثرة موارد العمل باخبار الآحاد، فيكون عدم وصول النهي دليلاً على إمضاء الشارع المقدّس سيرة العقلاء.

ولا يخفى أنّ هذا موقوف على عدم الردع، وقد يدّعى الردع بالآيات الناهية عن اتّباع الظنّ بدعوى شمولها لخبر الواحد المفيد للظنّ الّذي هو محلّ الكلام، أمّا ما يفيد القطع فهو خارج عن محلّ كلامنا.

وقد أجاب الآخوند ﷺ بعدم إمكان الردع بهذه الآيات بوجوه ثلاثة، ذكر في متن الكفاية أحدها، وفي حاشية الرسائل اثنين منها:

أمّا ما ذكره ﷺ في متن الكفاية[1] فملخّصه: أنّ كون الآيات رادعة عن السيرة مستلزم للدور، لأنّ رادعيّتها موقوف على شمول عمومها أو إطلاقها للسيرة، وشمولها للسيرة موقوف على عدم تخصيص السيرة لعمومها أو إطلاقها، وعدم التخصيص موقوف على الرادعيّة.

ثمّ أشكل على نفسه بأن التخصيص بالسيرة أيضاً دوريّ بتقريب: أنّ تخصيص السيرة للعموم وتقييدها للاطلاق موقوف على عدم الردع، وعدم الردع موقوف على التخصيص. وأجاب بأنّ تخصيص السيرة ليس موقوفاً على عدم الردع واقعاً بل على عدم ثبوت الردع.

ولا يخفى ما في كلامه، فإنّ تخصيص السيرة للعموم لو سلّمنا توقّفه على عدم ثبوت الردع فيرتفع الدور، فكذا العموم موقوف على عدم ثبوت التخصيص فيرتفع الدور السابق لا على نفس عدم التخصيص كي يبقى، على أنّ عدم ثبوت الردع لا يكفي بل لابدّ من ثبوت عدم الردع الّذي هو عبارة عن الإمضاء الشرعي، وعليه فيمكن أن يقال: إنّ الأمر بالعكس وأنّه يرتفع الدور في الأوّل دون الثاني، لأنّه يكفي في العمل بالعموم عدم ثبوت التخصيص، لأنّ العموم حجّة بظهوره حتّى

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٤٨.

يثبت المانع، ولا يكفي في جواز العمل بالسيرة عدم ثبوت الردع بل لابدّ من ثبوت عدم الردع الّذي هو بمعنى الإمضاء، فافهم وتأمّل فإنّه دقيق وبالتأمّل حقيق. فظهر إمكان كون هذه الآيات رادعة وعدم إجداء الوجه الأوّل لإثبات الاستحالة.

الوجه الثاني: من الوجوه الّتي ذكرها الآخوند ﷺ[1] أنّا لو سلّمنا إمكان كون هذه الآيات رادعة عن السيرة وإمكان تخصيصها للعموم أيضاً فهما في عرض واحد، فلو تعارضا يتساقطان ويكون المرجع هو استصحاب الحجّية الثابتة قبل الردع بهذه الآيات.

الوجه الثالث[2]: أنّه لا حاجة إلى الاستصحاب أيضاً، لأنّ المقام من قبيل الخاصّ المتقدّم إذا تعقّبه عموم يمكن أن يكون ناسخاً له وأن يكون مخصّصاً، فلا إشكال في أنّ تقديم ذات البيان ممكن وإن كان صفة بيانيّته بعد ورود العموم متحقّقه، وحينئذ فيكون مخصّصاً لذلك العموم لكثرة التخصيص وندرة النسخ.

والجواب: أنّ هذين الوجهين تامّان لو ثبت إمضاء الشارع للسيرة العقلائيّة قبل ورود الردع بهذه الآيات الناهية، فالاستصحاب حينئذ ممكن وكون الخاصّ بياناً للعامّ ممكن، وإلّا فلو لم يثبت الإمضاء فأيّ شيء يستصحب؟ وهل هناك إلّا السيرة العقلائيّة المتحقّقة بعد الردع أيضاً؟ فلا حاجة إلى استصحابها، ولا حجّية شرعيّة حتّى تستصحب، وكذا لا خاصّ شرعاً حتّى يكون بياناً للعموم المتأخّر عنه. وبالجملة فحيث يمكن أن يكون زمن نزول هذه الآيات هو أوّل زمان يمكن فيه الردع عن السيرة، وحينئذ فلا مجال للاستصحاب ولا للبيان لعدم ثبوت حجّيتها شرعاً ولو آناً مّا حتّى تستصحب أو تكون بياناً للعموم المتأخّر. وبالجملة فهذه الوجوه الثلاثة لم تنفع لدفع احتمال رادعية هذه الآيات عن السيرة على العمل بأخبار الآحاد.

(١ و ٢) انظر درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١٩٤ ـ ٢١٥.

فالأولى في الجواب أن يقال: إنّ عمل العقلاء بأخبار الآحاد لا يعدّونه عملاً بالظنّ ولا عملاً بغير علم بل يرونه عملاً بعلم، وحينئذ فليس ظنّاً عندهم ولا غير علم ليكون ما دلّ على المنع عن العمل بالظنّ أو غير العلم رادعاً عنها أصلاً ـ لو سلّمنا مولويّتها ـ لأنّهم لا يرونها رادعة عنه أصلاً، فلابدّ عند إرادة الشارع الردع عنها أن يردع عنها بخصوصها لا بعموم لا يرى بحسب العرف شاملاً لها وليس ذلك بموجود، فافهم.

ثمّ إنّ السيرة المذكورة إنّما هي على العمل بالأخبار الموثوقة سواء كان موثوقيّتها من جهة وثاقة رواتها أو من جهة موثوقيّتها بنفسها لجبرها بعمل المشهور وقبولهم لها، فيثبت حجّية الخبر الموثوق مطلقاً بالسيرة وإن كان راويه ضعيفاً إذا كان الخبر معمولاً به بين الأصحاب. فقد ظهر حجّية خبر الواحد بالكتاب والسنّة والسيرة العمليّة.

[الاستدلال بالوجوه العقلية على حجّية خبر الواحد]

بقي الكلام في الوجوه العقليّة الّتي أُقيمت على حجّية الخبر:

أوّلها: أنّ لنا علماً إجماليّاً بصدور بعض هذه الأخبار الّتي بأيدينا عن أئمّتنا عليهم السلام فمقتضى هذا العلم الإجمالي وجوب العمل بالأخبار، ودعوى حصول العلم الإجمالي بصدق بعض هذه الأخبار واضحة بعد ما عرف اهتمام اصحابنا بتنقيحها وتمحيصها عن الأخبار المدسوسة. وبالجملة فهذا الاهتمام من أصحابنا يشرف على القطع بصحّة أكثر أخبار الكتب الأربعة، وحيث يحصل العلم الإجمالي بصدق بعضها يجب الاحتياط إن لم يؤدّ إلى العسر والحرج أو اختلال النظام، وإن أدّى فالعمل بخصوص الأخبار المظنون صدورها أرجح من المشكوك صدورها والمحتمل.

وقد أورد الشيخ الأنصاري رحمه الله على هذا الوجه بأنّ الوجه في لزوم العمل بالأخبار إنّما هو كونها متكفّلة بالأحكام الواقعيّة، وحينئذ فالعلم الإجمالي

بوجود جملة من الأحكام في ضمن الأخبار هو الموجب للزوم العمل بالأخبار، فحينئذ العلم الإجمالي بوجود جملة من الأحكام في بقيّة موارد الأمارات من الشهرات والإجماعات المنقولة والأخبار الأُخر غير هذه الأخبار أيضاً يوجب العمل بجميعها، فأطراف العلم الإجمالي ليس هو الأخبار فقط بل هو الأخبار وغيرها من سائر الأمارات الأُخر[1].

وقد قرّر الآخوند ﷺ[2] الوجه بوجه يسلم عن هذا الإشكال، وتوضيحه: أنّ لنا علوماً إجماليّة ثلاثة:

الأوّل: أنّ التصديق بالشريعة معناه التصديق بأحكام تتكفّلها هذه الشريعة، وإلّا فلا معنى لتشريع شريعة لا أحكام فيها، فمعنى التصديق بالشريعة العلم الإجمالي بثبوت تكاليف في الجملة.

الثاني: هو العلم الّذي ذكره الشيخ وهو العلم الإجمالي بوجود جملة من التكاليف في ضمن هذه الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة وغيرها وغيرها من الأمارات والشهرات والإجماعات المنقولة وغيرها من بقيّة الأمارات.

الثالث: هو العلم الإجمالي بوجود جملة من الأحكام في خصوص الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة.

إذا عرفت هذا فالعلم الإجمالي الأوّل منحلّ قطعاً بالعلم الإجمالي الثاني، لأنّ العلم بالشريعة إنّما يوجب العلم بمقدار خمسين حكماً لا أكثر، والعلم الإجمالي الثاني علم بمقدار خمسمائة حكم مثلاً، فيوجب انحلال الأوّل، لأنّا إذا عزلنا الخمسمائة حكم مثلاً لا يبقى لنا علم إجمالي بثبوت تكاليف أُخر يقتضيها التصديق بالشريعة.

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٣٦١.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٥١.

وإنّما الكلام أنّ العلم الإجمالي الثاني هل ينحلّ بالعلم الإجمالي الثالث أم لا؟ فإن لم ينحلّ ثبت إيراد الشيخ ﷺ وإن انحلّ فلا، فنقول: إنّ المقدار المقطوع به في الأخبار الصحيحة جملة منه تفيد الأحكام الّتي هي على طبق الشهرات والإجماعات المنقولة، وحينئذ فلا فائدة في الإجماعات المنقولة والشهرات حيث تكون الأخبار موافقة لها، وبقيّة الأخبار الصحيحة الموجودة فيما بأيدينا بعد عزلها لا يبقى لنا علم إجمالي ببقاء تكليف إلزامي في غيرها أصلاً، فتكون التكاليف في غيرها تكاليف بدويّة الشكّ فتنفى بالبراءة، وحينئذ فالعلم الإجمالي الثاني أيضاً منحلّ قطعاً بالثالث، فلا يبقى حينئذ إيراد الشيخ وارداً بل إنّا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف في ضمن الأخبار ولا علم لنا بوجودها في ضمن بقيّة الأمارات. فرجع العلم الإجمالي الأوّل إلى العلم الإجمالي الثاني لأنّه ينحلّ به، كما أنّ مرجع العلم الإجمالي الثاني ـ وهو وجود جملة من التكاليف في ضمن الأمارات وغيرها ـ ينحلّ إلى العلم الإجمالي الثالث فإيراد الشيخ الأنصاري حينئذ غير وارد أصلاً.

إنّما الكلام في أنّ هذا العلم الإجمالي بوجود أخبار صادرة في ضمن هذه الأخبار من الأئمّة ـ سلام الله عليهم ـ هل يترتّب عليه النتيجة وهي حجّية خبرالواحد أم لا؟

فنقول: إنّ الحجّية المبحوث عنها هو بمعنى ترتيب آثار الواقع عليها حتّى كان الخبر الواحد قطع في لزوم ترتيب آثاره، غاية الأمر أنّه قطع تعبّدي لا وجداني، فيرفع اليد بواسطته عن الأُصول العمليّة أو عن عموم أو إطلاق الأُصول اللفظيّة لو كان على خلافها.

فالكلام أوّلاً يقع فيما كان الخبر على خلاف الأصل العملي فنقول: إنّ الخبر الوارد في موارد الأُصول العمليّة يكون تارة مثبتاً للتكليف، وأُخرى يكون نافياً.

فإن كان مثبتاً للتكليف فتارة يكون الأصل العملي أيضاً مثبتاً للتكليف كاستصحاب التكليف أو قاعدة الاشتغال، كما إذا دلّ الخبر على وجوب صلاة

الجمعة في زمن الغيبة فالاستصحاب هنا يوافقه، أو العلم الإجمالي بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر يوافقه أيضاً، فهنا لا ثمرة عمليّة تظهر على القول بحجّية الخبر حينئذ، لأنّه كان يعمل بمقتضى تكليفه وهو صلاة الجمعة كان الخبر موجوداً أم لا. (نعم إن قلنا بالوجوب من جهة حجّية خبر الواحد وكونه علماً تعبّداً يصحّ أن يسند مؤدّاه إلى الله وتكون لوازمه حجّة، وإن قلنا بالوجوب من جهة قاعدة الاشتغال لا يصحّ الاستناد ولا تكون لوازمه حجّة)[1].

وأُخرى يكون الأصل العملي نافياً للتكليف كالبراءة، كما إذا دلّ الخبر على وجوب السورة والأصل ينفيه، فالعمل على طبق الخبر هنا أيضاً لا يفرّق فيه بين القولين، لأنّ القائل بالحجّية عامل بالخبر لحجيته وغيره عامل به أيضاً لكن ليس لكونه خبراً بل للعلم الإجمالي بوجود أخبار صحيحة في ضمنها، ومع العلم الإجمالي لا مؤمّن له في ترك العمل، لأنّ دفع الضرر المحتمل لازم.

وإن كان الخبر نافياً للتكليف فتارة يكون الأصل العملي الّذي في مورده أيضاً نافياً، وأُخرى يكون مثبتاً. فإن كان نافياً فلا ثمرة عمليّة لاتّحاد النتيجة أيضاً، نعم الفرق في الاستناد واللوازم. وإن كان الأصل العملي الّذي في مورده مثبتاً فهنا تظهر الثمرة بين القولين، فمن قال بحجّية الخبر فلا يعمل بالأصل المثبت حيث يكون قاعدة الاشتغال، إذ الخبر رافع للشكّ الّذي هو مورد قاعدة الاشتغال فلا تجري. ومن لم يقل بحجّية الخبر فالخبر وإن كان فيه ما علم إجمالاً حجّيته إلّا أنّه لم يعلم أنّه هذا بخصوصه، ودفع الضرر المحتمل لازم، فيجب عليه الالتزام بقاعدة الاشتغال.

وأمّا حيث يكون الأصل المثبت هو الاستصحاب نظير الحائض إذا انقطع دمها ولم تغتسل فهل يجوز وطؤها أم لا؟ فالاستصحاب وإن اقتضى حرمة وطئها إلّا أن هناك خبراً يدلّ على جواز الوطء حيث تغسل فرجها. فهنا إن علمنا إجمالاً بأنّ في

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

الاستصحابات المتفرّقة في موارد الفقه ما ليس موافقاً للواقع، فإن جوّزنا جريان الاستصحاب ـ لعدم تحريم المخالفة الاحتماليّة ـ فتظهر الثمرة أيضاً، لأنّ القائل بحجّية الخبر يرفع موضوع الاستصحاب وهو الشكّ، والقائل بعدم الحجّية يعمل بالاستصحاب. وإن لم نجوّز جريان الاستصحاب في المقام لحرمة المخالفة الاحتماليّة فلا تظهر أيضاً ثمرة، لأنّ القائل بحجّية الخبر يعمل به لكونه منجّزاً، والقائل بعدم الحجّية يعمل به لعدم المعارض مع كونه أحد أطراف العلم الإجمالي.

(هذا كلّه إن كانت حجّية الاستصحاب ثابتة مع قطع النظر عن حجّية الخبر الواحد ـ إمّا بدعوى كونه ثابتاً ببناء العقلاء، أو بدعوى كون أخباره متواترة، أو مقرونة بالقرينة القطعيّة ـ وإلّا لم يجر الاستصحاب أيضاً، لعدم ثبوت حجّيته بعد)[1].

فائدة: العلم الإجمالي إمّا أن يتعلّق بالتكليف، وإمّا أن يتعلّق بعدم التكليف، فإن تعلّق بالتكليف فلا ريب في عدم جريان الأُصول في أطرافه مطلقاً ـ محرزة كانت أو محضة أو ملفقّة ـ لأنّ جريانها في جميع الأطراف يوجب المخالفة القطعيّة للمعلوم بالإجمال، وجريانها في بعض الأطراف دون بعض ترجيح من غير مرجّح.

وأمّا إن تعلّق العلم الإجمالي بعدم التكليف فلا مانع من جريان الأُصول المحضة بالتكليف، لأنّها تعيّن الوظيفة العمليّة بحسب الظاهر مع قطع النظر عن الواقع، كما إذا كان المورد من الفروج والدماء نظير ما إذا علم إجمالاً أنّ إحدى هاتين المرأتين محلّلة الوطء له للعقد عليها، فأصالة الاحتياط في الفروج تعيّن عليه ترك وطئهما ظاهراً وإن كان الحكم الواقعي لإحداهما الحلّية الواقعيّة لكن الحرمة الظاهريّة لا تنافي الحلّية الواقعيّة. وأمّا الأُصول التنزيليّة فقاعدة الشغل تجري[2]

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) في الأصل: لا تجري، والصواب ما أثبتناه، راجع دراسات في الأُصول ٣: ١٩٤.

أيضاً [و] تعيّن الشغل الواقعي لكليهما[١] فتنافي الحلّية الواقعيّة المعلومة إجمالاً. وأمّا الاستصحاب فذهب الآخوند ﷺ إلى جريانه والميرزا والشيخ الأنصاري[٢][٣] إلى عدم جريانه، وتمام الكلام في باب الاستصحاب.

وأمّا الخبر الوارد في قبال العموم والإطلاق من الأُصول اللفظيّة فهل يتفاوت القول بحجّيته مع القول بعدم حجّيته والعلم بالخبر من باب العلم الإجمالي؟

ظاهر الآخوند[٤] وصريح الشيخ الأنصاري[٥] قدّس سرّهما أنّه بناءً على حجّية الأخبار يعمل بالأخبار مخصّصة أو مقيّدة، وبناءً على عدم الحجّية والعمل بها من باب العلم الإجمالي فلا، لأنّ الظهور في العموم والإطلاق منعقد ولا يرفع اليد إلّا بالحجة الأقوى على خلافه، والخبر الوارد لم يعلم أنّه هو الصادر حتّى يخصّص أو يقيّد.

والظاهر تفاوت الحال بين كون العموم والإطلاق مبيّنين لحكم غير إلزامي والخبر مبيّن لحكم إلزامي، وبين كونهما مبيّنين لحكم الزامي والخبر مبيّن لحكم غير إلزامي.

أمّا في الصورة الأُولى مثل قوله: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[٦] وقوله: نهى النبيّ عن بيع الغرر[٧] فبناءً على حجّية الخبر يكون مخصّصاً أو مقيّداً، وبناءً على العمل بالخبر من باب العلم الإجمالي لابدّ من العمل بالخبر أيضاً من باب الاحتياط.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٥٠.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٩٠.

(٣) فرائد الأُصول ٣: ٤١٠.

(٤) كفاية الأُصول: ٣٥٠.

(٥) فرائد الأُصول ١: ٣٦٠.

(٦) البقرة: ٢٧٥.

(٧) الوسائل: ١٢: ٤٠، باب جواز مبايعة المضطرّ والربح عليه من أبواب آداب التجارة، الحديث ٣.

وما قيل: من أنّ حجّية الظهور لا يرفع اليد عنها إلّا بالحجّة الأقوى، صحيح إلّا أنّ المفروض وجود الحجّة وهو العلم الإجمالي*. فهو كالعلم التفصيلي، وحينئذ فلا ثمرة بين القولين هنا.

وأمّا في الصورة الثانية، وهي صورة قيام العموم والإطلاق على حكم إلزامي وقيام الخبر على حكم غير إلزامي، مثل قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ وقوله: لا بأس بالربا من اليهودي ـ مثلاً ـ فبناءً على حجّية الخبر الواحد يكون مخصّصاً أو مقيّداً، وبناءً على عدم الحجّية والعمل به من باب الاحتياط فلا يمكن العمل به، إذ الاحتياط هنا ينافي الاحتياط ولم يعلم حجّية هذا الخبر بخصوصه. (والعلم الإجمالي لا أثر له في المقام، لعدم تنجيزه بالاضافة إلى هذا الفرد، لأنّ العلم الإجمالي بالإباحة لا أثر له)[1]. وبالجملة هنا تظهر الثمرة بين القولين.

فلخّص الجواب عن هذا الدليل العقلي أنّه يوجب العمل بالأخبار المثبتة دون النافية.

بقي شيء وهو أنّه قد يكون الأصل العملي أو اللفظي مثبتاً لحكم إلزامي والخبر مثبتاً لحكم إلزامي بخلافه، مثل أن يتكفّل الأصل الوجوب ويتكفّل الخبر الحرمة فأحدهما يلزم بالفعل، والآخر بالترك، فهنا إن عملنا بالخبر من باب أنّه حجّة فلا إشكال في تقديمه، لأنّه يكون رافعاً لموضوع الأصل العملي لعدم الشكّ حينئذ، ومقيّداً أو مخصّصاً للأصل اللفظي. وإن عملنا بالخبر من باب العلم الإجمالي مع علمنا إجمالاً ببقاء بعض العمومات في الكتاب والسنّة مرادة بعمومها فهنا يكون مورد ذلك الخبر طرفاً لعلمين إجماليّين:

(*) المراد به العلم الإجمالي بتخصيص بعض عمومات الكتاب وتقييد بعض إطلاقاته، ومعه لا تجري أصالة العموم أو أصالة الإطلاق، ومع عدم الجريان فالعلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار يقتضي الاحتياط. (من إضافات بعض الدورات اللاحقة).

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

أحدهما : حجّية هذا الخبر الملزم بالترك المعلوم صدوره أو صدور بقيّة الأطراف من الأخبار.

وثانيهما : العلم الإجمالي ببقاء بعض العمومات والإطلاقات غير مقيّدة وغير مخصّصة المتردّد بين هذا العموم وغيره من العمومات. فهنا يتكوّن فرع لم نعلم بسبق تدوينه وهو ما لو كان الفرد متعلّقاً لعلمين إجماليّين، مثلاً لو كان لرجل ثلاث زوجات صغرى ووسطى وكبرى وقد علم إجمالاً أنّه حلف على وطء واحدة من الصغرى أو الوسطى في ليلة معيّنة وعلم إجمالاً بأنّه حلف على ترك وطء واحدة مردّدة بين الوسطى والكبرى في تلك الليلة فهنا الوسطى وقعت طرفاً لكلّ من العلمين، فما حكم هذا العلم الإجمالي بالنسبة إلى هذه الأطراف؟

فنقول : إنّ مقتضى تنجيز العلم الإجمالي ترتيب الاحتياط في كلّ من الصغرى بوطئها والكبرى بترك وطئها، وأمّا الوسطى فيكون حكمها التخيير نظير التخيير في دوران الأمر بين المحذورين وليس المورد منه، لأنّه من الممكن أن لا تكون الوسطى محكومة بحكم من هذين الحكمين في الواقع، بأن يكون المحلوف على وطئها الصغرى وعلى ترك وطئها الكبرى، والوسطى غير محكومة أصلاً، بخلاف مورد دوران الأمر بين المحذورين فإنّه لا ينفكّ عن أحدهما قطعاً. وبالجملة فملاك التخيير في دوران الأمر بين المحذورين وهو عدم القدرة على الامتثال القطعي موجود في المقام، فلذا يحكم بالتخيير العقلي لعدم القدرة على إحراز الامتثال.

لا يقال : إنّ الاضطرار إلى وقوع أحد الأمرين في الوسطى خارجاً يوجب انحلال العلم الإجمالي فلا يجب الاحتياط في الأطراف، لأنّ هذا الطرف ـ وهو الوسطى ـ مرخّص فيه للاضطرار وبقيّة الأطراف مشكوكة شكّاً بدويّاً فتجري الأُصول فيها لعدم المعارض.

فإنّه يقال : إنّ الاضطرار في المقام عقلي من باب عدم تعقّل خلوّ الوسطى من أحد الأمرين خارجاً في مقام العمل، فليس كالاضطرار الموجب لانحلال العلم

الإجمالي، لأنّ هذا الاضطرار بعد تساقط الأُصول لتعارضها وتنجيز العلم الإجمالي بتساقطها، وحينئذ فلا يحيى الأصل بعد موته فلا يجري الأصل في الأطراف الأُخر أصلاً فيكون مخالفة الاحتياط فيها بلا مؤمّن، وهذا بخلاف الاضطرار حيث يوجب الانحلال بزعمهم، على أنّ لنا كلاماً فيه أيضاً يأتي في باب العلم الإجمالي تبعاً للميرزا النائيني ﷺ.

وهذه الكبرى الكلّية وإن كانت صادقة في مثال الحلف الّذي ذكرناه إلّا أنّ موردنا ـ وهو مورد العلم الإجمالي بصحّة بعض الأخبار والعلم الإجمالي ببقاء بعض العمومات على عمومها ـ ليس من صغرياتها، وذلك لأنّ المورد مورد علمٍ إجمالي واحد، فإنّا نعلم إجمالاً إمّا أن يكون العموم باقياً على عمومه بالنسبة إلى هذا الخبر، أو أنّ الخبر صحيح. وبعبارة أُخرى أنّ لنا علماً إجماليّاً بأحد الأمرين في المورد، فيكون المثال المماثل له هو أن يتعلّق علم إجمالي بوقوع حلف ويتردّد بين كونه على وطء أو على ترك وطء، فإن كان على وطء فأطرافه الصغيرة أو الوسطى، وإن كان على ترك وطء فأطرافه الوسطى والكبيرة. والحكم في هذا العلم الإجمالي عين حكم العلم الإجمالي المتقدّم من أنّ مقتضى الاحتياط وجوب وطء الصغيرة من زوجاته وترك وطء الكبيرة في الزمن المعيّن والتخيير في الوسطى لوجود ملاك التخيير بين المحذورين وإن لم يكن المورد منه، فتأمّل فإنّه دقيق وبالتأمّل حقيق.

الثاني من الوجوه العقليّة الّتي أُقيمت على حجّية الخبر: ما ذكره في الوافية على ما حكي[1] وهو أنّا نعلم تفصيلاً بأنّا مكلّفون بالصلاة والصيام والحجّ، والاقتصار على خصوص المعلوم من أجزائها وشرائطها بالتواتر يؤدّي إلى القطع بعدم موافقتها لمراد الشارع، فلابدّ من العمل بالأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر.

---

(١) في كفاية الأُصول: ٣٥٠، وانظر الوافية: ١٥٩.

والجواب: أنّ هذا الدليل بعينه الدليل المتقدّم غير أنّ هذا أضيق من ذاك، إذ أطراف ذاك هو جميع الأخبار ومورد هذا خصوص الأخبار الواردة فيما ذكره من الصلاة والصيام، فيرد عليه ما أُورد على الوجه الأوّل من أنّ مقتضى هذا هو لزوم العمل بخصوص الأخبار المثبتة لأجزاء ما ذكر وشرائطها والمدّعى حجّية عموم الأخبار، والدليل لا يدلّ على حجّية الأخبار النافية الّتي ورد على خلافها عموم أو إطلاق أو أصل عملي.

وقد أورد الشيخ الأنصاري[1] عليه بأنّ لازم ذلك هو العمل بكلّ خبر دلّ على الجزئيّة أو الشرطيّة احتياطاً إن أمكن وإلّا فخصوص المظنون من جميعها لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره من كونها موجودة في كتب الشيعة معمولاً بها، لأنّ العلم الإجمالي حاصل بالنسبة إلى جميعها.

ولا يخفى أنّ كون علم الشيخ الأنصاري لا ينحلّ إلّا بالاحتياط في جميع الأخبار المشتملة على الشرائط وغيرها لا يصلح أن يكون ردّاً على صاحب الوافية، إذ لعلّ علمه ينحلّ بالعمل بالأخبار المشتملة على الشرائط الّتي ذكرها كما هو غير بعيد، فالعمدة في الجواب هو الجواب الأوّل.

الثالث من الأدلّة العقليّة ما ذكره صاحب الحاشية[2] وهو أنّا نعلم علماً قطعيّاً بلزوم الرجوع إلى السنّة إمّا لحديث الثقلين أو لغيره فيجب علينا التمسّك بها، فإذا ميّزناها قطعاً عملنا بها وإلّا فالمرجع هو الظنّ بها.

والجواب أنّه ما المراد من السنّة الّتي زعم إلزامنا بالعمل بها؟ فإن أراد من السنّة الأقوال الحاكية لقول المعصوم أو فعله أو تقريره فأيّ دليل دلّ على لزوم متابعة هذه الأخبار المحتملة للصدق والكذب؟ إذ ليس لزوم الرجوع إليها أمراً بديهيّاً،

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٣٦١.

(٢) هداية المسترشدين ٣: ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

فإن كان الدليل هو العلم الإجمالي، فحينئذ يرجع هذا الدليل إلى الأوّل فيرد عليه ما أورد هناك. وإن أراد من السنّة خصوص أقوال المعصوم عليه السلام ويكون الدليل على لزوم اتّباعها حينئذ ما دلّ على لزوم تصديقه بما يقول والتصديق بإمامته فلابدّ من تمييزها بالعلم أو الاحتياط إن أمكن وإلّا فبالظنّ، وحينئذ فهذا هو بعينه دليل الانسداد فيعتبر فيه ضمّ بقيّة مقدّماته إليه. هذا تمام الكلام على الأدلّة المذكورة لحجّية خصوص الخبر الواحد.

في الأدلّة العقليّة على حجّية مطلق الظنّ

وهي أربعة :

أحدها : أنّ في مخالفة الحكم المظنون مظنّة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب فيجب العمل بالحكم المظنون، ولا يخفى أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر غير مبنيّة على التحسين والتقبيح العقليّين أصلاً بل هي من المرتكزات الفطريّة، فلا يرد[1] على ما ذكرنا أنّها لا يقول بها الأشاعرة لإنكارهم التحسين والتقبيح العقليّين، لأنّها من المرتكزات الفطريّة للإنسان بل لكافّة أفراد الحيوان.

كما أنّ الظاهر أنّ المراد من الوجوب في المقام ليس الوجوب التكليفي بل المراد الإلزام الطريقي الإرشادي بحيث لا يترتّب على مخالفته أكثر ممّا يترتّب على مخالفة الواقع نفسه، إذ لا يعقل أن يكون مخالفة القطع أقلّ من مخالفة الظنّ، فتكون مخالفة القطع ذات عقاب واحد وهو العقاب على مخالفة الواقع، ومخالفة الظنّ ذات عقابين : أحدهما على مخالفة الواقع، والآخر على مخالفة لزوم دفع الضرر المظنون تكليفاً.

والجواب : أنّ المراد من الضرر إن كان العقاب الأُخروي فالكبرى وإن كانت مسلّمة إلّا أنّ الصغرى غير مسلّمة، وذلك لأنّ العقاب إنّما هو على مخالفة التكاليف الواصلة وجداناً كما في موارد القطع، أو تعبّداً كما في موارد الأمارات، والتكليف

---

(١) انظر شرح مختصر الأُصول : ١٦٣، المتن للحاجبي والشرح للعضدي.

المظنون ليس وأصلاً إذ الكلام بعد في حجّيته، وليس العقاب ممّا يترتّب على مخالفة التكاليف الواقعيّة، وإلّا لزم عند احتمال التكليف الواقعي لزوم دفع الضرر المحتمل أيضاً كما نلتزم به في أطراف العلم الإجمالي ولا يلتزم القائل بلزوم دفع الضرر المحتمل عند احتمال التكليف الواقعي، وليس ذلك إلّا لعدم الملازمة بينهما[١].

ووجود المؤمّن في الضرر المحتمل وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان بعينها موجودة في الضرر المظنون أيضاً.

وبهذا ظهر ما في كلام الآخوند ﷺ[٢] من قوله: إنّ العقل وإن لم يستقلّ بالتنجيز بمجرّد الظنّ فلا يستقلّ أيضاً بعدم التنجيز من الضعف، فإنّ العقل لا يعقل أن يتردّد في حكم نفسه، لأنّه إن وجد موضوعه يحكم، وإلّا فلا، فلا معنى لتردّده أصلاً في المقام، فإنّ العقاب إن كان على مخالفة التكليف الواصل فلا مجال له في المقام، وإن كان على مخالفة التكليف الواقعي فلا مجال لعدم استقلاله، فافهم وتأمّل.

وإن كان المراد من الضرر الضرر الدنيوي فمعلوم أنّ مخالفة الأحكام الإيجابيّة بناءً على التبعيّة للمصالح والمفاسد في المتعلّقات ليس فيه ضرراً، بل عدم المصلحة، وعدم المصلحة ليست ضرراً. والأحكام التحريميّة أيضاً تارة لا يكون في مخالفتها ضرر أصلاً كالكذب الغير الضارّ لأحد، وأُخرى تكون في مخالفتها ضرراً نوعيّاً لا شخصيّاً نظير أكل أموال الناس وغيرها، ولا يستقلّ العقل بلزوم دفع غير الضرر الشخصي، وتارة تكون الأحكام التحريميّة فيها ضرراً شخصيّاً كما في أكل لحم الميتة مثلاً وشرب الخمر وأكل لحم الخنزير مثلاً وشبهها، إلّا أنّ كلامنا في التكليف الّتي توجب مخالفتها عقاباً ولم يعلم أنّ في إلقاء الإنسان نفسه في هذه المفاسد المذكورة والإضرار عقاباً أصلاً. وبعبارة أُخرى حيث يكون الضرر الدنيوي محرزاً أيّ دليل دلّ على أنّ دفع الضرر الدنيوي المظنون لازم؟ فننكر الكبرى حينئذ.

---

(١) نهاية الوصول (مخطوط): ٢٩٧.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٥٤.

وإن كان المراد من الضرر المفسدة فهو أخصّ من المدّعى، إذ المفسدة في خصوص الظنّ بالتحريم لو خولف والمدّعى حجّية مطلق الظنّ.

الدليل الثاني: أنّه إن لم يؤخذ بالظنّ وأُخذ بالاحتمال لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

وفيه: أنّه يتمّ لو ثبت المنجّز للتكليف، لدوران الأمر حينئذ بين المظنون والمحتمل نظير الدوران في القبلة فإنّ الأمر بالصلاة إلى القبلة منجّز، فإذا فرض أنّ القبلة مشتبهة بين جهتين إحداهما مظنونة والأُخرى محتملة ولا يسع الوقت إلّا لصلاة واحدة، فحينئذ يكون تقديم الموهومة ترجيحاً للمرجوح على الراجح، وهو قبيح.

أمّا لو لم يكن التكليف منجّزاً كما في المقام، فإنّ الظنّ لم يثبت تنجيزه، لأنّ الكلام بعد في حجّيته، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى التكليف المظنون محكّمة. وبالجملة فهذه المقدّمة تثمر لو اضيف إليها المقدّمتان المذكورتان وهما تنجيز التكليف وعدم وجوب الاحتياط، وإلّا فلو ثبت التنجيز ولم يثبت عدم وجوب الاحتياط للزم الاحتياط حينئذٍ.

الدليل الثالث: أنّ العلم الإجمالي بالتكليف إذا انضمّ إليه رفع الحرج يثبت حجّية الظنّ، وذلك لأنّ العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين المظنون والمشكوك والموهوم يحتّم عليك الاحتياط، فإذا فرض عدم وجوب الاحتياط فيدور الأمر بين الإتيان بالمظنون وغيره، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

والجواب: أنّ هذا حسن لو لم ينحلّ العلم الإجمالي بما لدينا من الأخبار الصحيحة، وأمّا مع الانحلال كما هو المفروض فلا. نعم لو ضمّ إلى هذه المقدّمة بقيّة مقدّمات الانسداد ـ من انسداد باب العلم والعلمي ـ كان الاستدلال بها متّجهاً.

الدليل الرابع من الأدلّة الدالّة على حجّية مطلق الظنّ : هو الدليل المعروف في اصطلاح الأُصوليّين بدليل الانسداد، وهو مؤلّف من مقدّمات :

الأُولى : إنّا نعلم إجمالاً بثبوت تكاليف إلزاميّة في الشريعة المقدّسة، والعلم بثبوت هذه التكاليف من ضروريّات الإقرار بالشريعة وبالدين، إذ لا معنى لشريعة ليس فيها أحكام إلزاميّة قطعاً.

الثانية : أنّ باب العلم إلى امتثال تلك الأحكام منسدّ علينا وكذلك باب العلمي، والمراد بالعلم الحجّية الذاتيّة وبالعلمي الحجّة الجعليّة كالأمارات.

الثالثة : أنّا مكلّفون بامتثال تلك الأحكام ولسنا كالبهائم والأطفال والمجانين ولا يخفى أنّ ما ذكر في هذه المقدّمة الثالثة بعينه هو ما في المقدّمة الأُولى غايته بتغيير في التعبير، لأنّ معنى العلم بتكاليف إلزاميّة هو أنّا مكلّفون بها وإلّا لم تكن إلزاميّة، ولو أُريد بالمقدمة الأُولى عدم نسخ الشريعة المقدّسة فمع أنّه يرجع أيضاً إلى هذه المقدّمة من ضروريّات الدين فلا معنى لذكرها وان توقّف عليها دليل الإنسداد، للزوم ذكر وجود الصانع وبعثة الرسل أيضاً، لتوقّفه عليه أيضاً، فالأولى جعل المقدّمات أربعة كما فعله العلّامة الأنصاري ﷺ بحذف الأُولى[1].

الرابعة أنّ الامتثال المطلوب إمّا أن يكون بجريان الأُصول في الأطراف، وهو مؤدّ إلى الخروج من الدين مع عدم جريانها، للزوم المخالفة القطعيّة. أو يكون بالتقليد، وهو مع أنّه لا دليل عليه مستلزم لرجوع العالم إلى من يعتقد خطأه. أو يكون بالقرعة، وهو باطل قطعاً نظير كونه بالاستخارة إجماعاً بحسب الظاهر. أو يكون بالاحتياط، وهو غير واجب أو غير جائز. فيتعيّن حينئذ دوران الأمر بين الامتثال الظنّي أو الشكيّ أو الوهمي، فنفتقر حينئذ إلى ذكر المقدّمة الخامسة، وهي أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلاً، فيتعيّن العمل بالظنّ، للزوم تقديم المشكوك أو الموهوم تقديم المرجوح على الراجح.

---

(١) فرائد الأُصول ١ : ٣٨٤.

ثمّ إنّ هذه المقدّمة الرابعة قد يقرّر عدم الامتثال بنحو الاحتياط فيها، بأنّ الاحتياط فيها غير لازم شرعاً* بمعنى أنّ الاحتياط غير واجب فيها فيكتشف العقل حينئذ أنّ الشارع قد جعل الظنّ حجّة، إذ لا معنى لبقاء تكاليفه بغير طريق يعيّنه لامتثالها فلابدّ من جعله الظنّ حجّة ليكون طريقاً لامتثالها، وهذا هو تقرير المقدّمات بنحو الكشف.

وقد يقرّر عدم الامتثال بنحو الاحتياط بأنّ الشارع لا يرضى بامتثال جميع تكاليفه بنحو الاحتياط، إذ لم يجعل الاحتياط طريقاً شرعيّاً لامتثال جميع التكاليف، فالعمل بالاحتياط كلّية غير جائز في جميع الأحكام، فإذا علمنا بعدم رضا الشارع بالاحتياط الّذي هو مقتضى العلم الإجمالي فالاحتياط بجميع الفروع يبغضه الشارع، فلابدّ من التبعيض في الاحتياط بالعمل بالمظنونات من باب أنّ العلم الإجمالي منجّز له لا من باب أنّ الظنّ حجّة بحكم العقل، وإلّا لكان اللازم تحصيل الظنّ بالامتثال وهو لا يحصل بالإتيان بالمظنونات فقط، إذ المفروض

(*) غير ممكن وغير واجب لأدائه إلى العسر والحرج، أو غير جائز لأدائه إلى اختلال النظام، وحينئذ فلا دليل على بطلان الاحتياط كلّية، إذ الاحتياط حيث يمكن ولا يلزم منه عسر وحرج ولا اختلال النظام ليس بباطل، بل يحتّمه العقل ويدرك حسنه، فنتنزّل إلى التبعيض في الاحتياط، فنحتاط احتياطاً يوجب الظنّ بالإصابة بعد فرض عدم جواز الاحتياط بنحو يوجب الجزم بالإصابة. وهذا هو تقرير المقدّمات بنحو الحكومة بمعنى إدراك العقل حسن الاحتياط في خصوص المظنونات، ولا يستكشف منه جعل حجّية الظنّ.

وقد يقرّر بعدم جواز الاحتياط في كلّي الشريعة ومجموع أحكامها؛ لأنّ أساس الشريعة لا يمكن أن يبتنى على الاحتياط للإجماع على لزوم الجزم في النيّة في الجملة، وحينئذ فيستكشف العقل أنّ الشارع قد جعل طريقاً إلى إدراك أحكامه وامتثالها، وحيث لا أقرب من الظنّ فيستكشف أنّه هو المجعول للشارع المقدّس، وإلّا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح. (من إضافات بعض الدورات اللاحقة).

أنّ جملة من المشكوكات أيضاً يحتمل كونها موارد للتكليف، فلابدّ أن يأتي بالمظنونات والمشكوكات حتّى يحصل له الظنّ بامتثال الأحكام الشرعيّة.

وممّا ذكرنا ظهر لك أنّ المقدّمات على تقدير تسليمها فإنّما تنتج الكشف، وأمّا حكومة العقل فلا، إذ لو لم يكتشف العقل جعل الشارع لا تصل النوبة إلى جعل العقل؛ إذ العقل ليس مشرّعاً وجاعلاً وإنّما هو مدرك، والعلم الإجمالي هو بعينه يعيّن العمل بالظنّ من باب أنّ مقتضاه الاحتياط في جميع الأطراف، فإذا فرض أنّه غير جائز فالاحتياط في بعض الأطراف ـ وهو المظنونات ـ لا دليل على مبغوضيّته للشارع.

ثمّ إنّه بناء على تقرير المقدّمات بنحو الكشف فالنتيجة ليست حجّية مطلق الظنّ، بل خصوص الظنّ الاطمئناني إن وفى بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلّا فالأقلّ منه بمرتبة وهو قويّ الظنّ، ثمّ الظنّ العادي وهكذا، إذ اكتشاف العقل حكم الشارع من باب قبح التكليف بدونه، فإذا ارتفع قبح التكليف بجعل خصوص الاطمئناني لا يستكشف الجعل، إذ لا قبح حينئذ. بخلاف العمل بالاحتياط من باب العلم الإجمالي، فإنّ عدم رضا الشارع المقدّس بالاحتياط الكلّي من جهة إخلال النظام إنّما يمنع عن الاحتياط في جميع فروع الدين مثلاً، لأنّه لا يلغي نيّة الجزم بالوجه في جميع التكاليف، بل لابدّ منها في بعضها. فمقتضاه حينئذ لزوم الاحتياط في المشكوكات والمظنونات، إذ لم يثبت بغض الشارع لهذا الاحتياط فالعلم الإجمالي يكون منجّزاً بالنسبة إليه.

نعم، لو علم أنّ الاحتياط بهذا المقدار أيضاً مستلزم لإخلال النظام عمل بخصوص المظنونات، ويرجع في الباقي إلى الظنّ أو الأُصول العمليّة، ولو استلزم ذلك أيضاً عمل بخصوص القويّ منها.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا عدم إمكان تقرير المقدّمات بنحو الحكومة أصلاً، إذ حكم العقل لا معنى له، لأنّ العقل ليس شأنه الجعل والتشريع وإعطاء صفة الطريقيّة

لفاقدها بحسب ذاته وإنّما شأن العقل إدراك الجعل الشرعي، فحكم العقل ثبوتاً ممتنع فلا مجال للبحث عن دلالة هذه المقدّمات عليه.

بقي الكلام في تماميّة المقدّمات وعدمها فنقول: إنّ المقدّمة الأُولى وهي العلم الإجمالي بالتكاليف وإن كان مدركه أحد أُمور ثلاثة:

ـ العلم بالشريعة.

ـ والعلم بوجود تكاليف إلزاميّة على طبق الأمارات الواصلة والأخبار غثّها وسمينها حتّى أخبار أبناء العامّة كصحيح البخاري وابن مسلم وغيرهما، فإنّا نقطع بأنّ جملة من الأمارات مطابقة للواقع، وجملة من الأخبار أيضاً صادرة عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام.

ـ والعلم بوجود أخبار صحيحة في ضمن كتبنا الأربعة الموجودة في أيدينا، لكنّ العلم الإجمالي الأوّل منحلّ بالثاني، والثاني منحلّ بالثالث. فلو احتاط الإنسان في خصوص أطراف العلم الثالث وهو أخبار الكتب الأربعة الموجودة بين ظهرانينا ـ من الاستبصار، ومن لا يحضره الفقيه، والتهذيب والكافي ـ ينحلّ علمه الإجمالي بوجود التكاليف، ولا يبقى مجال لبقيّة المقدّمات. وإن قلنا بصحّتها فلا ينحصر حينئذ الطريق بالظنّ، بل الاحتياط بخصوص الأخبار المذكورة، إذ من المعلوم أنّ الاحتياط فيها غير مستلزم لإخلال بنظام البشر، بل ولا لعسر أو حرج منفيّين، وذلك معلوم لكلّ من مارس الفقه.

وبالجملة، فلو سلّمنا صحّة بقيّة المقدّمات إلّا أنّها بعد انحلال العلم الإجمالي غير مجدية أصلاً، إذ هي فرع هذه المقدّمة، فافهم.

وأمّا المقدّمة الثانية: وهي دعوى انسداد باب العلم والعلمي:

أمّا انسداد باب العلم الوجداني بمعظم الأحكام فهو مسلّم بحسب الظاهر ولامرية فيه.

وأمّا انسداد باب العلمي فهو موقوف على عدم تسليم صحّة سند هذه الأخبار الموثوقة بنفسها أو برواتها، أو عدم تسليم ظهور متنها لنا. وعدم تسليم ظهور المتن موقوف على ما ذكره صاحب القوانين ﷺ من اختصاص ظهور الأخبار بمن قصد إفهامه[1] وكون من قصد إفهامه خصوص المخاطبين بها دون الغائبين في زمن الخطاب، والظاهر أنّ الّذي ألجأ صاحب القوانين ﷺ إلى القول بالانسداد وحجّية مطلق المظنّة هو التزامه بعدم حجّية ظهور هذه الأخبار لنا.

وقد ذكرنا صحّة سند هذه الأخبار بما ذكرناه: من مفهوم آية النبأ ومنطوقها، وسيرة العقلاء، وآية النفر والأخبار المتواترة، والأدلّة العقليّة. كما ذكرنا أيضاً حجّية ظهورها ببناء العقلاء واستمرار السيرة على القبول والعمل بها.

وما ذكره صاحب القوانين باطل، إذ لو سلّم اختصاص من قصد إفهامه بخصوص المخاطبين فنحن لا شكّ مقصودون بالإفهام بالنسبة إلى الكليني وغيره من أرباب المجاميع، كما أنّ الكليني أيضاً مقصود بالخطاب بالنسبة إلى الراوي الّذي شافهه بالخطاب، وهكذا حتّى تنتهي إلى الإمام عليه السلام وعدالة هذه الطبقات مانعة عن الإخبار بغير المسموع له من الراوي أو الإمام عليه السلام.

وحينئذ فالأخبار تفتح باب العلمي، وحينئذ فينحلّ العلم الإجمالي بالتكاليف ببركة الأخبار، ضرورة وفاء نصفها بمعظم الأحكام فضلاً عنها كلّها. وحينئذ فلا نرى مانعاً من إجراء الأُصول في بقيّة موارد الشكّ البدوي، لعدم استلزامه أحد المحاذير المترتّبة على الانحلال من الخروج عن الدين.

ولو فرضنا عدم وفائها بالمعلوم بالإجمال بأن كان يبقى بعد العمل بالأخبار مقدار من المعلوم الإجمالي باقياً بحاله مشتبهاً بين الأطراف الكثيرة فالاحتياط فيها غير ممكن، فهو مضطرّ إلى بعض هذه الأطراف إمّا إلى فعله مع كونه طرفاً لما علم إجمالاً

---

(١) القوانين ١: ٣٩٨ ـ ٤٠٣ و ٢: ١٠٣.

تحريمه، وإمّا إلى تركه مع كونه من أطراف ما علم إجمالاً وجوبه، فبناءً على ما ذكره الآخوند ﷺ[١] ـ من أنّ الاضطرار إلى بعض الأطراف يوجب عدم تنجيز العلم الإجمالي ـ لا يكون العلم الإجمالي بالنسبة إلى البقيّة منجّزاً، فلا مانع حينئذ من إجراء الأُصول، ولا يرد ما سنذكره في المقدّمة الثالثة من عدم جواز إجراء الأُصول؛ لأنّه في جميع الموارد يؤدّي إلى نفي الشريعة، بخلافه فيما ذكرنا، لأنّ المفروض أنّ الأخبار تفي بأغلب موارد الفقه وإنّما يبقى الفرد النادر.

وأمّا المقدّمة الثالثة: وهي عدم إهمال المكلّفين فهي مقدّمة مسلّمة غير قابلة للنقاش فيها أصلاً، سواء قلنا بتنجيز العلم الإجمالي أو عدم تنجيزه، لأنّ الإهمال معناه نفي الشريعة المقطوع بفساده. فهذه المقدّمة مسلّمة حتّى عند من أنكر التنجيز للعلم الإجمالي، وسواء قيل بأنّ الاضطرار إلى بعض أطراف المعلوم الإجمالي يرفع تنجيزه بالنسبة إلى بقيّة الأطراف كما عليه الآخوند ﷺ، أو قلنا بعدم رفع الاضطرار التنجيز بالنسبة إلى غير المضطرّ إليه كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري[٢] والنائيني[٣] قدّس سرّهما، لأنّ القائل بذلك ـ وهو عدم التنجيز ـ يقول به حيث يكون العلم الإجمالي متعلّقاً بحكم شخصي بخصوصه، ولا يقول به حيث يكون العلم الإجمالي بالنسبة إلى جميع التكاليف بحيث إنّ عدم التنجيز فيه يكون موجباً لإلغاء الدين والشريعة.

وإن كان بين القولين فرقاً من حيث إنّا إن قلنا بالتنجيز فالتنجيز بحكم العقل بمعنى إدراكه حسن العقاب على تقدير المخالفة، وإن قلنا بعدم التنجيز فالاحتياط في المقام من اكتشاف العقل حكم الشارع بحجّية المظنّة، لأنّه مهتمّ بالشريعة

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٠٨.

(٢) فرائد الأُصول ٢: ٢٤٥.

(٣) أجود التقريرات ٣: ٤٥٧، الصورة الرابعة.

وأحكامها. فالعقل من اهتمام الشارع بالشريعة وعدم رضاه بإهمالها يكتشف حكمه بلزوم الاحتياط، لأنّه لو لم يلزم بالاحتياط فمعناه أنّه يرضى بإلغاء أحكامه. وإنّما قلنا بناءً على الأوّل التنجيز بحكم العقل بمعنى إدراكه حسن العقاب، لبيان أنّ العقل ليس حاكماً بمعنى كونه مشرّعاً في قبال الشارع، بل هو مدرك حكم الشارع.

وأمّا المقدّمة الرابعة: وهي عدم جواز الرجوع إلى التقليد والقرعة والاستخارة والاحتياط والأُصول:

أمّا عدم جواز تقليد من يرى الانسداد لمن يرى الانفتاح فواضح، لأنّ عمدة أدلّة التقليد إنّما هي رجوع الجاهل إلى العالم، ومن المعلوم عدم تحقّقها في المقام، لأنّ من يرى الانسداد يرى خطأ من يرى الانفتاح ويقطع بذلك، ورجوعه إليه يكون عنده من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل الّذي لا تشمله أدلّة التقليد أصلاً.

وأمّا عدم جواز الرجوع إلى القرعة والاستخارة وشبهها فواضح أيضاً، لأنّها ليست طرقاً إلى استنباط الأحكام الشرعيّة. نعم، هي عند بعضٍ طرقٌ لتشخيص الموضوعات المشتبهة كما قال بها الشيخ ﷺ[1] لقوله عليه السلام: القرعة لكلّ أمر مشتبه[2]. المعلوم كون المراد من «الأمر» الموضوع الخارجي بقرينة المقام، مضافاً إلى ضعف الرواية بحيث لم يعمل بها في مورد إلاّ بعد ورود دليل آخر على القرعة بخصوص ذلك المورد.

وأمّا عدم جواز الرجوع إلى الاحتياط إذا أدّى إلى اختلال نظام العباد فلا ريب فيه قطعاً، إذ إنّ مصلحة نظام العباد أهمّ عند الشارع من كلّ شيء.

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٤٢٥.

(٢) لم نعثر على قول المعصوم بعينه. ولكن انظر الوسائل ١٨: ١٨٩، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١١ و ١٨.

وأمّا إذا أدّى إلى العسر والحرج فقد ذهب الآخوند ﷺ[١] إلى عدم دليل يدلّ على عدم الوجوب، وقد ذهب الشيخ الأنصاري ﷺ[٢] إلى عدم وجوبه.

ومنشأ الخلاف بينهما هي أنّ أدلّة رفع الحرج وعدم إرادة العسر هل إنّ مفادها هو رفع الحكم الحرجي بلسان رفع موضوعه فيدور رفع الحكم مدار رفع الموضوع أم أنّ مفاده رفع الحكم الحرجي وإن لم يكن الموضوع حرجيّاً؟

ذهب الآخوند ﷺ[٣] إلى الأوّل وزعم أنّ لسان الأدلّة لسان رفع الموضوع نظير قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» و«لا ربا بين الوالد وولده» في أنّ الحكم فيها ينفى بلسان نفي موضوعه، فحيث لا يكون الموضوع حرجيّاً لا يمكن نفي حكمه بلا وجود موضوع له.

وذهب الشيخ الأنصاري[٤] إلى أنّ المراد فيها نفي الحكم لا نفي الموضوع، فحيث كان الحكم حرجيّاً يكون منفيّاً وإن لم يكن موضوع أصلاً.

ويفترق القولان في جواز فسخ المغبون استناداً إلى هذه الآية الشريفة[٥] وحديث لا ضرر[٦] فبناءً على رأي الآخوند[٧] لا مجال للفسخ، لعدم وجود موضوع ضرري حرجي حتّى يرفع حكمه بلسان نفيه نفسه، إذ ليس إلّا لزوم العقد وليس موضوعاً ضرريّاً حرجيّاً، وإنّما هو حكم من الأحكام فلا تنفيه الآية،

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٥٧.

(٢) فرائد الأُصول ١: ٤٠٣.

(٣) كفاية الأُصول: ٣٥٨.

(٤) فرائد الأُصول ٢: ٤٦٠.

(٥) البقرة: ١٨٨.

(٦) الوسائل ١٧: ٣٧٦، الباب الأوّل من أبواب موانع الإرث، الحديث ١٠.

(٧) حاشية كتاب المكاسب للآخوند: ١٨٣.

بخلاف ما إذا قلنا بقول الشيخ ﷺ[١] فإنّ الفسخ استناداً إلى دليل رفع الحرج والضرر ممكن لنفيهما الحكم أوّلاً بلا لحاظ لموضوعه.

وقد زعم الآخوند ﷺ[٢] في المقام أيضاً عدم جريان القاعدة ـ وهي قاعدة رفع العسر والحرج ـ بدعوى أنّ الحكم الشرعي في المقام ليس حرجيّاً، لأنّه لو اطّلع العبد عليه لم يكن حرجيّاً قطعاً، وإنّما نشأ الحرج من ضمّ بقيّة الأطراف المشتبهة إليه فالاحتياط حرجيّ، والاحتياط إنّما هو بحكم العقل فالموضوع الشرعي الّذي له الحكم ليس حرجيّاً حتّى يرفع برفع حكمه، خلافاً للشيخ الأنصاري ﷺ[٣] فإنّه حكم بجريان القاعدة بدعوى أنّ منشأ الحرج في المقام هو الحكم الشرعي، فإنّه لو رفع الشارع المقدّس يده عن الأحكام المعلومة له لم يحكم العقل بوجوب الاحتياط، فمنشأ حكم العقل بوجوب الاحتياط إنّما هو الحكم الشرعي فيرفع إذا كان حرجيّاً.

والظاهر جواز التمسّك بالقاعدة في المقام وإن قلنا بمقالة الآخوند ﷺ وذلك لأنّ الاحتياط ليس أمراً دفعيّاً حتّى يقال إنّه حرجيّ، بل إنّه أمر تدريجي، وحينئذ فلو كان أطراف الاحتياط مئة طرف مثلاً فليس انضمامها انضماماً فعليّاً، بل إنّ الإنسان مثلاً يأتي بالفرد الأوّل وليس حرجيّاً ويأتي بالفرد الثاني أيضاً وهكذا حتّى ينتهي إلى أربعين مثلاً ثمّ يكون الإتيان ببقيّة الأفراد حرجيّاً فهو يعلم بعدم وجوب إتيان الباقي، لأنّ الواجب إن كان فيما جاء به فلا يجب الباقي لعدم وجوبه، وإن كان الواجب فيما بقي فهو موضوع حرجي والحكم فيه مرفوع ابتداء أو برفع موضوعه على القولين.

---

(١) المكاسب ٥ : ١٦٢.

(٢) كفاية الأُصول : ٣٥٨.

(٣) فرائد الأُصول ٢ : ٤٦٠.

وبالجملة، فمتعلّق التكليف لو كان في الباقي لكان حرجيّاً قطعاً فيرفع حكمه على أحد النحوين، وكأنّ الآخوند ﷺ تخيّل أنّ الانضمام أمر دفعي فرأى أنّ الحكم بالانضمام للأطراف الّذي هو الاحتياط حرجي وهو بحكم العقل، فافهم وتأمّل فإنّه دقيق ونافع في كثير من الموارد، هذا كلّه بالنسبة إلى الاحتياط الكلّي.

وأمّا التبعيض في الاحتياط فقد ادّعي الإجماع على عدم وجوبه[1].

ولا يخفى ما فيه، فإنّ مبحث الانسداد من المباحث المستحدثة فكيف يمكن دعوى الإجماع في خصوص هذه المقدّمة؟ على أنّه لو سلّم فهو تقييدي، لأنّه من جهة اعتبار قصد الوجه والتمييز في العبادات. نعم الاحتياط الكلّي غير واجب لا التبعيض في الاحتياط كما هو محلّ البحث والفرض، فالإنصاف أنّه لو تمّت مقدّمات الانسداد لما كشفت عن حجّية الظنّ، لأنّه مبنيّ على عدم جواز الاحتياط أو عدم وجوبه حتّى في بعض الموارد، وقد ذكرنا أنّه لا دليل عليه فيتعيّن العمل بنحو التبعيض في الاحتياط.

وما قيل من أنّا إن لم نقطع بتحقّق الإجماع على عدم جواز العمل بالاحتياط فلا أقلّ من حصول الظنّ بقيام الإجماع، وسيأتي أنّ الظنّ بناءً على حجّيته لا يفرق فيه بين الظنّ بالحكم أو الظنّ بطريقه.

لا يخفى ما فيه، أمّا أوّلاً: فلأنّا نمنع الظنّ بالإجماع، لما ذكرنا من أنّ هذا المبحث من المباحث المستحدثة فكيف يظنّ بالإجماع على مقدّمة من مقدّماته؟

وأمّا ثانياً: فلأنّا لو سلّمنا حصول الظنّ لكن أيّ دليل دلّ على حجّية خصوص هذا الظنّ؟ إذ الكلام بعد في حجّية الظنّ فكيف يحتجّ عليه بالظنّ؟ وما ذكر من عدم الفرق بين تعلّق الظنّ بالحكم وتعلّقه بطريقه مسلّم، ولكنّه بعد تماميّة المقدّمات لا قبلها كما في محل الكلام.

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٤٠٣، كفاية الأُصول: ٣٥٧.

وأمّا الأُصول فما كان منها مثبتاً فإن كان قاعدة الاشتغال ـ كما في أطراف العلم الإجمالي ـ فلا ريب في جواز الاحتياط فيها، كما إذا شك في أنّ الواجب عليه هو القصر أو الإتمام فلا ريب في جواز الجمع. وإن كان نظير الاستصحاب المثبت للتكليف، فإن قلنا بجواز جريانه في المقام ونظائره ممّا يعلم إجمالاً انتقاض الحالة السابقة في بعض أفراده إذ المخالفة القطعيّة هي الموجبة لعدم جريان الأُصول الاحتماليّة كما عليه الآخوند ﷺ[1] فلا ريب في إجرائه، وإن قلنا بمقالة الشيخ الأنصاري[2] والميرزا النائيني ﷺ[3] فلا يجري الاستصحاب.

وما ذكره الآخوند ﷺ[4] من جريان الاستصحاب حتّى إذا قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؛ وذلك لعدم الشكّ الفعلي بالنسبة إلى جميع موارد الاستصحاب، إذ جريان الاستصحاب في الأحكام تدريجي فلا يقين وشكّ بالنسبة إلى الوقائع الّتي ليست هي محلّاً للابتلاء.

لا يخفى عليك ما فيه، فإنّه وإن كان ما ذكره صحيحاً من تدريجيّة مواردها إلّا أنّ المجتهد بعد تمام رسالته العمليّة يعلم إجمالاً بوجود أحكام فيها مخالفة للأحكام الواقعيّة فكيف يعطيها للعمل بها مع مخالفة بعضها ـ وهي بعض موارد الاستصحاب ـ فيها للواقع؟

وأمّا الأُصول النافية فإن كانت الأُصول المثبتة فيها وافية بالأحكام الإلزاميّة المعلومة في الشريعة المقدّسة فلا مانع من التمسّك بالأُصول النافية، لأنّ مواردها حينئذ مشكوكة بالشكّ البدوي، وإن لم تفِ بأن بقي لنا علم إجمالي بوجود جملة لا يستهان بها من التكاليف الإلزاميّة في موارد الأُصول النافية فالحكم فيها هو الاحتياط.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٥٠ و ٣٥٩.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ٤١٠.

(٣) أجود التقريرات ٣: ٩٠.

(٤) كفاية الأُصول: ٣٥٩.

وحيث إنّ الاحتياط الكلّيّ غير جائز أو غير واجب لإخلاله بالنظام أو لأدائه إلى العسر والحرج، فإن قلنا بأنّ الاضطرار إلى بعض الأطراف يوجب رفع تنجيز العلم الإجمالي فلا يجب ملاحظة الباقي من أطراف العلم الإجمالي فلا مانع من التمسّك بالأُصول النافية، لعدم حرمة المخالفة القطعيّة. وإن قلنا بأنّ الاضطرار إلى واحد أو أكثر لا بعينه من أطراف العلم الإجمالي لا يرفع وجوب الامتثال إلّا إلى خصوص المضطرّ إليه فيجب حينئذ التبعيض في الاحتياط.

وبالجملة، فمقدّمات الانسداد لا تنتج الحكومة لاستحالتها كما ذكرنا، ولا الكشف لابتنائه على بطلان الاحتياط حتّى في بعض الأطراف من جهة الإجماع، وقد أبطلنا هذا بإنكار الإجماع. فلا مانع عن التمسّك بالاحتياط في بعض الأطراف بمعنى التبعيض في الاحتياط، ومع إمكان التبعيض في الاحتياط لا يكتشف العقل جعل الشارع لحجّية الظنّ، لأنّ التبعيض في الاحتياط طريق أيضاً، فليس تكليف الشارع لولا جعل حجّية الظنّ تكليفاً بالمحال حتّى يكتشف العقل جعل حجّة شرعيّة.

وبالجملة، فمقدّمات الانسداد تنتج حجّية الظنّ مطلقاً.

ومن هذا الكلام ظهر أنّ لا مجال للبحث عن أنّ نتيجة مقدّمات الانسداد مهملة أو كلّية، لأنّ الكلام في ذلك فرع إنتاجها المعلوم عدمه في المقام. كما ظهر أن لا مجال للبحث عن تقديم الظنّ المانع أو الظنّ الممنوع حيث يقوم الظنّ على حكم ويقوم ظنّ على عدم حجّية ذلك الظنّ، لأنّ الظنّ القائم والمانع عنه كلاهما لا دليل على حجّيتهما.

كما ظهر أنّ العويصة المذكورة في كيفيّة إخراج الظنّ القياسي عن حجّية مطلق الظنّ[1] لا مجال لها في المقام، لابتنائها على إنتاج مقدّمات الانسداد حجّية الظنّ بنحو الحكومة، فيشكل بأنّ الحكم في المقام بحجّية الظنّ عقليّ، والحكم العقلي غير قابل للتخصيص، لأنّ العقل لا يحكم إلّا مع وجود الملاك في جميع الأفراد،

---

(١) فرائد الأُصول ١ : ٥١٦.

وذلك لأنّا قد برهنّا على عدم إنتاج مقدّمات الانسداد كلّية، فضلاً عن كون الإنتاج بنحو الكشف أو الحكومة فلا حكم في المقام فضلاً عن كونه عقليّاً غير قابل للتخصيص.

(بقي هنا شيء هو أنّه لو قلنا بتماميّة دليل الانسداد وإفادته حجّية مطلق الظنّ فهل يختصّ بفروع الدين أم يشمل الأُصول الاعتقاديّة؟

أمّا الأُمور المطلوب فيها العلم بنحو الصفتيّة ليخرج به من الظلمات إلى النور كمعرفة الصانع وتوحيده ومعرفة رسوله والأئمّة، فلا يكفي فيها الظنّ وإن كان خاصّاً، لعدم حصول صفة العلم به، فإذا لم يكن له طريق إلى العلم بذلك لم ينجّزه الظنّ، فإن كان فقد الطريق إلى العلم راجعاً إلى اختياره كان مقصّراً ومعاقباً وإلّا فلا عقاب عليه لقصوره.

ودعوى استحقاقه العقاب لرجوعه إلى الشقاوة الذاتيّة والذاتي لا يعلّل[1] غير تامّ، لقبح العقاب على ما ليس بالاختيار.

وأمّا الأُمور المطلوب فيها عقد القلب كالاعتقاد بالجنّة والنار فيفرق فيها بين الظنّ الخاصّ فهو حجّة ويجوز التعويل عليه، وبين الظنّ الانسدادي فليس بحجّة، لعدم تماميّة مقدّمات الانسداد، لإمكان الاحتياط بعقد القلب على ما هو الواقع وليس فيه عسر وحرج فضلاً عن اختلال النظام وعدم الإمكان.

وأمّا الأُمور الأُخر مثل كون الملك الفلاني له خمسون ألف جناح والملك الفلاني كان في زمن النبيّ الفلاني فهل يكون الخبر الموثّق حجّة فيه أم لا؟ الظاهر هو التفصيل بين جعل معنى الحجّية اعتبار ما ليس بعلم علماً فتكون الحجّية مجعولة لها وأثرها جواز الإخبار بمؤدّاها للمخاطب، وجعل الحجّية هو التنجيز والإعذار فلا، إذ لا واقع في المقام حتّى ينجّزه عند الإصابة أو يوجب العذر عند الخطأ)[2].

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٠١.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

مبحث البراءة

قد ذكرنا أنّ الأُصول على أقسام أربعة :

الأوّل : مباحث إثبات بما هي ألفاظ، سواء كانت في الأحكام أم في غيرها كمباحث الأوامر والنواهي والعموم والخصوص.

الثاني : ما يبحث فيه عن مقتضيات الأحكام ولوازمها، شرعيّة كانت أم عقليّة مدلولة للألفاظ أم لغيرها كالإجماع، وتسمّى بالمباحث العقليّة كالبحث عن الملازمة بين الواجب ومقدّمته وهو بحث عقلي لا لفظي، كما ذكره صاحب المعالم[1] زاعماً كونه من مباحث إثبات حيث استدلّ على نفي الوجوب بنفي الدلالات الثلاث.

الثالث : ما يبحث فيه عن الأدلّة الشرعيّة الدالّة على [أحكام] الأشياء بعناوينها الأوّليّة كخبر الواحد والإجماع، وتسمّى بالأدلّة الاجتهاديّة، لأنّ الحكم المأخوذ في تعريف الاجتهاد هو الحكم الواقعي. ولذا اكتفى فيه بالظنّ فقيل استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، ولو كان المراد منه الحكم الظاهري لاعتبر فيه العلم.

الرابع : ما يبحث فيه عن الدليل الشرعي حال الشكّ في الحكم الشرعي الواقعي وهي الأدلّة الفقاهتيّة، لأنّ الحكم المأخوذ في تعريف الفقه هو الحكم

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين في الأُصول : ٦٢.

الظاهري والواقعي. ولذا عرّف بأنّه العلم بالأحكام الشرعيّة عن أدلّتها، ولو كان المراد من الحكم خصوص الواقعي لاكتفى فيه بالظنّ، ضرورة قلّة حصول العلم بالحكم الواقعي.

وقد تقدّم الكلام في هذه الأُمور الثلاثة، ويقع الكلام الآن في الرابع وهو الأُصول العمليّة الأربعة، إذ الشكّ إمّا أن تلحظ فيه الحالة السابقة فالاستصحاب، وإلّا فإن كان الشكّ في التكليف فالبراءة، وإن كان في المكلّف به وأمكن الاحتياط فهو، وإن لم يمكن كما إذا دار بين المحذورين فالتخيير.

وأمّا قاعدة الطهارة فعدم ذكرها لكونها من الأُمور المتسالم عليها. وعدم جريانها في جميع أبواب الفقه لا يصلح سبباً لعدم ذكرها، لأنّ كثيراً من المباحث الأُصوليّة لا تأتي في جميع أبواب الفقه ككون النهي عن العبادات هل يقتضي فسادها أم لا؟ فإنّها لا تجري في غير العبادات.

وكون الطهارة والنجاسة من الأُمور الواقعيّة والشكّ فيها شكّ في المصداق وليس وظيفة الشارع.

لا يخفى عليك ما فيه، فإنّ الطهارة والنجاسة من الأُمور الّتي يدقّ فيها باب الشارع فالشبهة حكميّة، إذ المصداقيّة ما يكون المرجع فيه أهل العرف.

فقد ظهر أنّ المناسب ذكر أصالة الطهارة أيضاً، وإنّما لم يذكرها الأصحاب، لكونها مسلّمة عند الكلّ[1].

وكلامنا الآن في أصل البراءة الّذي هو أوّل الأُصول العمليّة، وقد ذكر الشيخ الأنصاري[2] مسائل البراءة في ثمان مسائل، لأنّ الشبهة قد تكون وجوبيّة وقد تكون تحريميّة، وعلى كلا التقديرين فقد تكون لعدم النصّ أو لإجماله أو لتعارض

---

(١) كفاية الأُصول : ٣٨٤.

(٢) فرائد الأُصول ٢ : ١٨.

النصّين أو من جهة الشبهة المصداقيّة. وإنّما فرّق بين الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة، لأنّ الأخباريّين يقولون بالاحتياط في الثانية دون الأُولى ولاختصاص بعض أدلّة البراءة بها كقوله: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»[١] كما أنّ بعض أخبار الاحتياط مختصّ بها أيضاً[٢].

ولكن لا يخفى أنّ الشبهة المصداقيّة ليست من عمل الأُصولي البحث عنها، لأنّه يبحث عن القواعد الكلّية. ولذا حذفها الآخوند ﷺ[٣] كما حذف صورة تعارض النصّين، لأنّ المرجع في صورة تعارض النصّين الترجيح أو التخيير فلا مجال للبراءة، لوجود الحجّة المعتبرة وذكر بقيّة المسائل في مسألة واحدة. ولا يخفى أنّ حذف الشبهة المصداقيّة بمحلّه، ولكن حذف صورة تعارض الدليلين لم يكن بمحلّه، لأنّ الدليلين قد يكونان خبرين فالتخيير، وقد يكونان غيرهما فالتساقط وخروج الخبرين المتعارضين عن مقتضى القاعدة للنصوص الواردة بالخصوص فيهما، فافهم.

فصل

إنّ التكليف إذا دار بين الوجوب وغير التحريم أو بين الحرمة وغير الوجوب فهل مقتضى القاعدة فيها التمسّك بالبراءة في كلا الموردين كما هو مبنى الأُصوليّين[٤] أو أنّه في الشبهة الوجوبيّة تجري البراءة وفي الشبهة التحريميّة يجري الاحتياط

---

(١) الوسائل ١٨ : ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠.

(٢) الوسائل ١٨ : ١٢٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١، و ١٨ : ١١١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١، و ١٢٢ : ٣٧.

(٣) كفاية الأُصول : ٣٨٥، في الهامش.

(٤) فرائد الأُصول ٢ : ٢٠.

كما هو المحكيّ عن الأخباريّين[١]؟ وإن لاح من كلام المحدّث الاسترآبادي[٢] جريان الاحتياط في كلا الشبهتين إلّا أنّ المعروف المنسوب إليهم هو التفصيل بين الشبهة الوجوبيّة فالبراءة بالإجماع، والتحريميّة فالاحتياط عند الأخباريّين، والبراءة عند الأُصوليّين.

[الاستدلال بالكتاب على البراءة]

ويقع الكلام الآن في أدلّة الأُصوليّين في إجراء البراءة، وقد استدلّوا بأدلّة كثيرة، فمن الآيات الكتابيّة قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾[٥] وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[٦].

وقد زعم الآخوند ﷺ[٧] أظهرية هذه الآية من غيرها في الدلالة على المقصود بناءً على أنّ المراد من الرسول إنّما هو إتمام الحجّة والبيان، إذ لولا البيان من الرسول لم يكن بعثه مجدياً، فيكون دلالته على المورد من باب انطباق الكبرى الكلّية على صغراها.

---

(١) الحاكي هو الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ١٠٥، وانظر الفصول: ٣٥٢.

(٢) الفوائد المدنيّة: ١٣٩.

(٣) التوبة: ١١٥.

(٤) الأنفال: ٤٢.

(٥) الأنعام: ١١٩.

(٦) الإسراء: ١٥.

(٧) كفاية الأُصول: ٣٨٥.

وقد أُشكل على هذه الآية بإيرادين :

أحدهما[١] : أنّ هذه الآية في مقام الإخبار عن عذاب الأُمم السابقة الّتي عذّبت بعصيانها الرسول المبعوث إليهم، فهي في مقام الإخبار عن العذاب الدنيوي السابق لا الأُخروي اللاحق الّذي هو محلّ كلامنا.

والجواب : أوّلاً : أنّ نفي العذاب الدنيوي عند عدم بعث الرسل يقتضي بالأولويّة نفي العذاب الأُخروي.

وثانياً : أنّ هذا التركيب وهو قول : (ما كان) (وما كنّا) غالباً يستعمل في مقام بيان نفي ما لا ينبغي صدوره مثل قوله : ما كان زيد ليفعل كذا، بمعنى أنّ هذا العمل لا ينبغي صدوره منه، وأنّه لا يُعدّ صدوره منه جميلاً، وهذا التركيب شايع الاستعمال في هذا المعنى جدّاً (فكنّا) منسلخة عن الماضويّة.

وبهذا التقرير ظهر الجواب عن الإيراد الثاني، وهو أنّ المنفيّ في الآية المباركة نفي فعليّة العذاب لانفي استحقاقه والمدّعى هو الثاني لا الأوّل، وذلك لأنّ الآية بحسب الظاهر في مقام بيان أنّ هذا لا ينبغي صدوره منّا لا في مقام نفي حتّى يورد بما ذكر.

ولا حاجة إلى أن يجاب عن هذا الإيراد الثاني كما أجاب العلّامة الأنصاري[٢] بأنّ نفي فعليّة العذاب يكفي في المقام، لأنّ الأخباريّين يقولون إنّ العذاب والهلكة فعلاً موجود ليورد عليه الآخوند ﷺ[٣] بأنّ الاستدلال جدلي حينئذ، إذ الأُصولي بماذا يستند في إجراء البراءة، والمفروض أنّ المنفيّ فعليّة العذاب لا استحقاقه.

وثانياً : أنّ المحتمل تحريمه ليس بأعظم ممّا علم تحريمه، مع أنّ ما علم تحريمه قد لا يعذّب الشارع عليه منّة منه تعالى على عباده.

---

(١) كفاية الأُصول : ٣٨٥.

(٢) فرائد الأُصول ٢ : ٢٣ ـ ٢٤.

(٣) كفاية الأُصول : ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

وكيف كان، فهذه الآية الشريفة لا تكاد تجدي في قبال الأخباري كنظائرها، لأنّ الأخباري يزعم أنّ هناك رسولاً وبياناً وبيّنة، وهي عبارة عن العلم الإجمالي بالتكاليف والأخبار الآمرة بالاحتياط.

أمّا العلم الإجمالي فسيأتي الكلام في تنجيزه وعدمه عند سطر أدلّتهم إن شاء الله.

[الاستدلال بالأخبار على البراءة]

وأمّا الأخبار فالكلام فيها يكون في ناحيتين:

الأُولى: ناحية دلالتها وأنّها أوامر مولويّة لا إرشاديّة.

الثانية: أنّها لها معارض من الأخبار والآيات أم ليس لها معارض.

أمّا الناحية الأُولى فسيأتي الكلام عليها أيضاً.

وأمّا الناحية الثانية فيتكلّم فيها الآن.

[حديث الرفع]

فمن الأخبار المعارضة لأدلّة الاحتياط حديث الرفع وهو قوله ﷺ: «رفع عن أُمّتي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطرّوا إليه... إلى آخره»[1].

وتقريب الاستدلال بهذا الحديث على إجراء البراءة في الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة هو أن يقال: كما أنّ الحكم الواقعي بيد الشارع رفعه ووضعه، فله أن يقول: حرّمت الخمر مثلاً، وأن يقول: الخلّ ليس بحرام مثلاً، فكذلك الحكم الظاهري بيد الشارع رفعه ووضعه فله أن يضع الحكم الشرعي في صورة الشكّ بالحكم الواقعي بايجاب الاحتياط، وله أن يرفعه.

---

(١) الوسائل ١١: ٢٩٥، باب جملة ممّا عفي عنه، الحديث الأوّل.

ولا يخفى أنّ قوله: «رفع ما لا يعلمون» معناه أنّ الحكم الظاهري في صورة الشكّ في الحكم الواقعي هو رفع الحكم الملازم للترخيص، وحينئذ فيكون شرب التتن مرخّصاً فيه، وحينئذ فيكون الفعل الخارجي لمحتمل التحريم في الشبهة التحريميّة والترك الخارجي لمحتمل الوجوب مستنداً إلى ترخيص الشارع المقدّس، فيكون نظير الشبهة الموضوعيّة كالمشتبه كونه طاهراً أو نجساً أو حلالاً أو حراماً في جواز تناوله استناداً إلى قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[1] و«كل شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[2] وغيرها.

فكما لم يستشكل أحد في الشبهات الموضوعيّة في جواز التناول لوجود الترخيص من قبل الشارع المقدّس، فكذا هنا لوجود الترخيص وهو قوله: «رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون» فالمرفوع فيها هو الحكم المجهول، وإذا رفع حكمه فمعناه أنّه مرخّص من قبل الشارع في فعله وتركه، وإذا رخّص الشارع في شيء فكيف يعاقب عليه أو على تركه؟ لكنّ الكلام كلّ الكلام في أنّ «ما» الموجودة في الحديث، المراد بها هل هو الحكم وحينئذ فيتمّ الاستدلال، أو أنّ المراد منها الفعل الخارجي؟ فيكون معناها حينئذ رفع حكم الفعل الخارجي المجهول، فتكون حينئذ مختصّة بالشبهات الموضوعيّة، ويكون المعنى أنّ شرب الخمر المجهول كونه شرب خمر رفع حكمه، وحينئذ فلا تكون دليلاً على الشبهات الحكميّة الّذي هو محلّ البحث. وقد ذكروا لكون المراد من (ما) الفعل المجهول نفسه وجوهاً:

الأوّل: السياق فإنّ «ما استكرهوا عليه» هو الفعل الخارجي و«ما اضطرّوا إليه» أيضاً هو الفعل الخارجي و«ما لا يطيقون» كذلك أيضاً، فوحدة السياق تقتضي أن يكون «ما لا يعلمون» مثلها في المراد من «ما».

---

(١) الوسائل ١٢: ٦٠، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، مع تفاوت.

(٢) الوسائل ٢: ١٠٥٤، باب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤، وفيه: «كلّ شيء نظيف ...».

والجواب : أنّ (ما) لم تستعمل في هذه الموارد في الفعل الخارجي حتّى تقتضي وحدة السياق كون المراد الفعل الخارجي، وإنّما استعملت في معنى عامّ في جميع هذه الموارد وهو «الشيء» غاية ما هناك أنّ الشيء قد انطبق في الأمثلة المتقدّمة على الفعل الخارجي، وأمّا في حديث الرفع فقد انطبق على «الحكم» فمعناه واحد، ووحدة السياق لا تقتضي أكثر من وحدة المعنى، أمّا وحدة المنطبق عليه المعنى فلا، فافهم.

الثاني : أنّ الرفع بالنسبة إلى الفعل نفسه مجازي بلحاظ حكمه وبالنسبة إلى الحكم نفسه حقيقي، واختلاف المرفوعات في ذلك وإن كان غير ضائر لوجود القرينة في المجازي منها إلّا أنّ قوله : «رفع عن أُمّتي تسعة» إسناد واحد، والمذكورات بدل عن لفظ «تسعة» أو عطف بيان، فإن كان المرفوع «الحكم» في «ما لا يعلمون» لزم أن يكون إسناد «رفع عن أُمّتي تسعة» إسناداً حقيقيّاً ومجازيّاً، وأمّا إذا كان المرفوع «الفعل» لا يلزم إلّا الإسناد المجازي الواحد، فرفع الحكم في «ما لا يعلمون» يستلزم أن يكون الإسناد الواحد في قوله : «رفع تسعة» حقيقيّاً ومجازيّاً وهو محال.

والجواب من جهتين :

الأُولى : أنّ الرفع في الجميع حقيقي، وذلك لأنّ الرفع لو أُريد به الرفع التكويني لكان لما ذكر وجه إلّا أنّ المراد منه الرفع التشريعي، والرفع التشريعي للفعل ليس إلّا بمعنى عدم اعتبار الشارع له على رقبة المكلّف وترخيصه للمكلّف في تركه في الشبهة الوجوبيّة، وعدم جعل تركه على رقبة المكلّف وترخيصه له في فعله في الشبهة التحريميّة، فليس في رفع «تسعة» إسناد مجازي أصلاً، بل هو حقيقي في الجميع.

الثانية : لو سلّم ما ذكر من كون الإسناد حقيقيّاً بالنسبة إلى بعض ومجازيّاً بالنسبة إلى البعض الآخر والمجموع بدل من «تسعة» فهذا لا يستلزم إلّا أن يكون

الإسناد إلى «التسعة» مجازيّاً لكون العبرة بالإسناد اللفظي لا بالتحليل العقلي. ولا ريب أنّ إسناد «الرفع» إلى المجموع إسناد مجازي، لأنّ إسناد «الرفع» إلى المجموع بما هو مجموع إسناد إلى ما ليس له، لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمتين والمركّب من الداخل والخارج خارج، فافهم.

الثالث: أنّ «الرفع» معناه رفع الشيء الّذي فيه ثقل، و«الحكم» لا ثقل فيه، وإنّما الفعل هو ذو الثقل، فلا معنى لرفع الحكم، لأنّ الحكم هو المثقل الموجب للثقل في الفعل والموجب للكلفة فيه، ومن ثمّ سمّي تكليفاً فلابدّ أن يراد منه رفع الفعل.

والجواب: أنّ الرفع كما يكون بالنسبة إلى الفعل يكون بالنسبة إلى سببه ومسبّبه، ومن ثمّ قيل كما في الخبر: «رفع القلم عن الجاهل حتّى يبلغ»[1] فهذا رفع بالنسبة إلى السبب، وقد يقال: رفعت المؤاخذة عن الفعل الفلاني الّتي هي المسبّب، فالرفع كما يسند إلى الفعل الثقيل يسند إلى سبب الثقل ومسبّبه، فافهم.

الرابع: أنّ الرفع والوضع من الأُمور الّتي بينها تقابل العدم والملكة، فهما يتواردان على مورد واحد، ومعلوم أنّ الوضع هو الجعل لغة[2] كما قدّمناه، والمراد من الوضع في التكاليف الجعل في الكلفة وفي ذمة المكلّف، فالرفع أيضاً عن ذمّة المكلّف، ومعلوم أنّ القابل لأن يوضع ويرفع عن ذمّة المكلّف إنّما هو الفعل الخارجي. وأمّا الحكم فلا معنى لجعله ولرفعه عن ذمّة المكلّف.

والجواب: أنّ الموضوع تارة يكون ظرفه هو ذمّة المكلّف، فيكون الكلام كما ذكر في أنّه لا معنى له إلّا أن يكون المرفوع الفعل. وأُخرى يكون ظرفه الشرع والشريعة وحينئذ فلا يكون المرفوع والموضوع في الشريعة إلّا الأحكام، إذ لا معنى لكون الفعل الخارجي موضوعاً أو مرفوعاً في الشريعة المقدّسة، إذ الشريعة عبارة عن جعل الأحكام، ومعلوم أنّ الحديث ظاهر في كون الرفع في الإسلام والشريعة.

---

(١) الوسائل ١١: ٢٩٥، باب جملة ممّا عفي عنه، الحديث الأوّل.

(٢) المنجد: ٩٠٥. «وضع».

الخامس : أنّ حديث الرفع لا إشكال في شموله للشبهة الموضوعيّة باعتراف الجميع[١] فلو كان مع ذلك شاملاً للشبهة الحكميّة لزم استعمال لفظة (ما) في معنيين (الموضوع) و(الحكم) وهو باطل أو خلاف الظاهر.

والجواب أوّلاً : أنّ لفظة (ما) مستعملة في الشيء الشامل بحسب وضعه اللغوي للحكم والموضوع، فلا يكون إرادة الموضوع والحكم منه إرادة لمعنيين، بل لمعنى واحد وهو الشيء، غاية الأمر أنّ انطباقه تارة يكون على الموضوع وأُخرى على الحكم.

وثانياً : لو سلمنا أنّ (ما) تستعمل في معنيين لو أُريد بها الشبهة الموضوعيّة والحكميّة فليكن المرفوع في الموردين الحكم فيكون معنى «رفع ما لا يعلمون» أي الحكم الّذي لا يعلمون، غاية الأمر أنّ سبب عدم العلم تارة يكون عدم النصّ أو إجماله أو تعارضه، وأُخرى يكون الاشتباه في الأشياء الخارجيّة، فلا يكون شمول الحديث للشبهة الموضوعيّة والحكميّة موجباً لاستعمال (ما) في معنيين، بل تستعمل في الحكم، فافهم.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ حديث الرفع رافع للحكم المجهول في ظرف جهله وليس مختصّاً بالشبهات الموضوعيّة كما ذكر، فيكون حينئذ معارضاً لما دلّ على الاحتياط للحكم في ظرف جهله والشكّ فيه.

لا يقال : إنّ حديث الرفع يرفع ما لا يعلم من الأحكام، ووجوب الاحتياط بناء على استفادته من الأدلّة الدالّة على الاحتياط يكون معلوماً وخارجاً ممّا لم يعلم.

فإنّه يقال : نعم، لو كان الاحتياط واجباً لنفسه، أمّا لو كان وجوبه من جهة إدراك الحكم المجهول فيكون وجوبه طريقيّاً فيستفاد منه لزوم الامتثال للحكم المجهول، وحديث الرفع يرفع اللزوم، فيقع حينئذ بينهما التعارض.

---

(١) أجود التقريرات ٣ : ٣٠٠ ـ ٣٠١، كفاية الأُصول : ٣٨٧، فرائد الأُصول ٢ : ٢٨.

بقي هناك في فقه حديث الرفع وفهمه أشياء ينبغي التنبيه عليها :

الأوّل : أنّ الرفع يقتضي أن تكون هذه الأحكام ثابتة فترفع، وأمّا إذا لم تكن ثابتة فلا معنى للتعبير بالرفع، بل ينبغي أن يعبّر في مثله بالدفع.

وقد أجاب الميرزا النائيني ﷺ[1] عنه بأنّ الرفع والدفع مترادفان لمعنى واحد وأنّ مؤدّى أحدهما مؤدّى للآخر، نظير إنسان وبشر، وذلك أنّا إن قلنا بأنّ الشيء الممكن يحتاج حدوثه إلى علّة ولكن بقاءه مستغنٍ عن العلّة لكان بين الرفع والدفع تفاوت، ولكنّا نرى أنّ الممكن كما يحتاج حدوثه إلى علّة يحتاج بقاؤه إلى علّة، وحينئذ فالرافع للموجود دافع أيضاً لعلّته.

وما ذكره ﷺ وإن كان لا محيص عن الالتزام به لكنّه لا يدفع الإيراد، لأنّ كون حقيقتهما واحدة لا تمنع أن يكون أفراد الحقيقة الواحدة قد وضع لها لفظ لم يوضع لبقيّة الأفراد، بل قد وضع لبقيّة الأفراد لفظ آخر، فهو نظير حقيقة واحدة تسمّى بالليل باسم وبالنهار باسم آخر.

وبالجملة، فالوضع أمر توقيفي يتبع به الواضع، فلو خصّ بعض أفراد الحقيقة بلفظ وبعضها الآخر بلفظ آخر لا يمكن مخالفته بدعوى وحدة الحقيقة.

فالأُولى في الجواب أن يقال : لابدّ من التزام أحد أمرين :

فإمّا أن يقال بأنّ هذه الأحكام كانت مكتوبة على الأُمم السابقة ولو في بعض موارد الاضطرار وبعض موارد عدم العلم وكذا البواقي وقد رفعها الله عن هذه الأُمّة، كما هو ظاهر قوله : «عن أُمّتي».

وإمّا أن يقال بأنّ المصالح المقتضية والداعية إلى جعل الأحكام لمّا كانت موجودة حتّى في الأحكام المجهولة الّتي لا يعلم بها المكلّف كان عدم جعل الشارع لها باعتبار كونها قريبة من الوجود لوجود مقتضياتها رفعاً، وهذا الإطلاق أيضاً شائع في العرف حيث يكون المرفوع بهذا النحو، فافهم.

---

(١) أجود التقريرات ٣ : ٢٩٧، وفوائد الأُصول ٣ : ٣٣٧.

ثمّ إنّه بعد أن ذكرنا أنّ المرفوع في حديث الرفع نفس ما لا يعلم من دون حاجة إلى تقديرٍ علم أنّ المرفوع هو مطلق الآثار التكليفيّة والوضعيّة، فإنّ الشرطيّة المجهولة مرفوعة بحديث الرفع، وكذا المانعيّة وكذا غيرها من الآثار الوضعيّة.

التنبيه الثاني: أنّ المرفوع فيما لا يعلمون حيث علم أنّه رفع ظاهري، لأنّه قد أُخذ فيه الجهل بالواقع وعدم العلم به، فلو وجد عموم أو إطلاق في دليل من الأدلّة للأشياء بعناوينها الأوّليّة فلا مجال لحديث الرفع، لأنّ موضوعه عدم العلم وقد تبدّل عدم العلم ببركة الإطلاق أو العموم إلى العلم، فهو وارد أو حاكم على حديث الرفع على الخلاف، فمثلاً إطلاق الخمر حرام أو عموم كلّ مسكر حرام شامل للفرد المعلوم الخمريّة أو المسكريّة المشكوك حرمته، فلا مجال للتمسّك بحديث الرفع في جواز تناوله، لدخوله تحت عموم الدليل أو إطلاقه فهو معلوم الحرمة، فيكون الإطلاق أو العموم حاكماً أو وارداً على حديث الرفع بالنسبة إلى هذا الفرد المشكوك حكمه، هذا قبل العمل.

وأمّا بعد العمل، فلو شكّ مثلاً في جزئيّة السورة أو شرطيّة شيء للصلاة مثلاً فرفعه بحديث الرفع ثمّ وجد دليلاً يدلّ على كون ذلك المشكوك جزئيّته جزءاً أو المشكوك شرطيّته شرطاً، فهذا العمل السابق الخالي منهما يكون إجزاؤه مبتنياً على إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي وعدمه، لأنّ حديث الرفع إنّما يرفع ظاهراً ولا يرفع الحكم الواقعي ليكون بعد تبدّل الجهل بالعلم من قبيل ارتفاع الموضوع كأصالة الطهارة والإباحة، هذا كلّه في «ما لا يعلمون» وقد ذكرنا أنّ الرفع فيه ظاهري.

بخلاف بقيّة المرفوعات من المضطرّ إليه والمنسيّ والمكره عليه وغيرها فإنّ الرفع فيه رفع واقعي، فيكون معنى رفع ما اضطرّ إليه العبد إنّما هو تقييد لإطلاق الأدلّة أو تخصيص لعموم تلك الأدلّة الدالّة على أحكام الأشياء بعناوينها الأوّليّة، فمثلاً قوله: الكذب حرام أو كلّ كذب حرام، يقيّد أو يخصّص بالكذب المضطرّ إليه أو المكره عليه فلا يكون محرّماً واقعاً، إذ معنى رفعه إنّما هو رفع حكمه الواقعي.

التنبيه الثالث : أنّ الرفع بالنسبة إلى بقيّة المرفوعات ـ غير حديث الرفع ـ كما يرفع الأحكام التكليفيّة والآثار الوضعيّة لا يفرق في رفعه بين أن يكون الحكم المرفوع مرفوعاً عن موضوع التكليف أو عن متعلّقه، والمراد بموضوع التكليف ما يكون حدوثه موجداً للتكليف بنفسه مثلاً قوله : من أتى أهله في نهار شهر رمضان وجبت عليه الكفّارة من أمثلة موضوع التكليف، والمراد بمتعلّق التكليف ما توجّه الأمر به إلى المكلّف مثل صلّ.

فمثل إتيان الأهل إذا وقع مكرهاً عليه من جائر أو مضطراً إليه ـ لأنّ تركه يوقعه في مرض ـ أو منسيّاً كون اليوم من شهر رمضان مثلاً فلا أثر له من حيث وجوب الكفّارة.

وأمّا المتعلّق فتارة يكون منحلاً إلى أفراد كثيرة مثل قوله : لا تكذب، فإنّه منحلّ إلى كلّ كذب فمثل هذا إذا اضطرّ إليه العبد يكون مرفوع الحكم كموضوع التكليف، وأُخرى لا يكون منحلاً مثل قوله : أكرم عالماً، فلو أُكره أو اضطر إلى ترك إكرام زيد مثلاً لا يكون هذا الإكراه أو الاضطرار رافعاً لوجوب الإكرام، وذلك لأنّ الأمر توجّه نحو إكرام عالم ما، فتعذّر بعض الأفراد لا يوجب رفع الوجوب بالنسبة إلى بقيّة الأفراد، لأنّ حديث الرفع إنّما يرفع حكم ما تعلّق به التكليف على تقدير الاضطرار إلى تركه، وإكرام زيد بخصوصه لم يتعلّق به التكليف حتّى يكون الإكراه أو الاضطرار رافعاً لحكمه، غاية الأمر أنّ تطبيق إكرام عالم ما الّذي كان المطلوب منه صرف الوجود لم يمكن انطباقه على زيد للإكراه أو الاضطرار إلى ترك إكرامه، وأمّا تطبيقه على غيره فممكن فيجب. وهذا بخلاف ما كان منحلاً إلى كلّ فرد وهو ما كان المطلوب فيه إعدام الطبيعة مثل : لا تشرب الخمر، المنحلّ إلى النهي عن كلّ شرب، فإنّ الاضطرار فيه حيث كان لنفس ما تعلّق به التكليف رفع حكمه، بخلاف ما نحن فيه ممّا كان المقصود صرف الوجود.

ونظيره الأحكام الضمنيّة مثل أحكام الخلل في الصلاة والصوم، مثلاً لو اضطرّ إلى الكلام أو الضحك أو الاستدبار في الصلاة مثلاً فإنّ مقتضى القاعدة بطلان الصلاة ولزوم الإتيان بغيرها وإن ارتفع حرمة الضحك في الصلاة حينئذ، وذلك لأنّ المأمور به فيما بين الزوال والغروب إيجاد صرف الطبيعة للصلاة ذات الركعات الأربع مرّتين، فعدم إمكان تطبيق المأمور به على هذا الفرد من جهة الاضطرار إلى فقد شرطه أو إيجاد مانعه لا يرفع الأمر المتوجّه إلى صرف الوجود. فيلزم حينئذ الإتيان بفرد آخر إلّا أن يدلّ دليل على عدم الإعادة مثل: لا تعاد الصلاة إلّا من خمس[1] ونحوها.

نعم، لو كانت الصلاة المضطرّ إلى إيجاد المانع فيها، أو إلى فقد شرطها في آخر الوقت، أو كان المكره على الضحك مكرهاً عليه بالنسبة إلى جميع أفراد الصلاة ربّما يقال برفع أثر الشرط أو المانع في المقام بحديث الرفع، فتكون الصلاة صحيحة، لأنّ هذا المانع لا أثر له في حال الإكراه أو الاضطرار.

ولكنّ الإنصاف أنّ حديث الرفع إنّما يرفع الشرطيّة أو المانعيّة برفع منشأ انتزاعها لعدم صلاحيتها للرفع والوضع مستقلّة، فإنّا وإن قلنا بأنّ حديث رفع الاضطرار والإكراه والخطأ والنسيان رافع للأحكام التكليفيّة والوضعيّة إلّا أنّ الأحكام الوضعيّة القابلة للجعل بالاستقلال يمكن رفعها بالاستقلال به كالرّقيّة والملكيّة.

وأمّا الغير القابلة للجعل مستقلّة كالشرطيّة والمانعيّة فرفعها إنّما يكون برفع منشأ انتزاعها، ومنشأ الانتزاع إنّما هو الأمر المتوجّه إلى الصلاة المقيّدة بعدم الضحك مثلاً، فإذا رفع ذلك الأمر فلا أمر متوجّه إلى الصلاة الغير المقيّدة بعدم الضحك.

---

(١) الوسائل ٤: ٦٨٣، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

وبعبارة أُخرى أنّ حديث الرفع يرفع ذلك التكليف المتقيّد بعدم الضحك في حال الاضطرار، وحينئذ فلا دليل يدلّ على وجوب صلاة غير مقيّدة بعدم الضحك فيتوقّف وجوب الصلاة الغير المشروطة بعدم الضحك على دليل يدلّ على الوجوب مثل: الصلاة لا تسقط بحال[1] وشبهه. ولهذا لو اضطرّ إلى الأكل في نهار شهر رمضان نلتزم بأنّه مقتضى القاعدة كون الإكراه على الأكل مفطراً ولكنّه ليس بحرام، لأنّ حديث الرفع لم يتكفّل رفع الموضوع. وبعبارة أُخرى حديث الرفع لم يخرج هذا المفطر عن كونه مفطراً بمجرّد الاضطرار، وإنّما رفع حكمه وهو الحرمة.

نعم، لو كان لسان حديث الرفع لسان: «لا ربا بين الوالد وولده» في رفع الموضوع وأنّه ليس بربا أصلاً أمكن حينئذ التزام كون الأكل حينئذ غير مفطر، ولكنّ حديث الرفع إنّما يرفع الحكم وهو الحرمة، ولو خلّينا وحديث الرفع كان مقتضى القاعدة عدم وجوب شيء عليه حينئذ.

بقي هنا شيء، وهو أنّ هذا الكلام لم لا يجري في حديث الرفع لـ«ما لا يعلمون»؟ وكيف يرفع به الجزئيّة والشرطيّة المشكوكة ويثبت به وجوب الباقي؟ ولم لا يكون نظير رفع الاضطرار في أنّ إيجاب الباقي محتاج إلى دليل آخر؟

والجواب: أنّ حديث رفع ما لا يعلمون في صورة الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة مقرون بالعلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين عشرة وتسعة مثلاً وإنّما يرفع العاشر وتكون التسعة متيقّنة، فالعلم الإجمالي بالتكليف يعيّن كون الواجب حينئذ تسعة لا حديث الرفع.

التنبيه الرابع: هو أنّ حديث الرفع بقرينة قوله فيه «عن أُمّتي» وبسياقه وارد في مورد الامتنان، فلا يرفع الحكم الّذي لا يكون فيه امتنان شخصي أو نوعي، كما أنّه

---

(١) الوسائل ٢: ٣٧٣، الباب الأوّل من أبواب الاستحاضة، الحديث ٥، وفيه: لا تدع الصلاة على حالٍ.

في غير المجهول إنّما يرفع الفعل المضطرّ إليه وحكمه الثابت له بعنوانه الأوّلي، فلا يرفع حكم الفعل الّذي لا يكون الفعل سبباً له بما أنّه فعل، مثل ما لو نسي الإنسان فلاقى بيده النجسة الإناء، فلا يقال إنّ الإناء لا يتنجّس، لأنّ رفع النسيان معناه رفع حكم الفعل المنسيّ لولا نسيانه؛ وإنّما لا يقال ذلك لأنّ النجاسة من أثر الملاقاة الّتي هي ليست مستندة إلى فعل المكلّف، فإنّ ملاقاة النجس دائماً توجب النجاسة وإن كانت من غير فعل المكلّف، مثل ما لو أطار الريح الثوب النجس وألقاه في الإناء أو غير ذلك. وليست النجاسة من أثر فعل المكلّف بما هو فعل مكلّف، بل قد يكون فعل المكلّف سبباً له لكنّه من باب أنّ الملاقاة حصلت به لا من باب أنّه فعل المكلّف ولذا لو حصلت الملاقاة بغيره لتنجّس أيضاً.

فليس عدم التنجيس من جهة الإجماع على عدم إجراء حديث الرفع في باب الطهارة والنجاسة كما زعمه الميرزا﵀[1] بل من جهة عدم شمول حديث الرفع، كما أنّه لا مجال لأن يقال: إنّ الإكراه على الإفطار في شهر رمضان يرفع حكم الإفطار من وجوب القضاء، لأنّ وجوب القضاء ليس من آثار الفعل المضطرّ إليه ليرتفع بحديث الرفع، وإنّما هو من آثار فوت الواقع المتحقّق في المقام قطعاً.

نعم، لو علّق وجوب القضاء على ترك المكلّف فلو ترك المكلّف الواجب عليه اضطراراً لم يكن وجه لوجوب القضاء عليه، ولكنّه ليس كذلك، فتأمّل وافهم. كما أنّ الحكم الّذي لا امتنان فيه لا يجري فيه حديث الرفع أيضاً، مثلاً من اضطرّ إلى بيع داره من جهة أنّ عليه ديناً أراد قضاءه فهو مضطرّ إلى بيع داره، فلا يقال: إنّ بيعه باطل لأنّ بطلان بيعه خلاف الامتنان عليه فلا يشمله حديث الرفع. وكذا لو كان خلاف الامتنان بالنسبة إلى شخص آخر، مثل ما لو أتلف أحد مال الغير نسياناً أو خطأً، فرفع حكم هذا الإتلاف بحديث الرفع ينافي الامتنان على الأُمة، لأنّ المضمون له منها أيضاً ورفع الضمان ينافي الامتنان به.

---

(١) أجود التقريرات ٣: ٣٠٧.

(والظاهر أنّ ما حكم به الفقهاء بل ادّعي فيه الإجماع على ما ذكره الشيخ في الجواهر[١] من حكم الفقهاء بضمان من أتلف مال الغير اضطراراً وعدم ضمان من أتلفه مكرهاً من جهة أنّ رفع ضمان المضطرّ خلاف الامتنان، لأنّ صاحب المال المتلف أيضاً من الأُمّة، وهذا بخلاف المكره، لأنّ حديث الرفع إنّما يرفع ضمانه فقط ولا يرفع الضمان عمّن أكرهه فيضمن من أكرهه المال الّذي أتلفه المتلف بإكراهه، فشمول حديث الرفع للمكره ليس مخالفاً للامتنان، لوجود الضامن حينئذ، وشموله للمضطرّ مخالف للامتنان لعدم الضامن)[٢]، فافهم.

كما ظهر أيضاً أنّ حديث الرفع إنّما يرفع الأحكام الثابتة للأشياء بعناوينها الأوّلية لا الثابتة بعنوان الخطأ ـ كقتل الخطأ ـ أو النسيان كسجدتي السهو بالنسبة إلى ناسي السجدة وشبهها، ضرورة أنّ الخطأ هنا هو سبب ثبوت هذه الأحكام فلا يكون رافعاً لها، فافهم.

كما أنّه يعلم أيضاً حال الأحكام الوضعيّة، فلو أُكره المكلّف على أن ينشئ بيع داره بالفارسيّة مثلاً أو اضطرّ إلى ذلك لا يقال: إنّ رفع الاضطرار أو الإكراه يقتضي صحّة البيع، لأنّ حديث الرفع إنّما يرفع حكم المضطرّ إليه لو كان له حكم لولا الاضطرار لا أنّه يثبت حكم غير المضطر إليه له. والحكم بالصحّة في المقام إثبات لحكم البيع بالعربيّة للبيع بالفارسية وهو لا يثبت بحديث الرفع قطعاً.

(**التنبيه الخامس**: هل يجري «رفع ما لا يعلمون» في المستحبّات أم يختصّ بالواجبات؟ ذهب إلى كلٍّ قائل، والظاهر التفصيل بين كون المشكوك مستحبّاً مستقلاً فلا يجري حينئذ، وبين كونه جزءاً أو شرطاً لمستحبّ فيجري: رفع ما لا يعلمون، فيرفع الجزئيّة أو الشرطيّة المشكوكة.

---

(١) جواهر الكلام ٣٧: ٤٦.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

ووجهه أنّ الرفع كما قدّمنا إنّما يكون حيث يمكن وضع الاحتياط وجعله، وحيث يشكّ في استحباب مستحبّ، الاحتياط مستحبّ فيه قطعاً، فحديث الرفع لا يرفع استحباب الاحتياط لكونه معلوماً. وهذا بخلاف الأجزاء الّتي يشكّ في كونه جزءاً أو شرطاً لمستحبّ فإنّ المرفوع حينئذ جزئيّتها وشرطيّتها، إذ هي كلفة زائدة مجهولة فترفع برُفِعَ ما لا يعلمون.

نعم، لو قلنا بأنّ المرفوع خصوص العقاب لم يجر في المستحبّات حينئذ أصلاً)[1].

وبالجملة، فقد ظهر أنّ حديث الرفع تامّ الدلالة على رفع الحكم المشكوك، بل غير المعلوم، فيصلح أن يكون معارضاً لما دلّ على الاحتياط في الأحكام المجهولة، وسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

[حديث الحجب]

الحديث الثاني: حديث الحجب وهو قوله: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[2] بتقريب أنّ الحكم المجهول ممّا حجب علمه فيكون صغرى للكبرى الكلّية المذكورة فيه.

والاستدلال بهذه الرواية وإن كان أظهر من الاستدلال بحديث الرفع ـ لاقتصاره فيها على خصوص المجهول وعدم ذكره المضطرّ إليه والمكره عليه حتّى يستشكل بأنّ وحدة السياق بضميمة أن المرفوع في غير المجهول هو الفعل تقتضي أن يختصّ المرفوع بالفعل في المجهول أيضاً فيخصّ الشبهة الموضوعيّة فهو من هذه الجهة أظهر إلّا أنّ هناك جهة أُخرى تقتضي التضعيف في دلالته، وهي إسناد الحجب إلى الله تعالى فإنّ الحكم المبحوث عنه في المقام لم يحجبه الله تعالى وإنّما حجبه الظالمون

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) الوسائل ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.

لأهل البيت عليهم السلام حقوقهم ومراكزهم فهم حجبوه عنّا، وظاهر الخبر كون الحاجب هو الله تعالى وهو إنّما يصحّ حيث يصدر الشيء من غير إرادة أحد من الخلق كنزول المطر أو يكون عملاً حسناً لا قبيحاً. فيكون مساق هذه الرواية مساق: «اسكتوا عمّا سكت الله عنه» في أنّ المراد: أنّ الأحكام الّتي لم يشرّعها الله فعلاً لمصلحة في عدم التشريع أو لمفسدة في التشريع هي موضوعة عنهم إلى أن يحين وقت تشريعها وهو زمن ظهور الحجّة عليه السلام عجّل الله فرجه إن شاء الله تعالى. فهي من هذه الجهة أضعف في الدلالة من حديث الرفع.

(إلّا أنّ الإنصاف أنّ إسناد الحجب إلى العلم ظاهر في أنّ جهة وضعه مجهوليّته وأنّ الحكم فعلي لولا الجهل به، ومساق: «اسكتوا عمّا سكت الله عنه» ينفي تشريع الحكم في الواقع فعلاً لعدم شرطه وهو وجود الإمام. وإسناد الحجب إلى الله صحيح في تعارض الآيتين بالعموم من وجه، وفي صورة إجمال النصّ كما في آية التيمّم[1] وكذا أخبار أهل البيت عليهم السلام الّذين لا ينطقون إلّا عن النبيّ الّذي لا ينطق عن الهوى صحيح، فإنّ حجب الحكم في هذه الصور من الله. بل وكذا في صورة عدم النصّ أيضاً في زمن الغيبة فإنّ غيبة الحجّة عجّل الله فرجه الشريف بأمر من الله تعالى كما في الأخبار، فالله هو الحاجب للحكم إذ لو كان الحجّة ظاهراً لأمكن معلوميّة الحكم منه بسؤاله. فالإنصاف أنّ دلالة هذا الحديث تامّة كحديث الرفع)[2].

نعم، ويرد عليها ما أُورد عليه من عدم إمكان استعمالها في رفع الشبهة الموضوعيّة والحكميّة لاستلزامه استعمال «ما» في معنيين.

---

(١) النساء: ٤٣، والمائدة: ٦.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

ويجاب عنه بما أُجيب ثمّة من أنّ «ما» لم تستعمل إلّا في معنى عامّ وهو الشيء المنطبق على الشبهة الحكميّة تارة والموضوعيّة أُخرى، فالمراد من «ما» الشيء المجهول.

ولو تنزّل عن ذلك فيمكن أن يراد من «ما» الحكم المجهول، سواء كانت جهالته من عدم النصّ أو إجماله أو تعارضه أو من جهة اشتباه الأُمور الخارجيّة.

[حديث الحلّية]

الحديث الثالث أدلّة أصالة الإباحة وهي روايات ثلاثة:

الأُولى: موثّقة مسعدة بن صدقه وهي قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعلّه سرقة أو العبد يكون عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة»[1].

الثانية: رواية عبد الله بن سليمان وهي قوله: «كلّ ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[2].

الثالثة: صحيحة عبد الله بن سنان: «كلّ شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[3].

---

(١) الوسائل ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، بتفاوت.

(٢) الوسائل ١٧: ٩٠، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة والأشربة المباحة، الحديث الأوّل، بتفاوت.

(٣) الوسائل ١٢: ٥٩، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

وقد أغمض الشيخ الأنصاري عن ذكر موثّقة ابن صدقة[١] في الشبهات الحكميّة، لزعمه ظهورها في الشبهات الموضوعيّة.

لكنّ الآخوند ﷺ[٢] ذكرها لاشتمالها على قوله: «كلّ شيء لك حلال» وعدم اشتمال الروايتين الباقيتين عليه، لأنّ فيهما: «كلّ شيء فيه حلال وحرام» وهو ظاهر في الشبهة الموضوعيّة.

والإنصاف أنّها ظاهرة في الشبهة الموضوعيّة من وجوه: بعضها مشترك بينها وبين الروايتين وهو الاشتمال على لفظة «بعينه» الظاهر بحسب الفهم العرفي في الشيء الشخصي المتعيّن. واحتمال إرادة التأكيد من لفظ «بعينه» بعيد، لعدم موجبه.

وبعضها مختصّ بهذه الرواية، وهو أمران:

أحدهما: التمثيل بالأمثلة المذكورة، فإنّ لها دلالة وظهوراً في كون القاعدة الكلّية المذكورة مختصّة بهذه الأمثلة المتكرّرة ممّا كانت الشبهة فيه موضوعيّة لا أقلّ من احتمال كون التمثيل قرينة، فيكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة.

الثاني: قوله «والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين أو تقوم به البيّنة» فإنّ حصر الدليل بالاستبانة الّتي أُريد منها العلم الوجداني والبيّنة ممّا يدلّ على إرادة الشبهة الموضوعيّة، إذ الحكم يثبت بخبر الواحد وغيره من الأدلّة مثل الإجماع وشبهه.

ودعوى: دخوله في الاستبانة فإنّ المراد منها الأعمّ من العلم الوجداني والتعبّدي، ينافيها ذكر البيّنة بعدها.

لا يقال: إنّ أدلّة الشبهة الموضوعيّة أيضاً لا تنحصر في هذين، فإنّ الاستصحاب الموضوعي أيضاً طريق.

---

(١) الوسائل ١٢: ٦٠، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، مع تفاوت.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٨٨.

فإنّه يقال: إنّ الاستصحاب لا يجري في مثال العبد والثوب. لتقديم قاعدة اليد عليه فيهما. وفي الزوجة الّتي احتمل كونها رضيعته يجري الاستصحاب، وكذا المحتمل كونها أُخته النسبيّة بناءً على استصحاب العدم الأزلي كما مرّ، إلّا أنّ الاستصحاب في هذين الموردين على الحلّية لا الحرمة. فيكون معنى الخبر الأشياء الّتي قام دليل فيها يقتضي الحلّية ـ كقاعدة اليد والاستصحاب ـ كلّها على الحلّية لا يرفع اليد عن حلّيتها إلّا بأحد أمرين: العلم بالحرمة، أو قيام البيّنة بها.

هذا كلّه بناءً على أن يكون المراد من الحلّية الحلّية الظاهريّة الثابتة بأصالة الإباحة ويكون ذكر الأمثلة تنظيراً وتشبيهاً، أي كما يحكم بالحلّية ولا يعتنى باحتمال الحرمة ببركة قاعدة اليد والاستصحاب كذلك يحكم بالحلّية ولا يعتنى باحتمال الحرمة بالتمسّك بأصالة الإباحة.

وأمّا بناءً على أن يكون المراد من الحلّية الحلّية المطلقة الظاهريّة، سواء كانت من جهة قيام أمارة أو من جهة أصالة الإباحة، فيكون الأمثلة تمثيلاً حينئذ لبعض الأفراد.

وبالجملة، فحصر المخرج بهذين الأمرين دليل على إرادة الشبهة الموضوعيّة، إذ الشبهة الحكميّة لا ينحصر المخرج عنها بأحد هذين، بل لابدّ من تخصيص الشبهة الموضوعيّة بما مثّل أيضاً.

لا يقال: إنّ الشبهة الموضوعيّة ولو ممّا مثّل به يثبت بالإقرار وبحكم الحاكم، فلا وجه للحصر فيها أيضاً.

لأنّه يقال: أمّا الاعتراف فخارج عن الفرض، لأنّ محلّ الكلام قيام أمارة على الملكيّة وهي اليد مثلاً، وأمّا حكم الحاكم فهو راجع إلى قيام البيّنة المذكورة في متن الرواية أو الاستبانة، أي العلم إن قلنا بأنّ الحاكم يحكم بعلمه فإنّهما مستند حكم الحاكم.

ويمكن أن يقال: إنّ الإقرار وحكم الحاكم داخل في قوله: «أو تقوم البيّنة» بإرادة المعنى اللغوي لها الّذي أُطلقت عليه كثيراً في القرآن الكريم، ويكون معنى الرواية: الأشياء كلّها على الحلّية الظاهرة حتّى يظهر تحريمها بنفسه أو يظهره دليل آخر فافهم وتأمّل.

وعليه فلا يكون في الرواية دلالة على عدم حجّية خبر الواحد في الموضوعات، فيبقى ما دلّ على حجّية الخبر الواحد على عمومه، فيكون الخبر الواحد حجّة في الموضوعات كما هو حجّة في الأحكام إلّا ما خرج بالدليل كما في المخاصمات.

(ويمكن أن يراد من البيّنة معناها الاصطلاحي، ويكون وجه تخصيصها بالذكر دون بقيّة الحجج هو اطّراد قبولها في جميع الموارد حتّى ما فيه اليد، فإنّ خبر الواحد لا يقدّم على اليد بل اليد مقدّمة عليه، فذكر الإمام عليه السلام أمراً يقدّم على اليد في الثوب والعبد ويقبل في عدم الرضاع أو عدم النسب، فذكر البيّنة بخصوصها إنّما كان لاطّراد قبولها دون غيرها من خبر الواحد وشبهه، ولو أنّ مثل هذه الرواية من المستبعد جدّاً كونها رادعة للسيرة العقلائيّة على قبوله خصوصاً مع ورود عدّة إخبار في موارد متفرّقة تدلّ على قبوله، كما في الأذان ونجاسة ثوب المصلّي وأخبار المغتسل ببقاء لمعة في جسده وفي الوصيّة.

وبالجملة، فقد بنينا على حجّية خبر الواحد في الموضوعات كالأحكام بالسيرة إلّا ما خرج بالدليل)[1]. هذا فقه الرواية.

وقد ظهر أنّ الاستدلال بها في الشبهة الحكميّة لا مجال له.

كما أنّ الاستدلال بالروايتين كذلك أيضاً لأمرين:

أحدهما: اشتمالهما على كلمة «بعينه» والكلام فيها من حيث ظهورها في الشبهة الموضوعيّة كالأُولى، بل أظهر من جهة تعدية العرفان إلى الحرام لا إلى الحرمة كما في الأُولى.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

الثاني: أنّ ظاهر قوله: «فيه حلال وحرام» الحلّية الفعليّة والحرمة الفعليّة، فظاهر التقسيم الفعلي إلى الحلّية والحرمة فلابدّ أن يكون المراد اشتباهه أنّه من أيّ الفردين أو النوعين، وهو مختصّ بالشبهة الموضوعيّة أيضاً لا أقلّ من احتمال الاختصاص، فلا يمكن الاستدلال بها لإجمالها حينئذ، وهو واضح.

وما ذكره الميرزا النائيني ﷺ من كون الشيئيّة ظاهرة في الموجود الخارجي فإذا حمل «الشيء» في: «كل شيء» عليه يدور الأمر بين كون المراد من «فيه حلال وحرام» كونه محتمل الحلّية والحرمة وبين كون المراد انقسامه إلى الحلال والحرام فعلاً فيلزم الاستخدام، لأنّ الشيء الشخصي ليس فيه حلال وحرام، فلابدّ من كون المنقسم الّذي يعود إليه ضمير «فيه» نوع الشيء الكلّي، وإذا دار الأمر بين هذين الأمرين فيقدّم الأوّل على الثاني لأقربيّته، فيرفع اليد عن التقسيم الفعلي إلى الاحتمال المذكور من الترديد[1].

لا يخفى عليك ما فيه، فإنّ لفظ «الشيء» لا ظهور له في الموجود الخارجي، بل يطلق على المعدوم بل المستحيل، فيقال: اجتماع الضدّين شيء مستحيل، فهو عرض عامّ قابل للانطباق على الموجود والمعدوم الكلّي والجزئي، ولا معنى للحمل على الترديد في المقام بإرادة محتمل الحرمة والحلّية بمعنى المردّد بينهما، لظهور «فيه حلال وحرام» في التقسيم خصوصاً بضميمة قوله: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه» على ما في بعض النسخ من زيادة كلمة «منه»[2] الظاهرة في التبعيض، فلا محيص عن الحمل على التقسيم سواء كان المراد من الشيء الشيء الخارجي فيلزم الاستخدام بأن يكون المراد من الضمير في «فيه» الكلّي، أو كان المراد من الشيء الكلّي المنقسم إلى

---

(١) أجود التقريرات ٢: ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) الوسائل ١٧: ٩٠، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة والأشربة المباحة، الحديث الأوّل، بتفاوت.

الحلال والحرام، مثل المائع المنقسم إلى الحلال وهو الماء، والحرام وهو الخمر مثلاً: فهو لك حلال حتّى تعرف الخمر بعينه فتدعه، واحتمال إمكان التقسيم حتّى في الشبهة الحكميّة مثلاً: اللحم فيه حلال وهو لحم الغنم، وحرام وهو لحم الأرنب، ومشكوك وهو لحم الحمار وإن كان ممكناً إلّا أنّ ظاهر الرواية أنّ نفس الانقسام هو الموجب للاشتباه وليس في المقام كذلك، لأنّ حرمة لحم الأرنب وحلّية لحم الغنم لا يوجبان الاشتباه في لحم الحمار لعدم ربطهما به وإنّما هو مشتبه في نفسه.

فقد ظهر عدم إمكان الاستدلال بهذه الروايات الثلاثة على جريان البراءة في الشبهة الحكميّة، وإنّما هي ظاهرة في الشبهة الموضوعيّة الّتي ليست محلّ كلامنا مع الأخباريّين*.

(ومن جملة الأخبار قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون»[1] بناءً على إضافة «سعة» إلى «ما» ليكون المعنى: الناس في سعة الحكم الّذي لا يعلمونه[2]، فتكون معارضة لما دلّ على وجوب الاحتياط للحكم المجهول فيقع الكلام في تقديم أيّهما. أمّا إذا قرئ سعة بالتنوين[3] فيكون المعنى: هم في سعة ما داموا لا يعلمون، فتكون أدلّة الاحتياط حينئذ معلّمة ودليلاً على التكليف حينئذ فتكون حاكمة على هذا الخبر.

(*) توجد تعليقة في هامش الأصل لم يحدّد موضعها، ولعلّ المناسب ادراجها هنا:

ودعوى: استصحاب عدم ورود النهي في صورة الشكّ في الشبهة التحريميّة، يدفعها أنّها أخصّ من الدعوى، إذ من جملة الصور صورة العلم الإجمالي بورود نهي وترخيص وشكّ في التقدّم والتأخّر. ودعوى عدم القول بالفصل عهدتها على مدّعيها في أمثال المقام.

(١) غوالي اللآلي ١: ٤٢٤، الحديث ١٠٩، وانظر المستدرك ١٨: ٢٠، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٤.

(٢) فرائد الأُصول ٢: ٤١.

(٣) أجود التقريرات ٣: ٣١٥.

والظاهر هي الإضافة خلافاً للميرزا النائيني حيث زعم أنّ الظاهر التنوين، ووجه ظهورها في الإضافة أنّ «ما» المصدريّة الظرفيّة لم نعهد دخولها على غير الماضي من الأفعال. ولو فرض كونها مصدريّة في المقام فدعوى كون أخبار الاحتياط تثبت المعلوميّة غير مسلّم، ضرورة عدم وجوبه نفسيّاً. وظاهر قراءة: الناس في سعة ما داموا لم يعلموا، عدم العلم بالواقع، والعلم بالواقع لا يحصل بأخبار الاحتياط، وإلّا لم يكن احتياطاً وهلاكاً من حيث لا يعلم كما هو صريح أخبار الاحتياط.

إلّا أنّ الّذي يوقفنا عن العمل بهذه الرواية عدم وجودها في كتب الحديث.

نعم، في رواية السفرة، الموجودة الّتي لا يعلم أنّها لمسلم أم مجوسي (الناس في سعة حتّى يعلموا)[1] إلّا أنّها مختصّة في الشبهة الموضوعيّة الّتي قامت الحجّة ـ وهي كونها في بلد المسلمين ـ على حلّية اللحم الموجود فيها الحاكمة على أصالة عدم التذكية فراجع الرواية يتّضح لك الحال)[2].

ومن جملة الأخبار قوله: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»[3] بتقريب أنّ الشيء المشكوك حكمه مطلق، بمعنى أنّه غير محكوم بحكم غير الإباحة حتّى يرد فيه نهي.

وقد أشكل الميرزا النائيني[4] عليه بأنّ «مطلق» ليس معناه جعل الإباحة له، إذ ليس المراد من «الشيء» الشيء، بل المراد من «الشيء» الشيء بعنوانه الأوّلي، فيكون المعنى: كلّ شيء في الشريعة المقدّسة فهو مطلق، أي ليس بحرام حتّى

---

(١) الوسائل ١٧ : ٣٧٢، الباب ٢٣ من أبواب اللقطة.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٣) الوسائل ٨ : ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠.

(٤) أجود التقريرات ٣ : ٣١٧.

يرد فيه نهي، فيكون مفاده: أنّ الأصل في الأشياء الإباحة لا الحظر حتّى يثبت الدليل المحرّم فيكون الخبر أجنبياً عن محلّ الكلام.

كما أورد عليه الآخوند[١] بعد أن سلّم ظهور «الشيء» في الشيء المشكوك بأنّ المراد من الورود الصدور والوجود الواقعي لا الوصول إلى المكلّف، فيكون مؤدّاه مؤدّى: اسكتوا عمّا سكت الله عنه.

والجواب عن إيراد الآخوند ﷺ بأنّ الورود وإن كان قد يستعمل في الوجود والثبوت إلّا أنّ المشهور هو استعماله في الوصول، ولو سلّم ظهوره في الصدور فلابدّ من إرادة الوصول منه في المقام، لوجود القرينة الدالّة على ذلك، والقرينة هي أنّ المراد إمّا أن يكون الحديث إنشاء للحكم بالإطلاق من الإمام عليه السلام أو إخباراً عن الحكم، وعلى كلا التقديرين فإمّا أن يكون الحكم المنشأ أو المخبر به الحكم الواقعي أو الحكم الظاهري، أمّا إرادة الحكم الواقعي فلا معنى لها، إذ المعنى حينئذ: كلّ شيء مطلق ـ أي مباح واقعاً ـ حتّى يرد فيه نهي واقعي، وهذا من الأُمور البديهيّة الغير المحتاجة للإخبار بها ولإنشائها، إذ هو جعل الشيء غاية لرفع ضدّه فهو كقولك: كلّ شيء ساكن حتّى يتحرّك. وليس قوله حينئذ: كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي أولى من عكسه، وهو قوله: كلّ شيء منهيّ عنه حتّى يكون مطلقاً واقعاً، ومؤدّى كلتا الجملتين واحد.

فإذا لم يمكن إرادة الحكم الواقعي من الإطلاق والنهي الواقعي من النهي فلابدّ أن تكون هذه الجملة لإنشاء الحكم الظاهري أو للإخبار عنه، (بل الظاهر من الكلام الصادر من المعصوم أن يكون في مقام إنشاء الحكم وبيانه للسائل ليعمل لا في مقام الحكاية والإخبار عن الواقعيّات الّتي لا مساس لعمل المكلّف بها)[٢]، والحكم الظاهري إنّما يكون للشيء المشكوك حكمه الواقعي، إذ لا معنى للحكم الظاهري

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٨٩.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وجعله للمعلوم حكمه الواقعي. فإذا كان المراد من «الشيء» الشيء المشكوك فلابدّ أن يغيّا الحكم الظاهري المجعول للشيء بعنوان الشكّ برفع الشكّ وهو وصول النهي إلى المكلّف لا صدوره الواقعي، إذ الشيء المشكوك لا يغيّا بثبوت النهي الواقعي وإن لم يصل إلى المكلّف، فافهم.

وقد ظهر من هذا الكلام دفع إيراد الميرزا النائيني حيث زعم أنّ هذا الحكم مجعول للشيء بعنوانه الأولي لا بعنوان كونه مشكوكاً فيه، فإنّه وإن كانت ألفاظ الخبر خالية عن لفظ الشكّ إلّا أنّ عدم إمكان جعل الحكم حكماً واقعيّاً بما ذكرناه يعيّن كون الحكم هو الحكم الظاهري الذي قد أُخذ الشكّ فيه قطعاً.

وقد ظهر دلالة هذه الرواية على المقصود، بل هي أظهر الأخبار باعتبار نصوصيّتها في الشبهة التحريميّة الّتي هي محلّ نزاعنا مع الأخباريّين كما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ.

هذا تمام الكلام في الاستدلال على الترخيص في الفعل حيث يحتمل التحريم، أو في الترك حيث يحتمل الوجوب بالأخبار.

[الاستدلال بالاجماع على البراءة]

وأمّا الإجماع فتقريره من وجوه:

أحدها: أن يدّعى اتّفاق الأخباريّين والأُصوليّين على قبح العقاب بلا بيان. وهذا الاتّفاق وإن كان موجوداً إلّا أنّه لا يجدي، لأنّه حكم مدركه العقل أوّلاً. وثانياً أنّه ليس في محلّ الكلام، إذ الكلام في الترخيص الشرعي لا في العقاب، إذ رفع العقاب ليس حكماً شرعيّاً بالترخيص.

الثاني: أن يدّعى الاتّفاق على أنّ الحكم الشرعي فيما لم يبيّن من الأحكام هو الترخيص. وهذا الاتّفاق وإن كان حاصلاً إلّا أنّه لا يجدي في دفع قول الأخباري، لأنّه يدّعي أنّ الحكم مبيّن بأدلّة الاحتياط.

الثالث: أن يدّعى الاتّفاق على أنّ الحكم الشرعي الظاهري للحكم المجهول هو الترخيص. وهذا الاتّفاق لو تمّ لنفعنا إلّا أنّه غير تامّ، لأنّ جملة من أساطين علمائنا وهم الأخباريّون قائلون بوجوب الاحتياط في الحكم الشرعي المجهول، إمّا مطلقاً كما هو ظاهر كلام المحدّث الاسترآبادي، أو في خصوص الشبهة التحريميّة كما هو رأي المشهور منهم، وحينئذ فلا إجماع.

وبالجملة، فما يجدي من الإجماع ليس بمحقّق، وما هو محقّق لا يجدي، فالاستدلال بإجماع لا وجه له.

[الاستدلال بدليل العقل على البراءة]

وأمّا دليل العقل فلا ريب في أنّ الحكم العقلي القطعي قائم على قبح العقاب بلا بيان، وذلك لأنّ التكليف بما هو هو لا باعثيّة ولا زاجريّة له، وإنّما الباعثيّة والزاجريّة من تبعات وصول التكليف. فكما أنّ الإرادة والشوق في نفس المولى ليس لهما باعثيّة وزاجريّة إلى الفعل المشتاق إليه المولى، كذلك حكمه المجعول إن لم يصل إلى المكلّف مع فحصه وتتبّعه بمقدار طاقته لا يكون محرّكاً نحو العمل أصلاً، وكذا إذا وصل إلى جماعة ولم يصل إلى آخرين يستحيل عقلاً أن يكون محرّكاً لمن لم يصل إليهم. ونظيره في العرفيّات كثير فإنّ الإنسان قد يموت من العطش والماء في رحله، وقد تنهشه الأفعي المتحرّز منها إذا لم يعلم بمماسّتها لبدنه.

وبالجملة، البعث والزجر إنّما هما نتيجة العلم بالباعث والزاجر قطعاً، فإذا كان القصور من جهة المولى في باعثيّته وزاجريّته فالعقل مستقلّ بقبح العقاب بلا بيان.

والظاهر أنّ هذا الحكم العقلي ليس محلّاً للكلام عند الأخباريّين أصلاً، وإنّما يدّعون أنّ أخبار الاحتياط صالحة للبيان، فمع وجودها يرتفع موضوع اللّا بيان.

نعم، ناقش بعض الأُصوليّين في قاعدة قبح العقاب بلا بيان بأنّ هذه القاعدة إن سلّمت فهي معارضة بحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

وقد أجاب الشيخ الأنصاري ﷺ[١] بأنّ هذه القاعدة يعني حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل حكم نفسيٌّ لا احتياطي طريقي، فلا يكون دليلاً للزوم مراعاة التكاليف الواقعيّة المجهولة وإنّما هي حكم نفسي يجب العقاب على مخالفته.

وقد أشكل الآخوند[٢] عليه بأنّ وجوبه طريقي إلى الواقع لا نفسي فتقع المعارضة بينهما.

وقد أجاب الآخوند عن الإشكال بأنّه مع حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان لا يبقى احتمال الضرر أصلاً.

وقد أُشكل عليه بأنّ هذا فرع تقديم هذه القاعدة، وإلّا فلو قدّم وجوب دفع الضرر المحتمل لكان بياناً حينئذ، فلا موضوع لقبح العقاب من غير بيان فهما متعارضتان.

والإنصاف أنّ الأحكام العقليّة لا يعقل التعارض بينها، لأدائها إلى حكم العقل بحسن العقاب وقبحه وهما متضادّان، فكيف يحكم العقل بالحكمين المتضادّين؟ كما لا يجري التعارض في الحكمين الشرعيّين القطعيّين، بل لابدّ من أن يكون أحد الدليلين قاصراً سنداً أو دلالة فحينئذ يقع التعارض، وحيث لا يعقل التعارض في حكم العقل، فلابدّ من بيان الحاكم من هاتين القاعدتين من المحكوم.

فنقول: إنّ الضرر في قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل إمّا أن يراد منه العقاب أو يراد منه الضرر الدنيوي أو يراد منه المفسدة، فإن أُريد منه العقاب، فإمّا أن يكون الوجوب حينئذ نفسيّاً أو غيريّاً أو طريقيّاً أو إرشاديّاً.

فإن كان نفسيّاً (فبأيّ دليل ثبت هذا الوجوب النفسي؟ فإنّ العقل ليس نبيّاً حتّى يشرّع الأحكام، وإنّما هو مدرك للحكم الشرعي، فكيف أدرك وجوب دفع الضرر

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٥٦.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٩٠.

المحتمل؟ وعلى تقدير إدراكه من الشرع)[١] فهو واجب مستقلّ يجب العقاب على مخالفته ولو لم يصادف الحرام الواقعي. غاية الأمر أنّه مع عدم المصادفة فالعقاب واحد من جهة مخالفة التكليف النفسي، ومع المصادفة فعقابان: أحدهما على الحرام الواقعي، والثاني على ارتكاب محتمل الحرمة. فإذا كان الوجوب نفسيّاً فلا يكون بياناً للتكليف الواقعي المجهول أصلاً، إذ المفروض أنّ الوجوب فيه نفسيّ فهو تكليف مستقلّ لا ربط له بالواقع أصلاً، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان حينئذ لا معارض لها أصلاً. وهذا هو مراد الشيخ الأنصاري ﷺ في فرائده، مع أنّ محتمل الحرمة يلزم أن يكون ذا عقابين، ومقطوع الحرمة ذا عقاب واحد، فيكون ارتكاب محتمل الحرمة أشدّ عقاباً من ارتكاب مقطوع الحرمة.

(وإن كان الوجوب فيه غيريّاً مقدّميّاً فهو مضافاً إلى وضوح بطلانه، لعدم توقّف واجب عليه وجداناً. ولو فرض التوقّف فلا معنى لهذا الوجوب، إذ أنّ إيجابه حينئذ إنّما هو ليحقّق احتمال الضرر، وهو بنفس وجوب ذي المقدّمة متحقّق فلا حاجة حينئذ إلى القاعدة)[٢].

وإن كان الوجوب طريقيّاً فهو من جهة الواقع فيلزم أن يكون احتمال الضرر موجوداً حتّى تثبت هذه القاعدة وجوب دفعه، كما في الفروج والدماء، فإنّ أدلّة الاحتياط فيها توجب احتمال العقاب في محتمل التحريم فيتحقّق الموضوع للحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل، وكما في الشبهة البدويّة قبل الفحص عن الحكم في مظانّه. وهذا بخلاف ما نحن فيه فإنّ المفروض أنّ احتمال الضرر إنّما نشأ من هذه القاعدة، فإذا كان احتمال الضرر ناشئاً من هذه القاعدة فكيف تتكفّل لحكمه؟ فيستحيل أن تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بياناً للتكليف الواقعي.

(١ و ٢) ما بين القوسين من إضافات الدورات اللاحقة.

فلابدّ أن تكون هذه القاعدة قاعدة إرشاديّة من إرشادات العقل وإنّها لا يترتّب عليها نفسها شيء، وإنّما يترتّب العقاب على الحرام الواقعي.

هذا كلّه إن كان المراد من الضرر العقاب، وإن أُريد منه الضرر الدنيوي فيقع الكلام في استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل فإنّه ممنوع. نعم، لو لم يكن الوقوع في الضرر الدنيوي المحتمل لغرض عقلائي كان إيقاع النفس في الضرر أمراً سفهائيّاً ولكن لا بمرتبة يكون العقل ملزماً بتركه وبقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع يثبت حرمته الشرعيّة.

ثمّ لو سلّمنا إدراك العقل لقبح الإلقاء في الضرر الدنيوي المحتمل فليس في ارتكاب محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب ضرر دنيوي أصلاً، أمّا في ترك محتمل الوجوب فظاهر، لأنّ في ترك الواجب ليس إلّا ذهاب نفع، ففي ترك محتمل الوجوب ليس إلّا احتمال ذهاب النفع. وأمّا في فعل محتمل التحريم فكذلك أيضاً، لأنّ من يشرب ماء الغير لا يبتلي بوجع الرأس أو البطن حتّى يكون ارتكاب الحرام إلقاء في الضرر الدنيوي.

وأمّا إن أُريد بالضرر المفسدة فإنّه وإن كان المحتمل التحريم محتمل المفسدة على رأي العدليّة القائلين بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، إلّا أنّ استقلال العقل بلزوم ترك محتمل المفسدة أوّل الكلام، ولذا أجمع الأُصوليّون والأخباريّون على جواز تناول محتمل الحرمة من جهة الشبهة الموضوعيّة مع أنّ استقلال العقل على تقديره شامل للمقام أيضاً.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ دليل العقل بقبح العقاب بلا بيان لا وجه للإشكال فيه.

نعم، هو لا ينفع في قبال الأخباريّين، لأنّ الأخباريّين يدّعون البيان بأخبار الاحتياط، فلابدّ من ملاحظة أخبارنا الّتي تقدّمت ممّا هو دالّ على الترخيص في ارتكاب محتمل التحريم مع أخبار الاحتياط وتقديم بعضها على بعض وسيأتي ذلك.

[الاستدلال على البراءة بالاستصحاب]

وقد استدلّ أيضاً على جواز ارتكاب محتمل التحريم بالاستصحاب، وهو مقرّر على نحوين:

أحدهما: أن يقرّر باستصحاب عدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب وبراءة الذمّة من التكليف.

وقد اشكل على هذا الاستصحاب بعدّة إشكالات:

أحدها: ما نسبه صاحب الكفاية[1] في ذيل الأصل المثبت إلى الشيخ الأنصاري ﷺ ومضمونه: أنّ الاستصحاب يعتبر فيه أن يكون المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعي، وعدم المنع عن الفعل ليس حكماً شرعيّاً ولا له أثر شرعي وعدم العقاب من لوازمه العقليّة.

ولكن لا يخفى أنّ الشيخ لم يرد ما ذكره صاحب الكفاية، وإلّا فهو مصرّح بجريان استصحاب العدم في باب الاستصحاب.

وبالجملة، فيرد على المناقشة المذكورة في جريان الاستصحاب أنّ المستصحب يلزم أن يكون قابلاً للتعبّد الشرعي ولا يعتبر أزيد من ذلك، إذ لم ترد رواية بلزوم كون المستصحب حكماً أو موضوعاً ذا أثر. وعدم التكليف قابل للتعبّد الشرعي، إذ الشارع كما بيده جعل الحكم بيده رفعه أيضاً. وحينئذ فعدم التكليف بترك محتمل التحريم الّذي هو المستصحب قابل للرفع ولأن يستصحب، فلا يصلح عدم كونه حكماً أو موضوعاً ذا حكم لعدم جريان الاستصحاب فيه أصلاً (مضافاً إلى أنّ المستصحب مجعول في المقام كما سيأتي)[2].

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٧٦.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

الثاني من المناقشات على الاستدلال بالاستصحاب ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[١] وملخّصه : أنّ استصحاب عدم التكليف إنّما هو استصحاب عدمه الثابت حال صغر الإنسان، وعدم التكليف حينئذ إنّما هو من جهة اللاحرجيّة العقليّة المرتفعة قطعاً حال البلوغ، فلا معنى لاستصحابها، إذ لا يحتمل بقاؤها أصلاً.

والجواب أنّ عدم التكليف حال الصغر له زمانان : أحدهما : حال عدم قابليّته للتكليف، وهو عقلي بمعنى اللاحرجيّة العقليّة كما ذكره ﷺ. والثاني : قبل البلوغ بشهر مثلاً فإنّه حينئذ قابل للتكليف، فعدم التكليف حينئذ مستند إلى الشارع، إذ بيده جعل الحكم حينئذ ورفعه. ولذا جعله على الأُنثى قبل إكمال الخمس عشرة، ورفعه عن الذكر حتّى يبلغها، وما ذكرناه هو المناسب لقوله : رفع القلم، المشعر بإمكان الجعل إلّا أنّه رفعه امتناناً، وحينئذ فهذا الرفع شرعيّ مشكوك في ارتفاعه فلا مانع عن جريان الاستصحاب فيه أصلاً.

وممّا ذكرناه ظهر الدفع لإيراد الميرزا النائيني الثاني[٢] الّذي هو الإيراد الثالث على الاستصحاب، وهو أنّ العدم حال الصغر (أو قبل الشرع)[٣] عدم أزلي، والعدم بعد البلوغ (أو تشريع الشريعة)[٤] عدم شرعي، واستصحاب العدم الأزلي لا يثبت العدم الشرعي إلّا بالأصل المثبت الّذي هو ليس بحجّة.

وتوضيح اندفاع هذا الإيراد هو أنّ العدم قبل البلوغ بيسير عدم شرعي لا أزلي، (وكذا العدم في بدء البعثة)[٥] فيستصحب هو بنفسه فأين الأصل المثبت؟ ولذا عبّر برفع القلم المنبئ عن إسناد الرفع إلى الله تعالى مع وجود مقتضي الجعل وهو القابليّة، (على أنّه يكفي في كون العدم شرعيّاً نسبته بحسب البقاء إلى الشارع بنفس دليل الاستصحاب، فافهم)[٦].

(١ و ٢) أجود التقريرات ٣ : ٣٣١.

(٣ ـ ٦) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

الرابع من الإيرادات ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ[١] وملخّصه : أنّ هذا الاستصحاب إن أغنى عن قاعدة قبح العقاب من غير بيان فيجدي، وإن احتاج إليها فلا يجدي.

بيان ذلك : أنّ استصحاب عدم التكليف لو كان أمارة لأثبت لازمه العقلي وهو الترخيص، وكذا لو كانت حجّيّته تعبديّة ولكن قلنا بحجّيّة الأصل المثبت. وأمّا إذا قلنا بحجّيّته من باب التعبّد وإنّ الأصل المثبت ليس بحجّة فاستصحاب عدم التكليف لا يكون مثبتاً للترخيص والإباحة لأنّه لازمه العقلي، ولا لعدم العقاب لأنّه ليس من المجعولات الشرعيّة، فبعد جريان الاستصحاب لابدّ من الالتجاء إلى قاعدة قبح العقاب من غير بيان.

والجواب (أنّ ما ذكره الشيخ تامّ حيث يكون المقصود إثباته بالاستصحاب من الآثار المترتّبة على المستصحب الواقعي، أمّا حيث يكون المقصود إثباته بالاستصحاب ممّا يترتّب على المستصحب الواقعي والظاهري فلا، مثلاً من استصحب وجوب واجب لم تكن له مقدّمة وتوقّف الآن على مقدّمة، فهل يتوقّف في وجوب مقدّمته من يرى وجوب مقدّمة الواجب بدعوى أنّ وجوبها من باب الملازمة مثلاً؟ ومقامنا من هذا القبيل، ضرورة)[٢] أنّ عدم التكليف كافٍ في رفع احتمال العقاب، وعدم التكليف لا فرق بين أن يثبت بالوجدان أو بالأصل، والأصل في المقام هو استصحاب عدم التكليف. فكما لا معنى لعقاب الشارع مع ترخيصه، فكذا لا معنى لعقابه مع عدم تكليفه ولو بالأصل، فالترخيص من أحكام عدم التكليف ولو ظاهراً ولوازمه الشرعيّة، على أنّا نستصحب الإذن في الفعل المتحقّق قبل البلوغ، وحينئذ فالترخيص هو معنى الإذن فلا يتوجّه أنّ الاستصحاب حينئذ مثبت، فتأمّل.

---

(١) فرائد الأُصول ٢ : ٥٩.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

الإيراد الخامس* من الإيرادات على جريان الاستصحاب ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1] وتقريبه: أنّ الاستصحاب إنّما يجري إذا كان الأثر المترتّب على المستصحب من آثار المستصحب الواقعيّة، مثلاً: إذا شككنا في انقلاب الخمر عن خمريّته إلى الخليّة يجري الاستصحاب فيترتّب على المشكوك خمريّته أحكام الخمريّة الواقعيّة من الحرمة والنجاسة مثلاً وغيرها. وأمّا إذا كان الأثر مترتّباً على المستصحب الواقعي وعلى الشكّ في المستصحب الواقعي فبمجرّد حصول الشكّ قبل جريان الاستصحاب يترتّب الأثر لوجود موضوعه وهو الشكّ بالوجدان فلا معنى لإجراء الاستصحاب حتّى يثبت الموضوع تعبّداً، وهل هو إلّا تحصيل للحاصل على أرداً أنحائه؟ لأنّا نرفع اليد عن الموضوع الوجداني إلى الموضوع التعبّدي، والمقام من هذا القبيل فإنّ صرف الشكّ في التكليف كافٍ في جريان قبح العقاب بلا بيان، فلا حاجة إلى الاستصحاب حينئذ، إذ لا يترتّب على الاستصحاب إلّا قبح العقاب من غير بيان، والمفروض جريانها بصرف الشكّ.

والجواب: أنّ الاستصحاب على تقدير جريانه يكون بياناً للعدم فيكون ترخيصاً، وحينئذ فيكون رافعاً لموضوع قبح العقاب بلا بيان قطعاً وحاكماً عليه، إذ هو رافع لموضوع عدم البيان ومبدّلاً له ببيان العدم.

واتّحاد النتيجة ـ وهي عدم العقاب ـ غير موجب لعدم جريانه أو لعدم جعله وإلّا لما جعل استصحاب الطهارة، إذ مع الشكّ تجري قاعدة الطهارة فلا يبقى مجال للاستصحاب.

والجواب الجواب.

(*) قد ذكر الأُستاذ الخوئي أيّده الله هذا الإشكال في الدورة الثانية من إشكالات استصحاب عدم الجعل لا عدم المجعول كما هو مسطور في تقرير الدورة الأُولى فتنبّه. (الجواهري).

(١) أجود التقريرات ٣: ٣٣١.

(وبالجملة، أنّ جريان استصحاب عدم الجعل لا يمنع من جريان القاعدة، لأنّهما حينئذ بملاكين، فالاستصحاب يثبت عدم التكليف ويكون بياناً لنفي التكليف، وحينئذ فلا يبقى موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان لتحقّق البيان به، بل إنّ الاستصحاب كما يحكم على القاعدة المذكورة يثمر لنا ثمرة أُخرى وهي أنّا لو قدّمنا أخبار الاحتياط[1] على أخبار البراءة[2] لكثرتها وشهرته بل لو توقّفنا في تقديم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط فالاستصحاب المذكور يكون رافعاً للشبهة الّتي اقتضت الاحتياط، ويكون من بيّن الرشد الّذي لا هلكة في اقتحامه، إذ يكون الاستصحاب حاكماً على أخبار الاحتياط كحكومته على أخبار البراءة. بل إنّ هذا الاستصحاب ـ يعني استصحاب عدم الفعل ـ يجري في الشبهة الموضوعيّة أيضاً فيقال: إنّ هذا المائع الّذي في الإناء لم يكن محكوماً بالحرمة قبل وجوده فهو على ما كان، بناءً على إجراء استصحاب الأعدام الأزليّة فتأمّل*، بل وعلى غيره أيضاً، بتقريب أنّه في أوّل

---

(١) الوسائل ١٨ : ١١١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١، و ٣ : ١٢٩، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٤، و ١٨ : ١٢٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١، و ١٢٤ و ١٢٧ : الحديث ٤٧ و ٥٤و و ٥٦، و ٥٨.

(٢) الوسائل ١١ : ٢٩٥، باب جملة مما عفي عنه، الحديث ١ و ١٨ : ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨، وعوالي اللآلي ١ : ٤٢٤، الحديث ١٠٩، وانظر المستدرك ١٨ : ٢٠، باب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٤، والكافي ١ : ١٦٤، باب حجج الله على خلقه، الحديث ٢، والوسائل ٥ : ٣٤٤، الباب ٣٠ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث الأوّل، والفقيه ١ : ٣١٧، الحديث ٩٣٧، وانظر الوسائل ٤ : ٩١٧، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

(*) إشارة بالتأمّل إلى أنّه لا يبقى مورد لأصالة البراءة. (الجواهري).

الشريعة لم يكن ينحلّ النهي عن الخمر إلى النهي عنه ولو لعدم النهي فالآن هو باقٍ كما كان، فتأمّل)[١].

الإيراد السادس وهو الإيراد الّذي ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ[٢] وملخّصه : أنّ الموضوع ـ صاحب الحكم المستصحب ـ يلزم أن يكون متيقّناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً ويكون شيئاً واحداً، وموضوع الحكم في المقام مختلف، فإنّ براءة الذمّة السابقة براءة ذمّة صبيّ، والبراءة الّتي نريد إثباتها براءة ذمّة بالغ، فموضوع الحكم متباين شرعاً ومختلف، وحينئذ فرفع الحكم الكائن حال الصبا قطعاً مرتفع ورفع الحكم الكائن حال البلوغ غير معلوم فلا يجري الاستصحاب.

فإن قلت : إنّ الموضوع واحد عرفاً.

قلت : الوحدة العرفيّة إنّما تجدي في المستصحب ما لم يخالفها عرف الشارع فلو خالفها عرف الشارع حمل عليه، لأنّه إن لم يحمل عليه لا يصدق موضوع النقض عنده المحمول كلامه عليه، فتأمّل*.

وبعبارة أُخرى، الصبا هو تمام الموضوع لرفع القلم، ومعلوم انتفاء الصبا في الإنسان بعد البلوغ فلا يجري الاستصحاب.

وهذا الإيراد حسب ما قرّر الأُستاذ الخوئي أحسن الإيرادات، ومن أجله لا يقول الأُستاذ بالاستصحاب في أمثال المقام، هذا كلّه لو قرّر الاستصحاب بهذا النحو الّذي هو الوجه الأوّل.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) فرائد الأُصول ٢ : ٦٠.

(*) وجه التأمّل المذكور هو أنّ النقض وإن لم يصدق شرعاً لكنّه صادق عرفاً وهو كافٍ، لأنّ المراد صدقه العرفي لا الشرعي، إذ كلام الشارع محمول على العرف، فافهم. (الجواهري).

أمّا لو قرّر على الوجه الثاني من تقريراته وهو أن يستصحب عدم الجعل الكائن أوّل زمن البعثة، فيقال إنّ في أوّل زمن البعثة قطعاً لم تجعل حرمة شرب التتن فيستصحب.

فلا يرد على هذا الاستصحاب هذا الإيراد أصلاً.

نعم، ذكر الميرزا النائيني ﷺ إيرادين:

(وهناك إيراد آخر ملخّصه: أنّ الاستصحاب معارض، فإنّ استصحاب عدم جعل الحرمة ساقط بمعارضة استصحاب عدم جعل الإباحة، فإنّ كلّاً منهما مسبوق بالعدم.

والجواب:

أوّلاً: أنّ هذا مختصّ باستصحاب العدم الأزلي، وأمّا العدم الشرعي الّذي ظرفه أوّل تشريع الشريعة المقدّسة فالإباحة حينئذ مجعولة بقوله: ﴿**قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...**﴾[1]، وبمفاد رواية سراقة وغيرها. وثانياً: بأنّ المعارضة في المقام لا تقتضي التساقط، لعدم اقتضائها المخالفة القطعيّة، فإنّ عدم الإباحة لا أثر له فيما يهمّنا من العقاب، إذ ليس العقاب من آثار عدم جعل الإباحة بل من آثار جعل التحريم، فافهم.

وأمّا إيرادا الميرزا النائيني ﷺ[2])[3]:

فأحدهما: أنّ هذا الاستصحاب لا يثبت العدم المنتسب إلى الشارع إلّا بالأصل المثبت.

والجواب: أنّ هذا العدم عدم نعتي وليس عدماً محموليّاً حتّى لا يثبت العدم النعتي، فإنّ المستصحب عدم جعل الشارع في أوّل زمن البعثة، فعدم جعل الشارع في أوّل زمان البعثة هو المستصحب لا عدم الجعل قبل الشرع.

---

(١) الأنعام: ١٤٥.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

(٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

الثاني: أنّ استصحاب عدم الإنشاء لا يثبت عدم الفعليّة إلّا بالأصل المثبت، توضيحه: أنّ الاستصحاب بالنسبة إلى تكليفي إنّما يكون المستصحب فيه حكماً إنشائيّاً، لأنّ الموضوع الخاصّ وهو المكلّف الخاصّ لم يكن حينئذ، فالتكليف بالنسبة إلى المستصحِب إنشائي، فإذا استصحب المكلّف عدم ذلك الحكم الإنشائي في أوّل البعثة مثلاً فبالملازمة العقليّة تنتفي فعليّة التكليف، فإنّ عدم الجعل لا تثبت عدم المجعول وهذا معنى المثبت.

والجواب نقضاً وحلّاً.

أمّا الأوّل: فباستصحاب بقاء الجعل المعبّر عنه بعدم النسخ فإنّ استصحاب عدم النسخ ثابت لدى الأُصوليّين والأخباريّين مع أنّ المحذور بعينه ثابت، فإنّه كما أنّ عدم الجعل لا يثبت عدم المجعول، فكذلك بقاء الجعل لا يثبت بقاء المجعول، فمن شكّ في وجوب صلاة الجمعة عليه يومها يستصحب عدم النسخ بلا نكير، مع أنّ الحكم الإنشائي لا يثبت باستصحابه الحكم الفعلي على ما ذهب إليه الميرزا ﷺ.

وأمّا الثاني: وهو الحلّ، وتقريبه: أنّ الحكم كما ذكرنا ليس إلّا اعتبار المولى كون العمل على ذمّة المكلّف، فإذا كان الحكم هو الاعتبار فيجوز أن يتعلّق بأمر متأخّر كما يتعلّق اللحاظ والتصوّر الذهني له، وحينئذ فالحكم الإنشائي هو عين الحكم الفعلي، ولا فرق بينهما أصلاً إلّا وجود الموضوع وعدمه، فإنّ صيرورة الحكم فعليّاً بوجود موضوعه أمر قسريّ، وإلّا فالحكم في عالم الإنشاء هو صرف الاعتبار، وفي عالم الفعليّة هو صرف الاعتبار، فليس أحدهما غير الآخر حتّى لا يثبت أحدهما باستصحاب الثاني. فظهر أنّ هذا الاستصحاب لا إيراد عليه، وحينئذ فإذا كان استصحاب عدم الجعل ثابتاً لا يبقى مورد لأخبار البراءة حينئذ، إذ حينئذٍ يصير علماً بالعدم، فتختصّ أخبار البراءة بالشبهة الموضوعيّة والحكميّة الغير المسبوقة بالحالة السابقة.

(لا يقال: إنّ استصحاب عدم الجعل لو جرى في الشبهة الحكميّة والموضوعيّة لم يبقَ مورد لاخبار قاعدة البراءة، لأنّ كلّ جعل حادث ومسبوق بالعدم خصوصاً لو استصحب العدم الأزلي.

لأنّه يقال: إنّ أخبار البراءة جعلت بنحو تعمّ الاستصحاب، فإنّ قوله: «الناس في سعة ما لا يعلمون» قد ورد في حليّة اللحم المشكوك تذكيته مع كونه في بلد الإسلام، ولا ريب في وجود أمارة التذكية حينئذ فكأنّه يقول: الناس في سعة من تكليف لا يعلمونه بالعلم الوجداني، سواء كان لقيام أمارة على الحليّة أو صرف الشكّ.

وثانياً: أنّ موارد تعارض الاستصحابين في ماكان محكوماً بحكمين الإباحة والحرمة مثلاً وشكّ في المتقدّم منهما يرجع إلى البراءة بعد تعارضهما، وكذا في مورد الأقلّ والأكثر فباستصحاب عدم الأكثر لا يثبت كفاية الأقلّ لولا جريان البراءة من التقييد، لأنّ استصحاب عدم التقييد يسقط بمعارضة استصحاب عدم الإطلاق إلّا أنّ رفع التقييد لا يعارضه رفع الإطلاق، لأنّ رفع الإطلاق لا منّة فيه حتّى ترفعه أخبار البراءة الّتي وردت في مقام الامتنان بقرينة قوله: «عن أُمّتي» فتأمّل)[1].

في أدلّة الأخباريّين على لزوم اجتناب محتمل التحريم

وقد استدلّوا بأدلّة عديدة:

الأوّل: الآيات، فمنها: الآيات الناهية عن القول بغير علم، مثل قوله: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾[2].

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) الإسراء: ٣٦.

ومنها: الآيات الناهية عن إلقاء النفس في التهلكة، مثل قوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[١].

ومنها: الآيات الآمرة بالتقوى، مثل قوله: ﴿اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾[٢].

ولا دلالة في جميع هذه على ما يدّعون من لزوم ترك محتمل التحريم.

أمّا الأُولى، فالقول بغير علم وإن كان محرّماً إلّا أنّه مشترك بين الطائفتين، فكما يكون القول بالبراءة محرّماً إذا كان قولاً بغير علم فكذلك القول بالاحتياط محرّم إذا كان قولاً بغير علم، مع أنّ القائل بالبراءة مستند إلى الحجّة، وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو حديث الرفع أو غيرهما ممّا سطرناه، فلا يكون قوله بالبراءة قولاً بغير علم.

وأمّا الثانية، فلو سلّم شمول التهلكة للعقاب إلّا أنّ القائل بالبراءة مستند إلى ما يرتفع بسببه العقاب، فإنّ القائل بالبراءة لا يحتمل العقاب أصلاً بلحاظ قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو حديث الرفع أو غيرهما، فلا يكون الترخيص إلقاء للنفس بالتهلكة أصلاً.

وإن كان المراد عدم جواز إلقاء النفس في المفسدة الواقعيّة ففيه أنّه لا دليل على النهي عن إلقاء النفس في المفسدة الواقعيّة مع وجود المرخّص والمؤمّن من العقاب قطعاً، مع أنّه حينئذ جار في الشبهة الموضوعيّة مع اتّفاق الأخباريّين على جواز ارتكابها.

وأمّا الثالثة، فليس في ارتكاب محتمل التحريم مع وجود المرخّص الشرعي والعقلي من أدلّة البراءة مخالفة للاتّقاء أصلاً.

نعم، لو أُريد من الاتّقاء اتّقاء المفسدة وإن لم يكن في ارتكابها عقاب أصلاً، فمعلوم أنّ ترك المفسدة حينئذ ليس بواجب وإنّما هو راجح ومن مراتب التورّع.

---

(١) البقرة: ١٩٥.

(٢) آل عمران: ١٠٢.

وقد استدلّ الشهيد[١] على رجحان إعادة ما احتمل واقعاً فساده من العبادات بقاعدة الفراغ أو غيرها من الأدلّة الشرعيّة بهذه الآية، مع أنّ الآية لو أُريد منها ترك المفسدة الواقعيّة فهي شاملة للشبهة الموضوعيّة الّتي قد أجمع الأخباريّون على إجراء البراءة فيها وللشبهة الوجوبيّة الّتي قد ذهب المشهور منهم بل معظمهم إلى إجراء البراءة فيها.

الثاني من أدلة الأخباريّين : الأخبار وهي على طوائف ثلاث :

الأُولى : الأخبار الآمرة بالوقوف عند الشبهة، وأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة[٢].

الثانية : أخبار التثليث[٣].

الثالثة : أخبار الاحتياط[٤].

والكلام في الأخبار يقع في مقامين :

الأوّل : في دلالتها. الثاني : في معارضة أخبار البراءة لها ووجه العلاج.

أمّا الكلام في الأوّل، فنقول : أمّا الأخبار الآمرة بالوقوف عند الشبهة وأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة فهي تبيّن حكم الشبهة، فلا تصلح أن تكون محقّقة للشبهة.

---

(١) الذكرى ٢ : ٤٤٤.

(٢) الوسائل ١٨ : ١١٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢، و ١٢٦ : الباب ٥، وذيل الحديث ٥٠، و ١١٥ : الحديث ١٣، و ١١٦ : الحديث ١٥.

(٣) الوسائل ١٨ : ٧٥ ـ ٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١، و ١١٨ : الباب ١٢، الحديث ٢٢ و ٢٣.

(٤) الوسائل ١٨ : ١١٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢، و ١٢٦ : الباب ٥، وذيل الحديث ٥٠ و ١١٥ : الحديث ١٣ و ١١٦ : الحديث ١٥.

وبعبارة أُخرى يلزم أن تكون الشبهة محرزة بالوجدان مع قطع النظر عن هذه الرواية فتكون هذه الرواية مبيّنة لحكمها. ومع الأدلّة الشرعيّة والعقليّة الّتي أقمناها على البراءة لا يكون هناك احتمال شبهة أصلاً، فلابدّ من اختصاصها بالشبهة قبل الفحص أو بالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي بناءً على تنجيزه، فإنّ الشبهة هناك محقّقة قبل هذه الأخبار، بقرينة أنّ مورد جملة منها الشبهة قبل الفحص، مع أنّ عمومها شامل للشبهة الموضوعيّة والحكميّة الوجوبيّة الّتي قد أجمعتم وذهب مشهوركم إلى عدم التوقّف فيها فلابدّ حينئذ من التخصيص، ومعلوم أنّ لسان هذه الأخبار لسان آبٍ عن التخصيص.

فلابدّ من حمل هذه الأخبار على الشبهة قبل الفحص أو المقرونة بالعلم الإجمالي حتّى لا يلزم التخصيص أو يقال بأنّ الأمر فيها أمر إرشادي لا مولوي بقرينة التعليل المذكور، إذ لا يترتّب على الاقتحام غير ما يترتّب على الواقع. فكأنّه يقول: الوقوف عند الشبهة خير من الوقوع في الشبهة المحتملة أحياناً، فمعلوم أنّ الأمر إرشادي. كما لا يمكن أن تكون هذه الأخبار نظير الأخبار الواردة في مثل قوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾[1] ممّا هو بيان للحكم بلسان العقاب عليه، إذ لا يترتّب العقاب مع فرض إباحة الفعل، فبدلالته الالتزاميّة نستكشف الحرمة، وذلك لأنّ تلك صريحة في كون العقاب على نفس الحكم المذكور، بخلاف المقام في أخبار الاحتياط فإنّها صريحة في كون العقاب على الواقع، مع أنّ قوله: «خير من الاقتحام في الهلكة» لسانه ليس لسان العقاب كالآية وأشباهها.

ولا ينبغي أن يتوهّم فيقال: إنّ أدلّة التوقّف بعمومها وإطلاق الوقوف فيها تكون كاشفة عن أنّ التكاليف المجعولة الواقعيّة لا يرفع الشارع يده عنها بمجرّد عدم وصولها، فيستكشف بذلك وجوب الاحتياط.

---

(١) النساء: ٩٣.

ووجه فساد هذا التوهّم أنّ أدلّة الاحتياط هل وصلت أم هي غير واصلة؟ المفروض أنّها غير واصلة، لأنّ المفروض استكشاف أدلّة الاحتياط وإيجابه من أدلّة التوقّف. فإذا لم تكن أدلّة الاحتياط واصلة فلا يعاقب على مخالفتها، لأنّ أدلّة الاحتياط كأدلّة الأحكام الواقعيّة إنّما يجب العمل بها مع فرض الوصول والمفروض أنّها غير واصلة.

وقد أجاب الشيخ[١] عن هذه الشبهة بأنّ الاحتياط إن كان مقدّمة للتحرّز عن العقاب الواقعي فهو قاضٍ بثبوت العقاب على التكاليف المجهولة، وإن كان العقاب على مخالفة نفسه بما أنّه حكم ظاهري فالعقاب حينئذ ليس على الواقع، وصريح الهلكة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعيّة، وأنت خبير بأنّ وجوب الاحتياط لا ينحصر في النفسيّة والغيريّة كما ذكره الآخوند[٢] بل هناك وجوب طريقي وهو غيرهما، نظير وجوب العمل بالطرق والأمارات، فافهم.

وهذا الكلام بعينه جارٍ في أخبار التثليث.

(وبالجملة، أنّ أخبار الوقوف عند الشبهة لا يحقّق الشبهة فلابدّ من إحراز الشبهة قبل ذلك.

فإن قيل: إنّ أخبار الاحتياط تحقّقها.

قلنا: رواياتها خمسة:

واحدة صحيحة، وهي الواردة في الصيد الّذي اصطاده محرمان، حيث يسأل السائل عن وجوب فدائه على كلّ منهما مستقلاً أم مشتركاً بينهما، فهي واردة في الشبهة الوجوبيّة قبل الفحص.

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٧١.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٩٣.

وأربعة منها بين ضعيفة ومرسلة ومرفوعة، وهي بإطلاقها شاملة للشبهة الموضوعيّة والحكميّة الوجوبيّة والتحريميّة، ولا يقول الأخباريّون بوجوب الاحتياط في الجميع، مع أنّ لسانها آبٍ عن التخصيص فلابدّ من حملها على الإرشاد إلى رجحان الاحتياط، فافهم)[1].

وأمّا أخبار الاحتياط مثل قوله: «أخوك دينك فاحتط لدينك» وقوله: «خذ بالحائطة لدينك» وقوله: «ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط» فهي وإن كانت متواترة أو مستفيضة كأخبار التوقّف إلّا أنّ الكلام في دلالتها.

فنقول: لا ريب في حسن الاحتياط عقلاً، فإنّ ترك المحرم الواقعي ممّا لا كلام في حسنه عقلاً كحسن الإطاعة، وحينئذ فلو حمل على الوجوب المولوي لزم تخصيصه بالشبهة الموضوعيّة مطلقاً وبالشبهة الحكميّة الوجوبيّة. ومعلوم أنّ لسانها لسان آبٍ عن التخصيص، فلابدّ من كون الأمر فيها أمراً إرشاديّاً أو يكون الأمر أمراً يفيد كلّي الرجحان، إذ لولا هذين الأمرين لزم تخصيص الأمر فيها بما ذكرنا، ومعلوم أنّ لسانها لسان آبٍ عن التخصيص.

ثمّ إنّ أدلّة الاحتياط لو سلّم دلالتها بنحو لا يلزم منه محذور التخصيص، لكنّ الاستصحاب الّذي ذكرنا جريانه ـ وهو استصحاب عدم الجعل ـ لا يبقي مجالاً للاحتياط حينئذ، إذ بعد جريان استصحاب عدم الجعل لا يبقى احتمال التكليف كي يحتاط حينئذ. هذا إذا قلنا بجريان استصحاب عدم جعل الشارع للحرمة في محتمل التحريم، وإلّا فتصل النوبة إلى معارضة هذه الأخبار بأخبار البراءة:

فنقول: إنّ أخبار التوقّف والاحتياط شاملة بعمومها ما قبل الفحص وما بعده والمقرون بالعلم الإجمالي وغيره، ولكنّ أخبار البراءة إمّا لا تشمل موارد العلم الإجمالي أصلاً، إذ لا معنى لجعل الأصل في مورد العلم، أو إنّها وإن كانت شاملة له

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

إلّا أنّها مخصّصة بالدليل العقلي فلا تبقى موارد العلم الإجمالي تحتها، وكذا عدم شمولها للشبهة قبل الفحص أيضاً، إذ لا معنى لشمول قوله: «الناس في سعة ما لا يعلمون» لمن يذهب ويجلس في قعر داره ولا يفحص عن الأحكام. فأخبار البراءة أخصّ، فإذا كانت أخصّ فيخصّص أخبار التوقّف والاحتياط بغير موارد الشبهة البدويّة بعد الفحص خصوصاً. وفي أخبار البراءة ما هو خاصّ بخصوص الشبهة التحريميّة مثل قوله: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»[1] مع أنّ في خصوص أخبار الاحتياط ظهور في وجوب الاحتياط من جهة الصيغة واللسان، ولكنّ أخبار البراءة صريحة في الترخيص فيمكن الجمع بحمل أوامر الاحتياط على الاستحباب، فتأمّل[2].

(والأولى أن يقال: إنّ خروج ما قبل الفحص من أدلّة البراءة إن كان من جهة الحكم العقلي الّذي هو كالقرينة المتّصلة بحيث يكون مانعاً عن انعقاد الظهور له في الإطلاق فأدلّة البراءة أخصّ من أخبار الاحتياط والتوقّف، والخاصّ مقدّم على العامّ بمقتضى الجمع العرفي.

وإن قلنا بأنّ خروجها من جهة التخصيص بالمخصّص الخارجي فإن لم نقل بانقلاب النسبة ـ كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري والآخوند قدّس سرّهما ـ فأخبار البراءة مع أخبار الاحتياط والتوقّف متباينة فيرفع اليد عن ظهور أوامر التوقّف بنصوصيّة أخبار البراءة، فتحمل أخبار التوقّف على الاستحباب.

وإن قلنا بانقلاب النسبة كما هو الظاهر فنقول: إنّ قوله: «قف عند الشبهة ... إلى آخره» ظاهر في خصوص الشبهة التحريميّة إلّا أنّه عامّ لما قبل الفحص وما بعده

---

(١) الوسائل ١٨: ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠.

(٢) أشار بالتأمّل إلى ما تقدّم من دعوى عدم قابليّة هذه الأخبار للتخصيص في الشبهة التحريميّة، فكيف صارت الآن قابلة لأن تخصّص بما ذكره، فافهم. (الجواهري).

ولموارد العلم الإجمالي والشبهة البدويّة إلّا أنّه خاصّ بالشبهة الحكميّة، لخروج الموضوعيّة عنه بالتخصيص.

وقوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي» أيضاً مختصّ بالشبهة التحريميّة إلّا أنّه لا يشمل المقرون بالعلم الإجمالي إمّا لعدم قابلية جعل الأصل في مورد العلم وإمّا للتخصيص، كما لا يشمل ما قبل الفحص قطعاً لعدم ترخيص من يجلس في قعر داره بلا سؤال قطعاً إلّا أنّه يعمّ الموضوعيّة والحكميّة. فالنسبة هي العموم من وجه بين هذين النوعين من الأخبار لشمول الأُولى موارد العلم الإجمالي والشبهة قبل الفحص بلا معارض، كشمول الثانية للشبهة الموضوعيّة، ومورد اجتماعهما الشبهة الحكميّة بعد الفحص، فالأُولى بإطلاقها توجب التوقّف والثانية بإطلاقها تقتضي الرخصة، فيتساقط الإطلاقان للعلم بعدم إرادة أحدهما ولا مرجّح لأحدهما، ويرجع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان الّتي سلّم الأخباري حجّيتها إلّا أنّه ادّعى وجود البيان، وقد سقط البيان فتحقّق موردها.

والنسبة بين قوله: «قف عند الشبهة» وحديث الرفع أيضاً العموم من وجه، غير أنّ حديث الرفع يشمل الشبهة الوجوبيّة أيضاً إلّا أنّه لا يخرج عن العموم من وجه بذلك، فالمرجع بعد التساقط هي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فافهم.

لا يقال: إنّ العموم في أخبار التوقّف وضعي، وفي أخبار البراءة إطلاقي ومعلوم تقدّم الوضعي؛ لكونه بياناً ورافعاً لإطلاق المطلق الموقوف على عدم البيان.

لأنّه يقال: لو سلّم ظهوره في العموم وضعاً إلّا أنّ شموله للشبهة بعد الفحص إنّما هو بالإطلاق الأحوالي للشبهة فإنّ الشبهة بعد الفحص هي الشبهة قبله بعينها، ولا ريب أنّ شمولها لو كان بالإطلاق فلا فرق بين الإطلاقين حينئذ، وإلّا فليس صرف كون العموم بالوضع مقتضياً للتقدّم ما لم يكن شموله لمورد المعارضة بنحو يكون مورد المعارضة فرداً له في قبال بقيّة الأفراد ليكون أظهر وبياناً وليس في المقام كذلك.

وأمّا أخبار الاحتياط فنسبتها مع أخبار البراءة عين هذه النسبة، والعلاج عين العلاج، غير أنّ الشبهة الأخيرة غير جارية؛ لأنّ العموم فيها إطلاقي)[١].

هذا تمام الكلام في استدلال الأخباريّين بالأخبار.

وأمّا استدلالهم بدليل العقل :

فتقريره أن يقال : إنّ المكلّف عند بلوغه أوان تكليفه يعلم إجمالاً أنّ عليه تكاليف فيجب عليه مراعاتها للعلم الإجمالي بها، فهي حينئذ منجّزة، فالتكليف حينئذ متعيّن بالاحتياط في جميعها، وليس العلم بجملة منها نافياً لثبوت أحكام أُخر، فلا يمكن بالعلم بجملة منها نفي الباقي أصلاً. وبهذا التقرير علم أنّ جواب الآخوند ﷺ[٢] من أنّ هذا العلم منحلّ نظير أن يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين ثمّ تقوم البيّنة بأنّ النجس الواقعي هو هذا الإناء بخصوصه، فإنّ الثاني يجوز استعماله حينئذ غير صحيح، لأنّ هذا الكلام حيث يكون العلم الإجمالي علماً بنجاسة أحد الإناءين وطهارة الآخر صحيح، إذ إثبات نجاسة النجس الواقعي في أحدهما تنفي نجاسة الآخر، والمقام ليس من هذا القبيل، فإنّ ثبوت جملة من الأحكام لا تنفي البقيّة، فالمثال المناسب للمقام أن يعلم بنجاسة أحد الإناءين فتقوم البيّنة على أنّ هذا الإناء نجس، فإنّه لا ينفي نجاسة الآخر، إذ من المحتمل نجاسة كليهما، والمقام من هذا القبيل.

والجواب عن هذا العلم الإجمالي نقضي تارة، وحلّي أُخرى.

أمّا الجواب النقضي، فهو أنّ هذا الدليل قاضٍ بلزوم الاحتياط في الشبهة الوجوبيّة أيضاً، فما جوابكم عنه في الشبهة الوجوبيّة يكون جواباً لنا في الشبهة التحريميّة فتأمّل*.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة. (٢) كفاية الأُصول : ٣٩٥.

(*) أشار بالأمر بالتأمّل إلى احتمال كون الدليل لهم هو الإجماع وهو مفقود في غير الشبهة الوجوبيّة فتأمّل. (الجواهري).

وأمّا الحلّ* فتقريبه أن يقال : إنّ هذا العلم الإجمالي منحلّ بموارد الأخبار.

(*) كتب المقرّر في أوراق ملحقة ما يلي : هذه المقدمة ذكرها الأُستاذ في الدورة المتأخرة عن دورة الكتابة المتنية وهي مقدمة لحل دليل الأخباري العقلي على لزوم اجتناب محتمل الحرمة.

بسم الله وله الحمد ومنه العون

(فائدة مهمّة)

العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين مع العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما بعينه يتصور على وجوه :

أحدها : أن يتقارن العلمان الإجمالي والتفصيلي وفي هذه الصورة ينحل العلم الإجمالي الذي ملاكه العلم بالجامع والشك في التشخيص بمعنى الترديد في الخصوصية وذلك لأنّ الإناء اليميني معلوم النجاسة تفصيلاً والنجاسة الواحدة بحسب نوعها يستحيل أن تؤثّر في إناء واحد نجاستين إذا تكررت ضرورة أنّ المتنجس بالدم مثلاً لا يتنجس بالدم ثانياً فقد خرج الإناء اليميني عن كونه محتمل النجاسة إلى كونه مقطوعها بمعنى أنّه لم يمر عليه زمان كان محتمل النجاسة حسب، وبعبارة أُخرى أنّ هذا الشك شك في توجه التكليف للمكلّف باجتناب محتمل النجاسة وهو الإناء اليساري وهو مجرىً للبراءة فليس هنا علم إجمالي بتكليف الزامي.

ودعوى : أنّ العلم التفصيلي في المقام لا يوجب انحلال العلم الإجمالي، لعدم التنافي بين العلمين فإنّ متعلّق العلم الإجمالي هو مفهوم أحدهما الذهني، ومتعلّق العلم التفصيلي هو ذات المعيّن، وهو مباين لمتعلّق العلم الإجمالي؛ لأنّ كلّ ذات من الخارجيّين ذات للمعلوم الإجمالي لا بصفة كونه معلوماً إجماليّاً، بخلاف متعلّق العلم التفصيلي فإنّه الذات الخارجيّة بما هي معلومة تفصيلاً كما أفاده بعض الأساطين ـ مقالات الأُصول ٢ : ١٨٧ ـ لا يخفى ما فيها، فإنّه وإن لم يكن تنافٍ بين العلمين إلّا أنّ هنا تنافياً بين المعلومين؛ لأنّ الإناء المعيّن لا يتنجّس نجاستين بنجس واحد يصيبه مرّتين، وحينئذ فقوام العلم الإجمالي ←

← ـ وهو أن يقال لكلّ من الإناءين : هذا محتمل النجاسة وذاك محتمل النجاسة ـ مفقود، إذ المعيّن مقطوع النجاسة فلا يكون محتملها، فيكون العلم الإجمالي منحلّاً بفرد نجس قطعاً وجداناً، وآخر محتمل النجاسة مشكوك بدواً مجرىً للبراءة.

نعم، لو كانت النجاسة المعلومة إجمالاً ذات أثر أكثر من أثر الأُولى ـ كأن تكون الأُولى المعلومة تفصيلاً نجاسة دمّية والثانية بوليّة ـ لم ينحلّ العلم الإجمالي حينئذ قطعاً، فافهم.

الثانية : أن يحدث العلم الإجمالي أولاً ثمّ يحدث علم تفصيلي بنجاسة اليميني معيناً فقد حدث العلم التفصيلي بعد تنجيز العلم الإجمالي وتأثيره فلا ينحل العلم الإجمالي؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي يوم الخميس بنجاسة أحد الإناءين قد حقّق له علماً بتكليف إلزامي، وعلمه التفصيلي يوم الجمعة بنجاسة اليميني معيناً لا يقتضي أن يخرج الطرف الشمالي عن كونه من أطراف العلم الإجمالي؛ لأنّه يوم الجمعة وإن لم يبقَ علم بتكليف لاحتمال تحقق النجاسة أولاً في اليميني فلا تكليف باجتناب الشمالي حينئذ؛ لأنّ النجاسة التفصيلية قد وقعت على محلّها الإجمالية إلّا أن الاحتمال الثاني لا رافع له وهو احتمال أنّ النجاسة الأولية قد وقعت في الشمالي والشك إنّما هو في مسقط التكليف بعد القطع بتوجهه بالعلم الإجمالي الأول، وليس ارتفاع العلم الإجمالي الآن رافعاً لأثر التكليف المنجز سابقاً وإلّا فمعناه الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي وعدم وجوب الموافقة القطعية للتكليف، وحينئذ فيسري هذا الكلام في كل امتثال، مثلاً من علم بأن تكليفه القصر أو التمام فإذا صلّى قصراً فليس حينئذ علمه الإجمالي باقياً فهل يمكن أن يقال إنّه ينفى التمام بالأصل؟ كلا لا يمكن أن يتفوه بمثل ذلك فقيه، وليس إلّا لأنّ تلك الحالة التي كانت قبل العلم التفصيلي وهي حالة العلم الإجمالي المحضة قد نجزت التكليف؛ ولهذا يمكن أن يشار إلى ذلك الوقت فيقال إما اجتناب الإناء اليساري ذلك الوقت لازم أو اليميني فعلاً، والعمدة ما ذكرنا من أنّه يشك في سقوط التكليف بعد إحراز توجهه وفي مثله لا مجال للبراءة أصلاً. ←

وتقريبه أن يقال : إنّ معنى الانحلال هو أنّ العلم الإجمالي المتركّب من قضيّة منفصلة مانعة الخلوّ وهي قولنا مثلاً : إمّا هذا واجب أو ذاك، وهكذا حتّى يأتي على جميع محتملات الوجوب، وكذا في المحرّمات هو امتياز الواجب فيه من غير الواجب بمعنى انقلاب تلك القضيّة المنفصلة إلى قضيّة متيقّنة وأُخرى مشكوكة. والعلم الإجمالي كما تقدّمت الإشارة إليه يتصوّر على أنحاء، فإنّه تارة يكون منشؤه تأسيس الشريعة فإنّ الشريعة لا يمكن أن تكون خالية من أحكام تخصّها وأطرافه كلّ محتمل التكليف، وأُخرى يكون منشؤه القطع بإصابة جملة من هذه الطرق

← الثالثة : أن يحدث العلم التفصيلي بعد العلم الإجمالي إلّا أنّ العلم الإجمالي كان بنجاسة أحد الإناءين وطهارة الآخر، والعلم التفصيلي قام بأن النجس المعلوم بالإجمال هو هذا وهذا العلم التفصيلي يحل العلم الإجمالي بمعنى أنّه يعلم تفصيلاً بأنّ اليميني نجس وأنّ الشمالي طاهر، وهذا لا كلام فيه إنّما الكلام في :

الصورة الرابعة : وهي أن يحصل علم إجمالي يوم الخميس بنجاسة أحد الإناءين ويحتمل نجاستهما معاً إلّا أنّ المعلوم لنا هو نجاسة أحدهما ويحصل العلم التفصيلي في أنّ اليميني نجس قطعاً بنجاسة مقارنة للعلم الإجمالي الأوّل من غير أن يبين أنّه هو النجس المعلوم أولاً أم غيره فهل يلحق بالصورة الأُولى فينحل تنجيز العلم الإجمالي أم بالثانية فلا يقتضي الانحلال؟ الظاهر هو الانحلال؛ لأنّ التنجيز من صفات العلم الإجمالي فهو دائر مداره حدوثاً وبقاء، وحيث لا وجود للعلم الإجمالي في المقام؛ لأنّه الآن يحتمل أن يكون النجس المعلوم إجمالاً هو الإناء اليميني فلم يبق العلم الإجمالي بعد حدوث العلم التفصيلي، فيكون الطرف اليساري مشكوكاً بدواً من أوّل الأمر فالتنجيز موقوف على علم تفصيلي متأخر بنجاسة متأخّرة لا مقارنة، إذ لو كانت مقارنة لم ينجّز العلم الإجمالي لكون الطرف الثاني مشكوكاً بدواً من أوّل الأمر فافهم.

وبالجملة، كما أنّ العلم التفصيلي إذا زال بسبب الشكّ الساري زال تنجيزه من ناحية كونه علماً فالعلم الإجمالي كذلك في المقام فإنّه زال بقاء فارتفع تنجيزه بارتفاعه، فافهم.

المجعولة للواقع وأطرافه جميع الأمارات، وثالثة يكون القطع بكون الأخبار مثلاً فيها مصيبة للواقع وليست كاذبة بأسرها وأطرافه خصوص الأخبار، ولا ريب أنّ ما وفت به الأخبار من التكاليف أكثر من المعلوم بالإجمال فضلاً عن جميع الأمارات إلّا أنّ هذا الانحلال تعبّدي لا وجداني.

فالعلم الإجمالي تارة ينحلّ وجداناً نظير أن يعلم إجمالاً نجاسة أحد الإناءين، ثمّ يحصل له القطع بأنّ النجس الواقعي هو خصوص أحد الإناءين بخصوصه، فهنا ينحلّ العلم الإجمالي إلى قضيّة متيقّنة وأُخرى مشكوكة بدواً، وهو واضح.

وتارة يكون الانحلال انحلالاً تعبّدياً بمعنى كون الانحلال بواسطة الطرق المجعولة لنا شرعاً، مثل أن يعلم إجمالاً بوجود ألف تكليف إلزامي في هذه الشريعة المقدّسة ثمّ يأمر الشارع باتّباع جملة من الأمارات في تعيين تلك الأحكام الشرعيّة، أمّا بناءً على ما هو الحقّ في جعل الأمارات من جعل الطريقيّة والمحرزيّة كما ذهب إليه الميرزا﵀[1] فواضح جدّاً، إذ أنّ الشارع قد جعل هذه الأمارات محرزة لتلك الأحكام الواقعيّة المجعولة المجهولة، غاية الأمر أنّ هذا الانحلال انحلال تعبّدي لا وجداني، فإذا علمنا بوجود ألف تكليف إلزامي ووفت الأمارات بألفي حكم إلزامي فلا شكّ في انحلال العلم الإجمالي وانقلاب القضيّة المنفصلة إلى حمليّة متيقّنة وأُخرى مشكوكة. وهذا بناءً على جعل الإحراز والطريقيّة في غاية الوضوح، إذ ينكشف فقدان العلم الإجمالي من أوّل الأمر، وأنّه بمقتضى جعل الأمارات ليس لنا إلّا قضيّة حمليّة متيقّنة وأُخرى مشكوكة.

وأمّا بناءً على جعل المنجّزية والمعذّرية ـ كما ذهب إليه الآخوند﵀[2] كما تنصّ عليه صريح عبارته ـ فربّما يقال بإعضال الإشكال، وإنّ الدليل العقلي للأخباري

---

(١) أجود التقريرات ٣ : ٣٣٦.

(٢) كفاية الأُصول : ٣٩٥.

وهو العلم الإجمالي لا جواب له كما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[1] بتقريب : أنّ العلم الإجمالي بالتكاليف نجّز في أوّل حدوثه جميع التكاليف على المكلّفين، فقيام الأمارات على التكاليف لا يثبت التكاليف الواقعيّة، إذ المفروض أنّها ليست محرزة للواقع فلا تكون موجبة لانحلال العلم الإجمالي بالواقع، بل تكون منجّزاً ثانياً بعد تنجيز العلم الإجمالي، والمنجّز اللاحق لا يجدي بعد تنجيز العلم الإجمالي لجميع الأطراف، نظير أن يعلم إجمالاً بأنّ أحد الإناءين نجس لوقوع قطرة بول في أحدهما ثمّ تقع قطرة أُخرى في الإناء الصغير مثلاً، فوقوع هذه القطرة الثانية لا ترفع تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الإناء الثاني، إذ هو لا يرفع العلم الإجمالي ولا يوجب انحلاله أصلاً فكذا المقام، إذ بعد تنجيز العلم الإجمالي غاية مؤدّى الأمارة تنجيز مؤدّاها فهو من المنجّز بعد المنجّز ولا يوجب انحلال العلم الإجمالي أصلاً.

وهكذا الكلام على القول بالموضوعيّة وجعل أحكام ظاهريّة على طبق مؤدّى هذه الأمارات، فإنّ جعل الحكم الظاهري لا يرفع تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى أطرافه من الأحكام الواقعيّة.

والإنصاف* أنّ العلم الإجمالي منحلّ على كلّ واحد من هذه الأقوال.

---

(١) أجود التقريرات ٣ : ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(*) كتب المقرّر ﷺ في أوراق مفردة ما يلي :

هذه الورقة تعليقة على قوله : « والإنصاف » ذكرها الأُستاذ أيّده الله في الدورة المتأخرة عن دورة الكتابة المتنية، فافهم :

ولكن الذي ترجح في النظر أخيراً أن يقال إنّه بناءً على أنّ مفاد أدلة حجّية الأمارات جعل التنجيز والتقدير ـ كما اختاره الآخوند ﷺ في مبحث الظن ـ يفصل بين الشبهة الموضوعية والحكمية إذا كان قيام الأمارة على أحد الطرفين بعد الفحص وبين الشبهة الحكمية التي يكون قيام الأمارة على لزوم أحد الطرفين بعد الفحص فلا ينحلّ العلم الإجمالي في الأولين وينحل في الأخير. ←

← بيان ذلك أنّه إذا علم بنجاسة أحد الإناءين إجمالاً يوم الخميس ثمّ علم يوم الجمعة أنّ الإناء اليميني نجس بأمارة قامت على ذلك، وفرضنا أنّ دليل حجّة الأمارة لا يفيد أكثر من أنّه لو كان النجس الواقعي هنا فأنت غير معذور في ارتكابه.

فهنا يتّجه ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ من أنّه من قبيل المنجز بعد المنجز؛ لأنّ العلم الإجمالي نجز بقيامه لزوم اجتناب كلٍ من الإناءين، ثمّ يوم الجمعة قامت الأمارة على نجاسة اليميني غير نافية نجاسة الشمالي كما هو الفرض؛ ضرورة كونها قضية مانعة الخلو كما مرّ، فقد تنجزت نجاسة اليميني بمنجزين، أحدهما: العلم الإجمالي، ثانيهما: قيام الأمارة، ولكن الإناء الشمالي منجز بالعلم الإجمالي السابق الذي هو الآن محقّق بين نجاسة الشمالي وبين نجاسة اليميني، بالإضافة إلى ما قبل قيام الأمارة، فقد حرّم العلم الإجمالي أفراد الشرب الممكنة التحقق قبل قيام الأمارة في اليميني وأفراد الشرب في الإناء اليساري بأسرها، وليس مفاد الأمارة أنّ اليميني هو النجس الواقعي وإلّا لانحل العلم الإجمالي وكان معنى جعل الحجّية جعل الطريقية، وإنّما مفاد جعل الأمارة أنّه على تقدير كون مؤداها واقعياً يجب اجتنابه، فمن الممكن حينئذ كون النجس الواقعي هو الإناء الشمالي، ولا مؤمّن لفرض كون أصالة الطهارة ساقطة بالمعارضة بأصالة الطهارة في اليميني بالإضافة إلى سلسلة أفراد شربه القصيرة، والعلم الإجمالي بالفعل موجود بين حرمة أفراد شرب اليميني قبل قيام الأمارة وهي السلسلة القصيرة وبين حرمة أفراد شرب الشمالي بسلسلته الطويلة المستمرة إلى الآن، فلا نافي للنجاسة في الشمالي لسقوط الأصل بالمعارضة.

وأمّا الشبهة الحكمية التي تقوم الأمارة فيها بعد الفحص على كون أحد المعلومين واجباً مثلاً إذا علم إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة، وفرض إمكان تحقّق وجوبهما معاً لتكون مانعة الخلو وتفحص في مظان وجود الأمارات الدالة على تعيين الواجب وتشخيصه وهو كتاب الصلاة مثلاً فلم نظفر بأمارة تدل على التعيين، ثمّ بعد ذلك وجدنا في كتاب الحج أمارة تدلّ على وجوب الجمعة مثلاً فهنا لا ينحل العلم الإجمالي السابق كالشبهة الموضوعية ←

← ويكون قيام الأمارة من المنجز بعد المنجز كما قدمناه في الشبهة الموضوعية، وأما الشبهة الحكمية قبل الفحص كما إذا علم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة مثلاً ثمّ قامت أمارة على وجوب الجمعة مثلاً قبل الفحص ولا تنفي وجوب الظهر لتكون القضية مانعة الخلو، فهنا الأمارة بوجودها الواقعي توجب انحلال العلم الإجمالي، ولما كان قيامها قبل الفحص فهو قبل جريان الأُصول وتعارضها وتساقطها، فهو نظير العلم التفصيلي المعين أحدهما المقارن للعلم بوجوب أحدهما في كونه مقتضياً لانحلال العلم الإجمالي، لجريان الأصل وهو البراءة عن وجوب الآخر من غير معارض؛ لأنّ الأصل لم يجرِ سابقاً في الطرف الأول ليسقط الأصلان بالمعارضة؛ لأنّ ذلك الزمان ليس زمان جريان الأُصول؛ لأنّه كان قبل الفحص، ففي أول أزمنة جريان الأُصول وهو ما بعد الفحص لم يكن معارض لجريان الأصل وهو البراءة عن وجوب الطرف الذي لم تقم الأمارة على وجوبه، هكذا قرّره بعض الأساطين وبعض مشايخنا المحققين.

ونحن وإن اشتركنا معهم في النتيجة إلّا أنّا نخالفهم في الطريق، فإنّا نزعم أنّ العلم الإجمالي ليس له أثر لا حدوثاً ولا بقاءً.

بيان ذلك أنّ العلم الإجمالي في المقام لم يكن منجزاً أصلاً لكون الفرض قبل الفحص فنفس الاحتمالين ـ يعني احتمال وجوب الظهر واحتمال وجوب الجمعة ـ بنفسهما منجزين للتكليف وليس للعلم الإجمالي حينئذ أثر أصلاً، وبعد قيام الأمارة على وجوب الجمعة فرضاً تكون الظهر منجزة لا لكونها من أطراف العلم بل لكونها محتملة التكليف ولا مؤمّن ليرفع احتمال التكليف؛ لأنّ الأصل لا يجري، لفرض كونه قبل الفحص لا يجري لعدم تحقّق موضوعه من عدم البيان، فإنّ عدم البيان إنّما يحرز بعد الفحص وعدم الوجدان وبعد الفحص ووجدان لأمارة تدل على وجوب الجمعة وعدم وجدان أمارة تدل على وجوب الظهر يتحقّق حينئذ مورد أصل البراءة من الظهر بلا معارض ويجب الجمعة حينئذ للأمارة، فالعلم الإجمالي في المقام وجوده والعدم سواء لا أثر له أصلاً، وهذا النحو يسمى بالانحلال الحكمي بمعنى كونه في حكم الانحلال نظير ما لو علم إجمالاً بأنّه إما ترك صلاة الصبح أو ترك صلاة الظهر →

أمّا على القول بجعل الطريقيّة والمحرزيّة فقد مرّ.

وأمّا على القول بجعل التنجيز والإعذار فبأن يقال: إنّ الأمارات تنجّز الأحكام الواقعيّة بوجودها الواقعي، فإخبار زرارة بوجوب صلاة الظهر بوجوده الواقعي منجّز لوجوب صلاة الظهر لا بوجوده العلمي وهو واضح.

نعم، لو كان بوجوده العلمي وبوصوله إلى المكلّف ينجّز كان ما ذكره ﷺ متوجّهاً، ولكنّه ليس كذلك، بل هو بوجوده الواقعي منجّز. فالأمارات عند حصول العلم الإجمالي كانت منجّزة، فبوجودها لا ينجّز العلم الإجمالي، لأنّه لا تبقى قضية منفصلة أصلاً، بل لا تحدث تلك القضيّة المنفصلة المانعة الخلوّ، بل هو من بدء الأمر ينحاز إلى قضيّة متيقّنة وأُخرى مشكوكة، إذ الأمارة بوجودها الواقعي توجب التنجيز والتعذير فعند حدوث العلم الإجمالي يحدث معه أطراف متيقّنة ويحدث معه أطراف أُخر مشكوكة، فلا يوجب التنجيز حينئذ إلى الأطراف المشكوكة من أوّل الأمر لا أنّه ينجّزها ثمّ بعد ذلك يحار في المخرج لها عن كونها من أطراف العلم الإجمالي المنجّز.

فالإنصاف أنّها خارجة من أوّل الأمر عن أطراف العلم الإجمالي المنجّز.

فظهر أنّ شبهة الأخباري وهي العلم الإجمالي مندفعة على جميع الأقوال في جعل الأمارات.

الثاني من تقريب الدليل العقلي على لزوم اجتناب محتمل التحريم ما ذكره بعضهم[1]: من أنّ الأصل في الأشياء الحظر، بتقريب أنّ الأشياء كلّها ملك لله تبارك

← ووقت الظهر باقٍ فإنّ الصبح تجري فيها البراءة من القضاء أو قاعدة الحيلولة، وفي الظهر تجري قاعدة الشك في الوقت فيجب الإتيان بها فهذا أيضاً بحكم الإنحلال لعدم التعارض بين الأُصول.

(١) انظر الفوائد المدنية: ٢٣٣ ـ ٢٣٥.

وتعالى، ولا يجوز التصرّف في ملك الغير إلّا برخصة، فقبل الشرع كانت محرّمة قطعاً وبعد الشرع وإن وردت أخبار البراءة إلّا أنّ معارضتها بأخبار الاحتياط أوجب سقوط الجميع، فنرجع إلى الأصل الأوّلي.

والجواب أنّ ما ذكر من أنّ الأصل الحظر ليس من المسلّمات، بل هناك القول المشهور بأنّ الأصل الإباحة وأنّ هذه الملكيّة المذكورة ليست على سنخ هذه الملكيّات الّتي يقبح التصرّف من غير إذن من مالكها، فكما يتمسّك الأخباري بأصالة الحظر يستطيع الأُصولي أن يتمسّك بأصالة الإباحة.

وثانياً: أنّ الأصل الأوّلي وإن كان الحرمة إلّا أنّه حيث لا شرع ولا شريعة ولا يلزم مثله بعد الشرع، لأنّه قبل الشرع لا يمكن التمسّك بقبح العقاب بلا بيان، لعدم لياقة المورد للبيان لعدم الرسول وعدم الشريعة بحسب الفرض، إلّا أنّه بعد الشرع يمكن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا يمكن الرجوع إلى الأصل الأوّلي في الأشياء.

وثالثاً: أنّا سلّمنا إمكان جريان الأصل الأوّلي إلّا أنّ الأدلّة الّتي أقمناها على البراءة ـ من حديث الرفع والسعة وغيرها ـ تقطع الأصل، فافهم.

[تنبيهات البراءة]

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: أنّ موضوع أصل البراءة العقليّة قبح العقاب بلا بيان، وموضوع أصل البراءة الشرعيّة عدم العلم. فلو كان في مورد البراءة أصل موضوعي فمعه لا يتحقّق عدم البيان وعدم العلم، إذ الأصل الموضوعي بيان تعبّداً، مثلاً لو شكّ في جواز تناول هذا الماء وعدمه فاستصحاب نجاسته السابقة مانع عن جريان البراءة العقليّة لوجود البيان، والشرعيّة، لوجود العلم تعبّداً. وكذا لو شكّ في نجاسة هذا الشيء الّذي كان خمراً سابقاً من جهة الشكّ في بقائه على الخمريّة أو تغيّره وانقلابه إلى

الحلّية فالاستصحاب يعيّن الأوّل فلا تجري البراءة. وكذلك لو شكّ في جواز تصرّفه في كتاب زيد لأنّه راضٍ بالتصرّف، وعدم جواز التصرّف لعدم الرضا منه، فالأصل هنا حرمة التصرّف في مال الغير حتّى يثبت الرضا وطيب النفس. وكذلك في كلّ مورد كان فيه أصل موضوعي مبيّن. والمراد من الأصل الموضوعي الأصل المخرج لموضوعه من عدم البيان وعدم العلم وإن كان جارياً في الحكم.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ[1] من جملة تلك الأُصول الموضوعيّة أصالة عدم التذكية فيما شكّ في قابليّته للتذكية، أمّا المعلوم القابلية للتذكية فلا مانع من جريان أصالة الإباحة فيه أصلاً (وإن أطلق الشهيد ﷺ[2] دعوى أصالة الحرمة في اللحوم)[3].

ولابدّ في تحقيق المقام من بيان في موارد:

أحدها: ما إذا شكّ في الحلّية مع العلم بقابليّة الحيوان للتذكية ووقوعها، ولكن الشكّ من جهة أمر خارجي.

وثانيها: ما لو كان قابلاً لها وشكّ في رافع تلك القابليّة كالجلل والوطء.

وثالثها: ما لم تعلم القابليّة ولا عدمها للجهل بالحيوان وأنّه من أيّ الجنسين.

ورابعها: في الشبهات الحكميّة، ويقع الكلام فيها في موارد أيضاً.

أمّا الكلام في المورد الأوّل من موارد الشبهة الموضوعيّة وهي ما إذا علمت قابليّته للتذكية ووقوعها عليه ولكن شكّ في حلّية لحمه وعدمها، مثل ما إذا علم أنّ المذبوح إمّا شاة أو أرنب، فهما معاً قابلان للتذكية قطعاً، وقد وقعت التذكية عليهما فطهارتهما معلومة، ولكنّ الشكّ في حلّية لحمهما، ولا إشكال هنا في جريان أصالة

---

(١) فرائد الأُصول ٢ : ١٠٩.

(٢) الروضة البهيّة ١ : ٦٦، وتمهيد القواعد : ٢٧٠.

(٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

الحلّ لقوله عليه السلام : «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[١] فإن أراد الشهيد رحمه الله من أصالة الطهارة والحرمة في اللحوم ما يشمل هذا فغير مسلم، إذ الحلّية هنا لا معارض لها أصلاً وإن أمكن الفحص، لأنّ الشبهة الموضوعيّة لا يجب فيها الفحص.

وربّما تمسّك بعضهم باستصحاب حرمة أكل لحمه حال حياته أو حرمة بلعه حال حياته توجيهاً لكلام الشهيد لو فرض شموله لهذا الفرد. ولا يخفى عدم جريان استصحاب حرمة أكله، لأنّ حرمة الأكل كانت محمولة على لحمه بعنوان القطعة المبانة من الحيّ وأنّها ميتة وهي مرتفعة قطعاً، إذ الفرض تذكيته وطهارته. وكذا حرمة بلعه مع أنّه محلّ الكلام بين الأعلام، وعلى تقدير التسليم فهي بعنوان بلع الحيوان الحيّ، فالموضوع منتف.

وأمّا الكلام في المورد الثاني وهو ما لو كان الحيوان قابلاً للتذكية وشكّ في رفع تلك القابليّة، مثل ما لو شكّ في الشاة أنّها صارت جلّالة أم لا أو موطوءة للإنسان أم لا أو شربت لبن خنزيرة أم لا، فهنا الشكّ في حدوث موانع القابليّة، فهنا عندنا استصحاب موضوعي جار ينفي ذلك المانع وهو استصحاب عدم الجلل وعدم وطء الإنسان وعدم شرب لبن الخنزيرة، فهذا الأصل الموضوعي يعيّن لنا قابليّته للتذكية، والمفروض أنّ التذكية قد وقعت عليه فيكون مورداً لأصالة الحلّ.

وأمّا الصورة الثالثة وهي ما لو شكّ في القابليّة من جهة الشكّ في نوع الحيوان وأنّه شاة أو كلب وقد ذبحت، فإن بنينا على أنّ هناك عموماً دالاً على أنّ كلّ حيوان قابل للتذكية إلّا ما خرج بالدليل، وبنينا أيضاً على جريان أصالة العدم في الأعدام الأزليّة حتّى في العناوين الذاتيّة يحلّ، لأنّ العموم دالّ على قبوله للتذكية، وبضميمة استصحاب عدم اتّصافه بالعنوان الوجودي الخارج من عموم القابليّة وهو عنوان

---

(١) الوسائل ١٢ : ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

الكلبيّة، فإنّ هذا العنوان قبل وجود هذا الحيوان لم يكن موجوداً قطعاً فبعد وجود الحيوانيّة يشكّ في وجوده فاستصحاب العدم الأزلي ينفيه، فيكون الموضوع مركّباً من جزأين: الحيوانيّة وهو موجود وجداناً، وعدم الكلبيّة وهو محرز بالأصل. والظاهر وجود العموم وهي صحيحة الحلبي[١] الدالّة على طهارة كلّ حيوان ذي جلد. وقد استدلّ بها صاحب الجواهر ﷺ[٢] الطاهر على طهارة جلود الحيوان إلّا ما خرج بالدليل، وقد ذكرنا أيضاً جريان استصحاب العدم الأزلي.

وإن لم نقل بالعموم أو لم نقل بجريان أصالة العدم الأزلي مطلقاً أو في خصوص العناوين الذاتيّة كما في المقام، فإن قلنا ـ كما عليه المشهور ـ من أنّ التذكية أمر بسيط يحقّقه هذا الأمر الوجودي الحسّي من فري الأوداج وبقيّة الشرائط فلا إشكال حينئذ في عدم حلّيته للاستصحاب، أي لاستصحاب عدم وجود ذلك الأمر البسيط الوجوديّ. وإن قلنا بأنّ الذبح هو التذكية وأنّها أمر مركّب منه ومن بقيّة الشرائط فلا يمكن حينئذ إجراء الاستصحاب للقطع بحصوله، فحينئذ تجري أصالة الحلّ في الشبهات الموضوعيّة فيكون حلالاً وطاهراً بأصالة الطهارة. وقد استظهر الميرزا النائيني ﷺ[٣] المعنى الثاني للتذكية من الآية المباركة[٤] وبقيّة الأدلّة، والظاهر هو ما عليه المشهور.

وهناك صورة رابعة من صور الشبهة الموضوعيّة وهي صورة ما إذا شكّ في الحيوان من حيث وقوع التذكية عليه وعدمه بعد إحراز قابليّته لوقوع التذكية، فإن كان هناك أمارة لوقوع التذكية عليها كيد المسلمين وسوقهم فهو، وإلّا يكن هناك

---

(١) الوسائل ٢ : ٢٥٤، الباب ٤ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

(٢) جواهر الكلام ٨ : ١٠٥.

(٣) أجود التقريرات ٣ : ٣٣٨.

(٤) المائدة : ٣.

أمارة للتذكية ـ كهذه الجلود الّتي هي محلّ ابتلائنا المجلوبة من بلاد الكفر مع القطع بأنّ الجالب لها لا يخطر في ذهنه ملاحظة أنّ ذابحها مسلم أو غيره ـ فاستصحاب عدم التذكية حينئذ محكّم قطعاً ولا قاطع له، لكن بهذا الاستصحاب يحرم أكل لحمه قطعاً، لأنّ المستثنى من حرمة أكل اللحم خصوص المذكّى بصريح الآية[1] فغير المذكّى حرام الأكل قطعاً. وكذا يحرم لبسه في الصلاة بمعنى بطلان الصلاة في مثل هذه الجلود، لأنّ غير المذكّى قد أُخذ في لسان الأخبار مانعاً عن صحّة الصلاة، إلّا أنّ الكلام في نجاسة مثل هذه الجلود فإنّ النجاسة قد حملت في لسان الأدلّة على الميتة، لكنّ الكلام في أنّ الميتة أمر وجودي أو أمر عدمي.

وبعبارة أُخرى، هل الميتة عبارة عمّا استند موته إلى غير السبب الشرعي، أو عبارة عمّا لم يستند موته إلى السبب الشرعي؟ الظاهر الأوّل، فهو حينئذ أمر وجودي فلا يثبت باستصحاب عدم التذكية إلّا على القول بالأصل المثبت.

وبعبارة أُخرى، أنّ استصحاب عدم التذكية لا يجري لمعارضته باستصحاب عدم الموت فيتعارضان، ولو جرى لكان بالنسبة إلى الحكم بالنجاسة مثبتاً.

وبالجملة، فما ذكره النراقي[2]: من معارضة استصحاب عدم التذكية باستصحاب عدم الموت فيتساقطان فيرجع إلى أصالة الطهارة لسلامته عن المعارض قويّ جدّاً، إلّا أن يقال بأنّ النجاسة من أحكام ما لم يذكّ كما ذهب إليه شيخنا الحاج آغا رضا الهمداني ﷺ[3] مستنداً إلى مفهوم ذيل مكاتبة الصيقل: «فإنّ كان ما تعمله وحشيّاً ذكيّاً فلا بأس»[4] زاعماً أنّ مفهومه: فإن كان ما تعمله ليس ذكيّاً ففيه البأس، وحيث إنّ الكلام في الجلود فالبأس عبارة عن النجاسة.

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) مستند الشيعة ١: ٣٥١، المناهج: ٣٣٣، ذيل ٢٣٤.

(٣) كتاب الطهارة من مصباح الفقيه: ٦٥٣، السطر ٥، ط. الحجرية.

(٤) الوسائل ٢: ١٠٥١، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

ولا يخفى عليك أنّ هذا الذيل لا مفهوم له، لأنّ ظاهر كلام الإمام عليه السلام جعل الذكيّ قبال الميتة لا تأسيس حكم كلّي جديد، فقد جعل الإمام عليه السلام الذكيّ في مقابل الميتة المذكورة في كلام السائل، كما يرشد إليه ذكر الوحشيّة أيضاً مع عدم الخصوصيّة فيها، فافهم وتأمّل.

(وهناك قسم خامس وهو ما شكّ في حلّيّته وحرمته من جهة الشكّ في القابليّة وعدمها والوقوع وعدمه بحيث يقترن الشكّان معاً فيه، فهل يجري فيه أصالة عدم التذكية أم لا؟ الظاهر جريانها وترتّب حكم غير المذكّى عليها.

وما عن بعض الأساطين[1] من عدم جريان أصالة عدم التذكية، لعدم أثر لها لكونها مسبوقة بالشكّ في القابليّة، فالذبح وعدمه لا أثر له حينئذ.

لا يخفى ما فيه، ضرورة أنّ أثر التذكية مفقود إلّا أنّ أثر عدم التذكية لا مانع من ترتّبه، لأنّا نقطع حينئذ بحرمته إمّا لأنّه كلب لم يذبح أو شاة لم تذبح، فتأمّل)[2].

هذا تمام الكلام في الشبهة الموضوعيّة بأقسامها.

وأمّا الكلام في الشكّ في حلّية حيوان من جهة الشبهة الحكميّة، والشكّ في الحكم يكون على الصور الأربع أيضاً:

أحدها: أن يكون الشكّ في الحلّية بعد إحراز القابليّة للتذكية ووقوعها وإنّما كان الشكّ في كونه من الشارع حاكماً بحلّيته أم لا، وهذا لا إشكال في حلّيته لقاعدة الحلّ الثابتة بحديث الرفع واستصحاب الحرمة حال الحياة لا يجدي، لأنّها كانت محمولة على القطعة المبانة من الحيّ، وعلى بلع الحيوان حيّاً، والموضوع غير باق قطعاً.

الثاني من الصور: ما إذا كان الشكّ في حكمه من جهة الشكّ في عروض الجلل مثلاً بعد إحراز القابليّة الذاتيّة للتذكية واحتملنا ارتفاع القابليّة للذكاة به،

---

(١) مقالات الأُصول ٢: ٢٠٢.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

فهنا لا مانع من إثبات بقاء القابليّة بالاستصحاب فيثمر وقوع التذكية على القابل فيكون أحد جزأي المذكّى ثابتاً بالأصل وهو القابليّة، والآخر بالوجدان وهو وقوع التذكية عليه. (ولو نوقش في جريان الاستصحاب الحكمي فيمكن التمسّك بإطلاق ما دلّ على قابليّة الغنم مثلاً للتذكية، ولو لم يكن لها إطلاق فبأصالة عدم اعتبار الشارع الجلل مانعاً عن التذكية)[1].

الثالث من الصور: ما لو شكّ في الحكم من جهة الشكّ في القابليّة ذاتاً، كما لو تولّد حيوان من حيوانين: أحدهما قابل للتذكية والآخر غير قابل لها وباينهما في الاسم بحيث كان شيئاً ثالثاً غير تينك الحقيقتين، فإن كان عندنا عموم دالّ على قابليّة كلّ حيوان للتذكية إلّا ما خرج بالدليل فهو مثبت لقابليّته، إذ ليس من أفراد الخارج قطعاً فهو قابل للتذكية فيكون حلالاً. وأمّا إذا لم يكن عندنا دليل دالّ على قابليّة كلّ حيوان للتذكية فتصل النوبة إلى المباني، فإن بنينا على أنّ التذكية أمر وجودي مسبّب عن هذه الأشياء الخاصّة من فري الأوداج مع بقيّة الشرائط فالأصل عدم تحقّق التذكية وهو محكّم، وإن بنينا على أنّ التذكية هي نفس هذه الحركات الخاصّة كما استظهره الميرزا ﷺ فلا مجال لأصالة عدم تحقّق التذكية لوجودها قطعاً حسب الفرض.

الرابع من الصور: إذا شكّ في حكمه من جهة الشكّ في وقوع التذكية عليه وعدمها بعد إحراز قابليّته مثل أن يعلم أنّه شاة لكن شكّ في أنّ ما ذبحت به شيء يحقّق الذكاة خارجاً أم لا، كما إذا فري أوداجه بزجاجة، واحتملنا اعتبار الحديد في تحقّق التذكية، فهنا على الظاهر أنّ أصالة عدم تحقّق التذكية مسلّم حتّى من مثل الميرزا النائيني ﷺ لأنّ الذبح وإن كان نفس هذه الحركات إلّا أنّها بعد إحراز شروطها الّتي يحتمل كونه بالحديد منها ولم يتحقّق الفري بالحديد،

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

فأصالة عدم تحقّق التذكية حينئذ مسلّم، (ومرجعه إلى أصالة عدم جعل الشارع التذكية بهذا الفري، إذ هو مسبوق بالعدم فيستصحب.

وأصالة عدم اعتبار الحديديّة في الذكاة لا يثبت الذكاة في المقام إلّا بنحو الأصل المثبت. وأصالة البراءة وإن جرت في مقام الشكّ بين الأقل والأكثر عن الأكثر إلّا أنّه في غير موارد كون الشبهة مفهوميّة كما في المقام، إذ الشبهة في مفهوم التذكية)[1]، إلّا أنّ الكلام كلّ الكلام أنّ أصالة عدم تحقّق التذكية هل يثبت النجاسة أم لا يثبت إلّا الحرمة فقط*؟ وقد تقدّم الكلام في ذلك وأنّ الحرمة حينئذ مسلّمة، لأنّ الحلّ

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(*) كتب المقرّر في ورقة ملحقة توضيحاً عن التذكية واللحم المشتبه محدّداً هذا الموضع له، ونصّه ما يلي:

لا يخفى أنّ قابلية الحيوان للتذكية وعدم قابليته لها لم يرد في الأخبار الصادرة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام فلا ينبغي التعرض له في التقسيم، بل الموجود في أخبارهم أنّ الحيوان على نوعين: أحدهما ما يقع عليه الذكاة كالغنم، وآخر مما لا تقع عليه الذكاة نظير الكلب والخنزير. وحينئذ فالشبهة في حرمة اللحم وحليته لا تخرج عن هذه الأقسام الآتية:

القسم الأول: أن يعلم أنّه مما حكم الشارع بأنّه يقع التذكية عليه ونعلم نحن بوقوعها عليه ولكن نشك أنّه من الغنم حتى يكون حلال اللحم أو من الأسد حتى يحرم لحمه.

فهنا إن كانت الشبهة حكمية كما في الحيوان المتولد من أحدهما فلا ريب في حليته بحديث الرفع.

وإن كانت الشبهة موضوعية كما في الحيوان الذي ذبحناه في ظلمة الليل ولم نعلم أنّه شاة أو ذئب فلا ريب في حليته لحديث الرفع ولخصوص: كلما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

القسم الثاني: ما شك في حليته وحرمته للشك في تحقق تذكيته خارجاً وانتفائها مع العلم بأنّه لو ذكي حل لحمه قطعاً. ←

محمول على المذكّى لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[1] وكذلك المانع من الصلاة غير المذكّى ولكنّ النجاسة محمولة على عنوان الميتة، والميتة هل هي ما استند موته إلى غير السبب الشرعي أو ما لم يستند موته إلى السبب الشرعي؟ فعلى الأوّل لا يثبت النجاسة أصالة عدم التذكية إلّا بالأصل المثبت، بخلافه على الثاني فإنّه أمر عدمي هو مدلول أصالة عدم التذكية فيثبت به، فافهم.

وعلى الأوّل فلا مانع من إجراء أصالة الطهارة وأصالة عدم التذكية فيكون طاهراً محرّماً عملاً بكلا الأصلين، والتفكيك بين آثار الأُصول فوق حدّ الإحصاء. والعلم الإجمالي ببطلان أحد الأصلين لا يضرّ أيضاً، كما لو توضّأ بمائع مردّد بين البول والماء فيحكم بطهارة بدنه وبقاء حدثه مع العلم الإجمالي بعدم جريان أحد الأصلين واقعاً.

← فإن كانت الشبهة حكمية كما إذا ذبح بمدية من ذهب واحتملنا اعتبار الحديد في تذكيته فلا ريب في إجراء أصالة عدم تحقق التذكية ومرجعه إلى عدم جعل الشارع هذا الذبح تذكية، وإن كانت الشبهة موضوعية كما إذا ذبحناه بمدية اشتبهت علينا أنّها ذهب أو حديد وكنا قد اعتبرنا الحديد في التذكية فهنا أيضاً يرجع إلى أصالة عدم تحقّق التذكية خارجاً بهذا الذبح الخاص.

القسم الثالث: ما إذا شك فيه من جهة الشك في أنّه من القسم الذي حكم الشارع عليه بأنّه تقع عليه الذكاة أو من القسم الذي حكم بأنّه لا تقع عليه الذكاة.

فإن كانت الشبهة حكمية كما في الغراب مثلاً فلا ريب في إجراء أصالة عدم تحقّق التذكية إن لم يكن لنا عموم يدل على وقوع التذكية على كل حيوان، وإن كان هناك عموم حلّ لحمه شرعاً. وإن كانت الشبهة موضوعية كما في ما لو ذبح ليلاً وتردّد بين القسمين فتجرى أصالة عدم تحقّق التذكية خارجاً لكن هذا الأصل إنّما يجدي في رفع آثار التذكية ولا يجدي في ترتيب آثار الميتة عليه؛ لأنّ أصالة عدم التذكية لا تثبت كونه ميتة إلّا بالأصل المثبت، فافهم.

(١) المائدة: ٣.

التنبيه الثاني : لا ريب في حسن الاحتياط وحصول المقصود ممّا يحتاط فيه حيث يكون أمراً توصّليّاً كما في غسل الثوب، فإنّ من شكّ في إصابة النجاسة لثوبه لا ريب في حصول المقصود لو غسله، بل يكون غسله له نحو انقياد يثاب عليه. كما لا ريب في حسنه في العبادة حيث يشكّ في وجوبها وعدم وجوبها بعد إحراز مطلق الرجحان فيأتي بها احتياطاً، كما لو شكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وعدم وجوبه فيأتي به، لأنّه أحرز رجحانه قطعاً.

نعم، يفوته ـ على ما زعمه السيّد الأُستاذ السيّد أبو القاسم الخوئي[1] مدّ في عمره ـ قصد الوجه وهو غير معتبر مطلقاً، أو حيث لا يمكن تحصيله كما في المقام، فإنّ القائل بوجوبه إنّما يقول بوجوبه حيث يمكن ولا يقول بوجوبه مطلقاً. والظاهر أنّه لا يفوته قصد الوجه فإنّه يستطيع إتيانه بوجهه الواقعي، نعم يفوته التمييز، وحكمه حكم قصد الوجه في عدم الاعتبار، وعلى تقدير الاعتبار فحيث يمكن.

وأمّا لو شكّ في أصل رجحان العمل وعباديّته بأن شكّ في توجّه الأمر إليه وعدمه فهنا يتوجّه الإشكال المعروف أنّه لو أتى به بدون قصد الأمر لا يكون عبادة لتقوّمها به، وإن أتى به بقصد الأمر فيكون تشريعاً محرّماً، لأنّ التشريع إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين في الدين، والمفروض أنّا لم نعلم أنّ هذا من الدين فإتيانه بقصد الأمر يكون إدخالاً له في الدين.

ولا يقال : إنّ حكم العقل بالاحتياط أو إدراك العقل حسن الاحتياط يستدعي حكم الشارع على طبقه لقاعدة الملازمة بين حكميهما، لأنّ الكلام بعد في إمكان الاحتياط، وهذا الكلام إنّما يأتي لو تحقّق إمكان الاحتياط.

والظاهر إمكان الاحتياط في المقام بإتيان هذا العمل المشكوك عباديّته برجاء الأمر ورجاء كونه مطلوباً، وهذا يتمّ على جميع الأقوال في عباديّة العبادة وهي قول

---

(١) أجود التقريرات ٣ : ٣٥٣.

الآخوند[١] بأنّ اعتبار القربة إنّما هو من جهة عدم حصول الغرض منها بدونه، وإلّا فالأمر متعلّق بذات العبادة كتعلّقه بذات الأمر التوصّلي غير أنّ الأمر التوصّلي يسقط بإتيان متعلّقه، والأمر العبادي يسقط بحصول الغرض لا بصرف الإتيان. فحصول الغرض لا يكون إلّا بقصد الأمر، أو قلنا بمقالة الميرزا النائيني ﷺ[٢] من أنّ العبادة ما كانت مفتقرة إلى أمر ثانٍ يكون متمّماً للأمر الأوّل ينتج نتيجة التقييد بقصد القربة، أو قلنا بمقالتنا من إمكان عباديّة الشيء واعتبار القربة فيه بالأمر الأوّل كما مرّ تحقيقه في التعبّدي والتوصّلي، وذلك لأنّ هذا الإشكال لا مدفع له لو اعتبرنا الجزم بالنيّة القربيّة، وما دلّ على اعتبار النيّة القربيّة هو أحد ما ذكرنا، وإذ ليس فيها ما يدلّ على اعتبار الجزم بالنيّة فيجوز الاحتياط وإن كان يفوت الجزم بالنيّة، إذ لا دليل على اعتباره. ولو قيل باعتباره فإنّما يقال باعتباره حيث يمكن لا في مثل المقام، فافهم.

وبيان عدم دلالتها على اعتبار الجزم بالنيّة أمّا على ما اختاره الآخوند فواضح، إذ أنّ إتيان العمل رجاء كونه مطلوباً للمولى من أظهر مصاديق الانقياد إلى أمر المولى، لأنّ العبد مع أمنه من العقاب لو ترك يأتي به رجاء مطلوبيّته الواقعيّة الّتي لا عقاب في مخالفتها، بل هذا من أرقى مراتب الامتثال. ولا يعتبر في العبادة إلّا إتيانها مضافة إلى الله ومتقرّباً بها إليه، والإضافة إليه في المقام حاصلة قطعاً، بل هي من أظهر مصاديق الإضافة إليه تعالى فالغرض حينئذ مترتّب عليها وحاصل أيضاً.

وأمّا على مبنى الميرزا[٣] من الأمر الثاني المتمّم للجعل فليس في جميع الأخبار والآيات الواردة في العبادات ما يدلّ على قصد الأمر الأوّل بالخصوص،

---

(١) كفاية الأُصول : ٤٠٠.

(٢ و ٣) أجود التقريرات ٣ : ٣٥٨.

بل في الوضوء الرواية الّتي قدّمنا ذكرها وقد تضمّنت إتيانه بنيّة يريد بها ربّه وإتيانه رجاء الأمر من أظهر مصاديقها.

وأمّا على مبنانا من إمكان أخذ قصد الأمر في العبادة بالأمر الأوّلي فالّذي يكشف عن أخذه الإجماع على اعتبار كون العمل مضافاً إلى الله تعالى أو هذه الرواية الّتي فيها مضموناً وليأت به نيّة يريد بها ربّه، والإتيان بالعمل رجاءً إتيان له بأصلح النيّات. فظهر أن الإتيان بالعمل المشكوك العباديّة احتياطاً ممكن قطعاً على جميع التقادير*.

(*) جاء في هامش المخطوط ما يلي: خ ل عما ذكر في المتن من قوله: والظاهر، في الصفحة السابقة إلى قوله: بقي هنا أمران: وبالجملة إن اعتبرنا الجزم بنيّة القربة فلا مجال للاحتياط في العبادة الّتي لم يحرز رجحانها، وإن لم نعتبر الجزم بنيّة القربة فلا مانع عن الاحتياط في جميع أقسام العبادة بإتيانها رجاء مطلوبيّتها.

والظاهر عدم اعتبار الجزم بالقربة، لأنّ اعتبار القربة في العبادة إمّا من جهة حكم العقل بها لعدم إحرازه حصول الغرض فيها إلّا بها، ولا ريب أنّ الغرض يترتّب بمجرّد إضافة العمل إلى الله كما اعترف به القائل باعتبار القربة من جهة عدم إحراز الغرض بدونها وهو الآخوند ﷺ إذ قد صرّح بكفاية المحبوبيّة والملاك فيها. ولا ريب أنّ الإتيان بها رجاءً مع أمن العقوبة في الترك إن لم يكن أقوى خلوصاً من صورة وجود الأمر فلا أقلّ من المساواة.

وإمّا أن يكون الدليل على التقرّب في العبادة الأمر الثاني كما يختاره الميرزا النائيني ﷺ المنتج نتيجة التقييد فلا أمر ثاني في جميع ما اطّلعنا عليه من الأخبار.

فإن كان هو الإجماع فالقدر المتيقّن ممّا قام الإجماع على اعتباره هو مطلق الإضافة إن لم نقل بقيام مطلق الإضافة بقرينة فتياهم بإمكان الاحتياط في العبادة.

وإمّا أن يكون الدليل هو الأمر الأوّل كما اخترنا، وقد ورد في الوضوء رواية تضمّنت إتيانه بنيّة يريد بها ربّه ـ لم نقف عليه ـ ولا ريب في تحقّق إرادة النيّة جليّاً بالإتيان بها رجاءً كما هو واضح، فافهم.

بقي هنا أمران يجب التنبيه عليهما:

أحدهما: أنّ أوامر الاحتياط هل هي إرشاديّة أو مولويّة فتفيد استحبابه؟

الثاني: أنّها على تقدير كونها مولويّة فهل تفيد استحبابه لذاته أم تفيد استحبابه مقصوداً به الأمر الواقعي؟ فعلى الأوّل لو أتى به بقصد الاستحباب أجزأ، وعلى الثاني الاستحباب إنّما تعلّق بإتيانه رجاءً لإدراك الواقع فلابدّ أن يأتي به بذلك الرجاء حتّى يتحقّق الاستحباب بمعنى أن يأتي به بقصد الأمر الواقعي.

أمّا الكلام في الأمر الأوّل فنقول: ذهب الميرزا النائيني ﷺ[1] إلى كون بعض أوامر الاحتياط أوامر إرشاديّة ـ وهي ما كان المقصود بها المحافظة على الواقع ـ لوقوعها في سلسلة معلولات الحكم، وما يحكم به العقل ويقع في سلسلة معلولات الحكم لابدّ من كون الأمر الشرعي فيه إرشاديّاً. نعم، لو أدرك العقل شيئاً في سلسلة علل الحكم كإدراكه حسن الإحسان وقبح العدوان فهنا لابدّ أن يكون مولويّاً فيحكم الشارع على طبقه بحكم مولوي، ومثله بعض أوامر الاحتياط الدالّة على حسنه في نفسه لإثبات التورّع النفسي، بخلاف ما كان في سلسلة المعلولات للحكم كمراتب الامتثال فإنّ الأوامر الاحتياطيّة باعتبار كونها في مرتبة امتثال الحكم كأوامر الإطاعة في لزوم حملها على الإرشاد.

نعم، يمكن أن يكون الأمر بالاحتياط ليس من جهة الامتثال، بل من جهة أنّ الآتي بشيء لاحتمال الأمر به فهو أولى أن يأتي بالمأمور به الواقعي المعلوم، والتارك لشيء لاحتمال النهي فهو للمنهيّ عنه المعلوم أشدّ تركاً كما ورد: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»[2] فيكون أوامر الاحتياط لمصلحة في نفس الاحتياط، وهي القوّة النفسيّة المعبّر عنها بالتورّع

---

(١) أجود التقريرات ٣: ٣٥٤.

(٢) الوسائل ١٨: ١١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢.

لا من جهة الامتثال، فيمكن استحباب الاحتياط حينئذ من هذه الجهة لهذه الرواية المباركة، فتحمل على الاستحباب المولوي.

وما ذكره ﷺ من جهة الاستحباب المولوي، متين جدّاً. لكن ما ذكره ﷺ من لزوم حملها على الاستحباب لوقوعها في سلسلة المعلولات للحكم وهو الامتثال، لا يخفى عليك ما فيه، فإنّ الوقوع في سلسلة المعلولات ليس محتّماً لكون الواقع إرشاديّاً، وإنّما يحمل الأمر على الإرشاديّة إذا استحال حمله على المولويّة لأنّ ظهور الأمر في المولويّة مانع عن إرادة الإرشاد.

نعم، لو استحال حمله على المولويّة لزم مخالفة الظاهر حينئذ قهراً فيحمل على الإرشاد كما في أوامر الإطاعة، فإنّ الأمر بنفس الواجب لو لم يكن داعياً للمأمور به لم يكن الأمر بالإطاعة داعياً إليه لعدم وجوب امتثال لخصوص الأمر بالإطاعة دون الأمر بالواجب. فلو فرض إمكان التسلسل في أوامر الإطاعة أيضاً لولا حكم العقل بلزوم الإطاعة لا تجدي الأوامر الشرعيّة بالإطاعة أصلاً، وهذا معنى قوله: «من لم يكن له زاجر من نفسه لم تنفعه الزواجر»[1] ففي مثل الأمر بالإطاعة حيث استحال حمله على المولويّة لزم مخالفة ظهوره في المولويّة، وحمله على الإرشاد لا لكونه في سلسلة معلولات الحكم. وهذا بخلاف الأمر بالاحتياط فإنّ الاحتياط مع إدراك العقل عدم تحتمه وجواز تركه يمكن للشارع مولويّاً أن يأمر به إلزاماً لأن لا يفوت الملاك الواقعي كما يقوله الأخباري واستحباباً كما نقوله. فقد ظهر حينئذ إمكان حمل أوامر الاحتياط على الاستحباب حتّى بلحاظ جنبة كونه امتثالاً.

وأمّا الكلام في الثاني من الأمرين وهو أنّه هل يعتبر في إتيان الاحتياط المستحبّ رجاء الأمر الواقعي فيكون أمر الاحتياط في طول الأمر الواقعي المحتمل

---

(١) لم نعثر عليه بعينه ولكن ورد عن أبي جعفر عليه السلام: من لم يجعل الله له من نفسه واعظاً فإن مواعظ الناس لن تغني عنه شيئاً. تحف العقول: ٢٩٤.

إمّا لكون أمر الاحتياط توصّليّاً والعمل المفروض عبادة لابدّ فيها من قصد أمرها، فلابدّ من قصد الأمر الواقعي الاحتمالي، وإمّا لأنّ مفهوم الاحتياط لا يتحقّق إلّا بذلك ولا يتحقّق بإثبات ذات العمل متقرّباً به كما هو في كلّ موضوع حكم لابدّ من صدقه وانطباقه مع قطع النظر عن ذلك الحكم، أم لا يعتبر، بل يكفي إتيانه بقصد الأمر الاستحبابي فيكون أمر الاحتياط في عرض الأمر الواقعي المحتمل؟

فنقول: الظاهر كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري ﷺ[1] كفاية الإتيان به ولو مع الغفلة عن الواقع إذا وقع مضافاً إلى الله تعالى بأحد وجوه الإضافة المتقدّمة الذكر في التعبّدي والتوصّلي، وهذا لا يفرق فيه بين مبنانا من إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر، ومبنى الميرزا من أخذ قصد القربة بمتمّم الجعل.

بيان ذلك أنّ الواجبات على ما ذكرنا بأجمعها تكون توصّليّة، إذ المفروض أنّ قصد القربة يكون من متعلّق الأمر، فعدم سقوط أمر الصلاة بإتيانها بغير قصد القربة لعدم إتيان متعلّق الأمر، كما لو أمر بغسل الثوب مقيّداً بعصره، فعدم سقوط الأمر بالغسل بغير العصر إنّما هو لعدم إتيان متعلّق الأمر، فبناءً على ذلك لا يكون فرق بين الأوامر التوصليّة والأوامر التعبديّة أصلاً. فبناء على هذا الأمر الأوّلي المتعلّق بالواجب الواقعي إنّما تعلّق بالواجب الواقعي المضاف إلى الله تعالى جهة إضافة، إذ ليس قصد الأمر بخصوصه مطلوباً، وإنّما المطلوب القربة وهو جامع بين جميع الإضافات إلى الله ولو لكونه أهلاً للعبادة، بل هذا من أظهر مصاديق الإضافة إليه، بل أقوى من قصد الأمر، فالأمر الاستحبابي كذلك. فلو أتى بمتعلّق الأمر الاستحبابي الاحتياطي مضافاً إلى الله ولو كان غافلاً عن الواقع المجهول أصلاً فلا ريب في امتثال الأمر الاستحبابي وحصول الاحتياط قطعاً به، فيكون نظير من نذر الإتيان بصلاة الليل في سقوط أمر النذر بمجرّد الإتيان بها ولو مع الغفلة عن أمرها الاستحبابي.

---

(١) فرائد الأُصول ٢ : ١٥٣.

فقد ظهر ممّا حرّرناه أنّ أوامر الاحتياط عرضيّة بالإضافة إلى الأوامر الواقعيّة، لأنّ الوجهين الدالّين على الطوليّة غير تامّين.

أمّا الأوّل منهما فلابتنائه على الفرق بين سنخ الأوامر التوصّليّة والتعبّديّة، وهو باطل كما ذكرنا.

وأمّا الثاني فلابتنائه على أخذ قصد الأمر رجاءً في مفهوم الاحتياط، وهو غير مسلّم؛ لأنّ مفهوم الاحتياط هو الإتيان بعمل لو فرض كونه مطلوباً في الواقع لسقط أمره به، ويكفي في ذلك إتيانه بوجه قربي.

نعم، قبل الأمر بالاحتياط كان الاحتياط منحصراً بالإتيان به رجاءً، ولكنّه بعد الأمر بالاحتياط صار له طريق آخر وهو إضافته إلى الله بهذا الأمر الاستحبابي. وكأنّ هذا الوجه مبنيّ على الخلط بين مورد الاحتياط الّذي يعتبر فيه احتمال بقاء الأمر الواقعي وبين مفهومه، فتخيّل دخالته في المفهوم وليس كذلك، فإنّ الرجاء وإن كفى إلّا أنّه لا لخصوصيّة له، بل من جهة أنّه أحد طرق الإضافة، فافهم.

ولا حاجة إلى ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ من انقسام الأوامر النذريّة في الشريعة إلى تعبّديّة وهي ما كان متعلّقه عبادة، وتوصّليّة وهي ما كان متعلّقه توصّليّاً أصلاً.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ من توقّف الإتيان بالمستحبّ على قصد الأمر بالواقع المحتمل لا يستقيم على مبناه أيضاً.

[التنبيه الثالث] : بقي الكلام في أخبار «من بلغ» وهي أخبار كثيرة بلسان أنّه «من بلغه ثواب على عمل فعمله أُوتيه وإن لم يكن كما بلغه» وهذه الأخبار أخبار كثيرة وصحيحة، وقد عقد لها الحرّ العاملي ﷺ في الوسائل باباً في مقدّمة العبادات، وسرد أخباراً تسعة بهذه المضامين[1].

---

(١) الوسائل ١ : ٥٩، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات.

وبالجملة، فلا ينبغي إطالة الكلام فيها من حيث سندها؛ لأنّ فيها صحيحة هشام[١] مضافاً إلى تسالم الأصحاب على قبولها وعدم مناقشة المناقش من الأصحاب في سندها أصلاً، وإنّما المناقشة في دلالتها.

فنقول ـ وعلى الله الاتّكال ـ: وقع الكلام بين الأصحاب في دلالة هذه الأخبار، وأنّ دلالتها ما هي، فهل إنّها إرشاد إلى حكم العقل، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّ الأوامر الاستحبابيّة يثاب العبد عليها إذا عملها، فهي في مقام بيان ما يستقلّ العقل بإدراكه من الثواب على إتيان المأمور به المستحبّ مع قطع النظر عن كيفيّة بلوغه إلى العبد وأنّه بلوغ وجداني كما إذا قطع بالاستحباب، أو تعبّدي كما إذا قام الطريق الشرعي كالخبر الواحد بشرائطه المعهودة على الاستحباب، فهي غير ناظرة إلى التسامح في أدلّة السنن أصلاً.

أو إنّها مخصّصة للأدلّة الدالّة على اعتبار العدالة والضبط وغيرها في الخبر الواحد فتكون أخبار من بلغ تخصّصه بغير المستحبّ، أمّا في المستحبّ فهذه الشروط ملغاة مثلاً.

أو إنّها تكون هي بأنفسها جاعلة للاستحباب لما كان بهذا العنوان ـ أي بعنوان بلغ ـ فإذا كان ما بلغ الثواب عليه غير مقول للنبيّ ﷺ ولا للأئمّة، وإنّهم لم يوعدوا واقعاً بالثواب عليه فهو بالعنوان الثانوي، وهو عنوان بلوغه إلى العبد محبوب للمولى ومطلوب له؟ أوجهٌ ثلاثة*.

---

(١) المصدر السابق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

(*) يوجد في الهامش إضافة من المناسب إيرادها هنا: وربّما فصّل بعضهم فزعم دلالة نوع هذه الأخبار على جعل استحباب ذات العمل وزعم دلالة الروايتين المشتملتين على قوله: فعمله التماس قول النبيّ أو طلب قول النبيّ، على استحباب الانقياد ـ انظر كفاية الأُصول: ٤٠١ ـ ولا يخفى أنّه لا مقتضى لهذا التفصيل بعد ضعف سند هاتين الروايتين بمحمّد بن مروان المجهول وغيره الضعيف.

ولكن يضّعف الأوّل ـ مضافاً إلى الاستغناء عنه بحكم العقل ـ أنّ لسانها ليس لسان إرشاد، بل لسان جعل الداعي للمكلّف والتشويق له نحو ذلك العمل، وأنّه مطلوب للمولى كما هو ظاهر لكلّ من له ذوق سليم.

ويضعّف الثاني أيضاً بالذيل المذكور في الروايات من قولهم عليهم السلام: «وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»[1] إذ ظاهرها جعل الاستحباب بالعنوان الثانوي وليس لسانها لسان إلغاء الشكّ ولزوم التصديق لذلك الخبر وترتيب الأثر عليه، فيتعيّن الوجه الثالث* كما فهمه المشهور من أصحابنا وذهبوا إليه[2] وإن كان تعبيرهم بالتسامح في أدلّة السنن يعطي الوجه الثاني، إلّا أنّ حكمهم بالاستحباب الشرعي في تلك الموارد كافٍ في كون هذا الخبر جاعلاً للاستحباب.

---

(١) الوسائل ١ : ٥٩، الباب ١٨ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ١ و ٣ و ٤.

(*) وربّما استدلّ بعض الأعاظم (لم نعثر عليه) على إفادة هذه الأخبار جعل الاستحباب بقوله عليه السلام فيها: «فعمله» بدعوى أنّ الجملة الفعليّة قد تستعمل في الطلب، بل هي آكد من الجملة الإنشائيّة فيه.

وفيه أنّ الجملة الفعليّة إنّما تستعمل في الطلب حيث تكون جواب شرط ظاهر أو مقدّر، حيث إنّ حملها على الإخبار كذب فتحمل على الإنشاء، بل لم نجد فعلاً ماضياً استعمل في الطلب ولم يكن جواب شرط.

وربّما استدلّ عليه بأنّ هذه الأخبار رتّبت نفس الثواب البالغ على العمل، ولو كان الثواب على الانقياد لم يكن وجه لإعطاء نفس الثواب بعينه، بل يعطيه ثواب الانقياد الّذي يستقلّ به العقل.

ولا يخفى ما فيه، فإنّه يمكن أن يكون أصل الحكم بالثواب عقليّاً، وتقديره بالبالغ من الثواب تفضّل في تفضّل، فإنّ أصل الثواب تفضّل، فتأمّل. (الجواهري).

(٢) انظر مفاتيح الأُصول : ٣٤٦.

وبالجملة، الظاهر من سياق هذه الأخبار هو جعل الاستحباب بالعنوان الثانوي، إلّا أنّ الكلام في أنّها توجب استحباب ذات العمل أو توجب استحباب العمل المأتيّ به رجاء الأمر الاستحبابي واقعاً؟

قال الأُستاذ أيّده الله تعالى: وهذا النزاع إنّما يتأتّى إذا قلنا إنّ أدلّة الاحتياط لا تقتضي استحباب الإتيان بالاحتياط رجاءً، وإنّما تقتضي استحباب ذاته.

وأمّا إذا قلنا باقتضاء الإتيان به رجاءً لإدراك الواقع فلا حاجة إلى البحث هنا في هذا الكلام؛ إذ يأتي به رجاءً بأدلّة الاحتياط من غير حاجة إلى أخبار من بلغ الظاهر أنّها دالّة على استحباب ذات العمل، لأنّ الصحيحة في تلك الأخبار وهي صحيحة هشام: «من بلغه شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله»[1] فقد رتّب الثواب على نفس العمل لا العمل رجاء إدراك الواقع، فافهم*.

(وممّا يدلّ على أنّ أخبار من بلغ في مقام جعل الاستحباب لذات العمل لا في مقام الإرشاد لحكم العقل بحسن الانقياد، هو اعتبار البلوغ في موضوعها مع عدم اعتبار البلوغ في موضوع الانقياد، إذ من احتمل وجوب شيء لا من خبر بلغه إذا أتى به منقاداً يثاب بثواب الانقياد قطعاً، فاعتبار البلوغ دليل على جعلها لاستحباب ذات العمل)[2].

---

(١) الوسائل ١ : ٥٩، الباب ١٨ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث الأوّل.

(*) ولا يخفى أنّ أخبار الاحتياط مثل: «أخوك دينك» وغيرها إنّما هي في الواجبات المحتملة، وأخبار من بلغ في محتمل الاستحباب، فموضوع أحدهما غير موضوع الآخر، إلّا أن يقال بأنّ الإتيان بمحتمل الوجوب رجاء مشارك مناطاً للإتيان بمحتمل الاستحباب، فتأمّل. (الجواهري). راجع الوسائل ١٨ : ١٢٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة وأضاف المقرّر في آخره: فتأمّل (الجواهري).

وربّما يقال بأنّ الإتيان بالفاء في قوله: «فعمله» دالّ على كون العمل من جهة إدراك الواقع وبلوغ الثواب له، مع أنّ بعض تلك الروايات مقيّد بقوله «طلباً لقول النبيّ» وبعضها مقيّد «بالالتماس للثواب» فيقيّد تلك المطلقات، وعدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبّات إنّما هو من جهة احتمال وجود محبوبين: أحدهما المقيّد والآخر المطلق، وهو مفقود في المقام، لأنّ العمل المحبوب في المقام واحد قطعاً، فإمّا المطلق أو المقيّد فيحمل المطلق على المقيّد ولا يتوقّف.

وقد أجاب الآخوند ﷺ عن الشبهة الأُولى ـ وهي شبهة التفريع بالفاء ـ بأنّ التفريع إنّما يعطي أنّ الباعث لذلك العمل والداعي له هو بلوغ الثواب، ولا يقتضي أن يكون العمل المدعوّ إليه معنوناً بكون الإتيان به بقيد رجاء إدراك المستحبّ الواقعي.

وعن الشبهة الثانية ـ وهي شبهة كون بعض الروايات مقيّدة بالتماس الثواب وطلب قول النبيّ ﷺ أي مقوله ـ بأنّ موضوع هذه الروايات استحباب الانقياد إرشاداً إلى حكم العقل بحسنه[1] ولكن هذا لا يقتضي أن تكون الروايات المطلقة أيضاً أمرها إرشاديّاً، وملخّصه أنّ موضوع الروايات المطلقة استحباب ذات العمل وموضوع المقيّدة استحباب الانقياد إرشاداً إلى حكم العقل بحسنه، فموضوع كلّ منهما غير موضوع الآخر فلا مجال لحمل المطلق على المقيّد أصلاً في المقام.

والتحقيق في الجواب عن الشبهة الأُولى أنّ التفريع إنّما يقضي بكون العمل الخارجي متفرّعاً على بلوغ الثواب عليه لا أزيد من ذلك، ولا يقتضي كون الإتيان به برجاء الأمر الواقعي الّذي هو محلّ الكلام إذ إنّ الباعث في المستحبّ القطعي أيضاً هو بلوغ الثواب، فلا ريب أنّ التفريع إنّما يقضي بكون العمل مبعوثاً إليه من جهة بلوغ الثواب، فالداعي إذا كان بلوغ الثواب فلا يضرّنا أصلاً، وإنّما يضرّنا كون إتيان العمل لرجاء إدراك الواقع محبوباً، وأحدهما غير الآخر.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٠٢.

ومن هنا ظهر أنّ كون العمل معنوناً بعنوان أنّه بلغ الثواب عليه لا يضرّ أصلاً كما في المستحبّات القطعيّة، فإنّ إتيانها إنّما هو بعنوان بلوغ الثواب عليها، ومع ذلك لا يناقش في استحباب ذات العمل أصلاً.

وبهذا الجواب ظهر الجواب عن الشبهة الثانية، وهو تقييد الخبر بالتماس الثواب والطلب لقول النبيّ ﷺ فإنّ التماس الثواب عبارة أُخرى عن قوله: بوجه قربي، إذ أنّ ذات العمل لا يترتّب عليها الثواب وإنّما يترتّب الثواب على العمل المعنون بعنوان كونه عبادةً، فقوله: التماساً للثواب، مرادف لقوله: بوجه قربي، فالتماس الثواب وطلبه موجودان في كلّ عمل واجب أو مستحبّ وإن قطع باستحبابه، وهذا لا ربط له بكون العمل محبوباً لذاته أو محبوباً برجاء إدراك الواقع، وما يضرّنا هو الثاني، والروايتان المقيّدتان لا يعطيانه أصلاً حتّى يتكلّم في إمكان كونهما مقيّدتين للباقي من الروايات المطلقة أو لا أصلاً. فافهم ما في جواب الآخوند ﷺ، إذ ظاهره تسليم كون هاتين الروايتين إرشاديّتين إلى حكم العقل، فافهم.

(نعم، يمكن أن يقال: إنّ الإخبار عن إيتاء الثواب على العمل الّذي بلغ عليه الثواب لا يدلّ بالملازمة على الأمر به نظير قولنا: من أكل الرمّان يوم الجمعة كان له كذا، لأنّ أكل الرمّان لا يقضي الثواب بنفسه. فيستكشف من ترتيب الثواب عليه وجود أمر به ونتيجته الاستحباب. أمّا المقام فالإخبار عن الثواب لازم أعمّ لإمكان كون الثواب من جهة الانقياد فلا يقتضي بالملازمة أمراً بالعمل فلا يثبت استحبابه بهذا العنوان.

فالإنصاف أنّ هذه النصوص إنّما تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الانقياد ولا تثبت أكثر من ذلك، بل إنّ ظهورها في الاستحباب أقلّ من ظهور أوامر الاحتياط، لأنّ أوامر الاحتياط مشتملة على أمر مثل: فاحتط لدينك، وهو ظاهر في المولويّة، بخلاف المقام فإنّه لا أمر فيه أصلاً.

ثمّ إنّه قد يقال: إنّ أخبار من بلغ إنّما تدلّ على استحباب العمل الّذي بلغ عليه الثواب لخصوص من بلغه فلا تشمل المقلّد، وإنّما تختصّ بخصوص المجتهد الّذي بلغه الثواب بالرواية الضعيفة. ولكنّه مردود بأنّ المقلّد يبلغه الثواب بنفس فتوى ذلك الفقيه بالاستحباب، فإنّ قوله: يستحبّ كذا، فيه بلوغ ثواب على عمل فيتحقّق موضوع بلوغ الثواب بنفس الفتيا)[1].

بقي شيئان:

أحدهما: أنّ إطلاق هذه الروايات معارض لما دلّ على اعتبار العدالة في خبر الواحد مثل آية النبأ وغيرها[2].

والجواب:

أوّلاً: أنّها بالنسبة إلى آية النبأ خاصّ فتقدّم روايات من بلغ عليها لتقديم الخاصّ على العامّ، فإنّ آية النبأ دلّت على اعتبار العدالة في مطلق الروايات وأخبار من بلغ خاصّ بما بلغ عليه الثواب، وبالنسبة إلى غير آية النبأ ممّا دلّ على اشتراط العدالة في خصوص ما بلغ عليه الثواب لو فرض تقدّم هذه الأخبار لتلقّي الأصحاب لها بالقبول.

وثانياً: أنّا لا نريد إثبات حجّية الخبر الضعيف حيث يكون الراوي فاسقاً حتّى يكون منافياً لما دلّ على اشتراط العدالة، وإنّما نريد تحقيق موضوع البلوغ بورود ذلك الخبر الضعيف، والجاعل للاستحباب هو أخبار من بلغ لا نفس الخبر الضعيف، بل الخبر الضعيف محقّق لموضوع أخبار من بلغه، فافهم.

والثاني: أنّ أخبار من بلغ أخبار آحاد لا تصلح لإثبات الحجّية للخبر الضعيف، إذ خبر الواحد لا يثبت المسألة الأُصوليّة.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) راجع فرائد الأُصول ١: ٢٩٧ ـ ٣١٠.

والجواب :

أوّلاً : أنّ هذه الأخبار قد ادّعي[١] تواترها، وهو غير بعيد.

وثانياً : أنّا لا نريد إثبات حجّية الخبر الضعيف بها، وإنّما نريد أن نحقّق موضوع البلوغ، فليس البحث عن الحجّية حتّى تكون من المسائل الأُصوليّة.

وثالثاً : أنّ المسائل الأُصوليّة بأسرها تثبت بأخبار الآحاد إلّا خبر الواحد للزوم الدور فيه بخصوصه، وإلّا فالاستصحاب إنّما ثبتت حجّيته بأخبار الآحاد، وخبر الواحد لا يثبت أُصول العقائد لا أُصول الفقه، فافهم.

التنبيه الثاني[٢] في بيان أُمور :

الأوّل : أنّ أدلّة «من بلغ» بإطلاقها شاملة للبلوغ بنحو المطابقة أو الالتزام كما إذا نطقت الرواية الضعيفة باستحباب عمل، فإنّه بضميمة الأدلّة الدالّة على الثواب على إتيان المستحبّ يبلغ الثواب.

الثاني : أنّ أخبار «من بلغ» بما أنّ موضوعها بلوغ الثواب على العمل فهي شاملة لما إذا كانت الرواية الضعيفة ناطقة بالوجوب، فإنّ الواجب أيضاً قد بلغ الثواب عليه، ولا مخصّص لهذه الروايات بخصوص الثواب البالغ على خصوص المستحبّ. ولذا ترى الفقهاء إذا عثروا على رواية ضعيفة تدلّ على وجوب شيء يقولون : لكنّها قاصرة من حيث السند فلا بأس بحملها على استحباب ذلك العمل. وهل تكون شاملة للإخبار بالكراهة أو الحرمة حيث يكون الخبر الدالّ عليهما ضعيفاً؟ الظاهر عدم الشمول، لأنّ هذه الأخبار ناطقة ببلوغ الثواب، وليس في ترك المكروه إلّا ترك شيء في فعله حزازة وليس في الترك ثواب.

---

(١) لم نقف عليه.

(٢) كذا، ولم يسبق ذكرٌ للتنبيه الأول في هذا البحث.

نعم، في بعض الأخبار: «من بلغه خير»[1] لكنّ ذيل هذا الخبر «فعمله» وهو ممّا يعطي كون الخير في العمل لا في تركه، والمناط وهو إرادة التوسعة فيما لا إلزام فيه، وإن كان يقضي بدخول المكروه أيضاً لكنّه ليس قطعيّاً، والظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

(نعم، لو كان الترك محبوباً شرعاً كما في ترك المخيط والطيب لمن أحلّ من إحرامه بالحجّ بالطواف والسعي فإنّه يستحبّ له ترك لبس المخيط والطيب حتّى يطوف طواف النساء، فلو كان الخبر الدال على ذلك ضعيفاً فهو وإن لم تشمله أخبار من بلغ بمنطوقها، لأنّها ظاهرة في الأفعال الوجوديّة إلّا أنّها شاملة لها ملاكاً قطعاً، وتعبير الأخبار «بعمل» وبقوله «فعمله» من جهة كون غالب المستحبّات وجوديّة.

وحينئذ فلو كان العمل الواحد فيه خبران ضعيفان: أحدهما يقتضي استحباب فعله، والآخر يقتضي استحباب تركه، فالظاهر أنّهما من باب المتزاحمات حيث يكونان من قبيل الضدّين اللذين لهما ثالث وتزاحم المستحبّات دائمي، فإنّ استحباب قراءة القرآن والدعاء والوعظ ثابت في كلّ آن لكلّ مكلّف.

نعم، لو كانا من قبيل الفعل والترك أو الحركة والسكون من النقيضين أو الضدّين اللذين لا ثالث لهما كانا من باب المتعارضين، إذ استحباب كلّ منهما عرضاً غير معقول، لعدم القدرة عليهما معاً في زمان واحد، واستحباب أحدهما في ظرف ترك الآخر أيضاً محال، لكونه حاصلاً حينئذ بالضرورة، فلا معنى لطلبه حينئذ فتكون أخبار من بلغ قاصرة عن شمول ما كان من النقيضين أو الضدّين اللذين ليس لهما ثالث فلا يحكم باستحبابه.

نعم، لو كان أحد من الضدّين عباديّاً خرج عن الفرض وصار ممّا لهما ثالث، وكذا لو كان كلا الضدّين عباديّاً، ومن هنا حكم الشيخ الأنصاري باستحباب صوم

---

(١) الوسائل ١: ٦١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٨.

يوم عاشورا واستحباب تركه أيضاً[١] وأنّه من تزاحم المستحبّات، وزعم أنّ الترك أقوى ملاكاً لمداومة الأئمّة عليهم السلام على الترك، فقد أعمل قواعد التزاحم، لأنّ الصوم عبادي فهما من الضدّين اللذين لهما ثالث، فافهم)[٢].

الثالث: أنّ البلوغ هل يتحقّق بفتوى الفقيه أم لا؟ أمّا من كان من الفقهاء يفتي بمتون الأخبار كابن بابويه والشيخ في النهاية فلا ريب في تحقق البلوغ بفتاويهم، وأمّا من لم يكن كذلك فلا يبعد تحقّق البلوغ بفتاويهم أيضاً فإنّه بفتواه يخبر عن قول المعصوم عليه السلام.

ودعوى انصراف البلوغ إلى البلوغ بحسب الرواية كما ادّعاها الميرزا النائيني قدس سره[٣] عهدتها على مدّعيها.

وهل تشمل أدلّة من بلغ أخبار الأئمّة ومصائبهم وأقوالهم الواقعة في القصص المنقولة بروايات ضعيفة فيجوز نسبتها إليهم أم لا فلابدّ من الإشارة إلى كون الرواية ضعيفة؟ الظاهر عدم الشمول، لأنّ أقاويل الأئمّة الّتي في ضمن القصص لم تكن متضمّنة لثواب على عمل أصلاً وأخبار: حدّثوا شيعتنا بما جرى علينا من المصائب وما يحيي أمرهم عليهم السلام أخبار صريحة بحسب الدلالة وصحيحة من حيث السند إلّا أنّها لا تثبت صغراها وهو كون ما هو في هذه الرواية من مصائبهم أم لا ومن معاجزهم عليهم السلام أم لا، فلا يجوز نقل مثل هذه الأخبار، وقول «قال الصادق» مثلاً بالنسبة إلى مضامينها إلّا بالإشارة إلى كون هذا مرويّاً برواية كقوله: روي عن الصادق، ولا يقول «قال الصادق» فإنّه قول بغير علم.

---

(١) انظر رسائل فقهيّة: ١٥٦ (قاعدة التسامح).

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٣) انظر فوائد الأُصول ٣: ٤١٥.

الرابع: هل تشمل هذه الأخبار الشبهات الموضوعيّة أم مختصّة بالشبهات الحكميّة، فلو قام خبر ضعيف عن النبي ﷺ يدلّ على كون مكان ما مسجداً فهل يستحبّ الصلاة فيه بأخبار من بلغ أم لا؟ الظاهر عدم الشمول، لأنّه وإن كان إخباراً عن الحكم بالملازمة إلّا أنّ ظاهر أخبار من بلغه عن النبيّ ﷺ كون المخبر به عن النبيّ ممّا هو من وظائفه بما أنّه نبيّ. ومن المعلوم أنّ وظائفه بما هو نبيّ بيان الأحكام الكلّية بنحو القضايا الحقيقيّة، وأمّا انطباق الصغرى على كبراها وبيان الموضوعات فليس من وظائفه بما أنّه نبيّ.

الخامس: أنّ أخبار من بلغ لا تشمل ما قامت حجّة على تحريمه بعموم أو إطلاق أو نحوهما، فلو كان هناك عموم أو إطلاق دلّ على حرمة عمل وقام الخبر الضعيف على استحبابه فلا يكون مستحبّاً بأخبار من بلغ، لأنّه قد قامت الحجّة القويّة على ثبوت العقاب عليه، وبقاعدة الملازمة نعلم أنّه لا ثواب على فعله وإلّا لم يكن معنى للعقاب على فعله، وبهذين الأمرين نعلم أنّه لا ينبغي الريب في عدم شمول هذه الأخبار الأخبار الضعيفة الواردة في مصائبهم ومعجزاتهم عليهم السلام لأنّ الصغرى وهي كونها من معجزاتهم غير معلوم أصلاً، وهناك عموم دالّ بعمومه على حرمة القول بغير علم وهذا منه قطعاً، فإنّه قول بغير علم إلّا أن يشير في أوّل كلامه فيقول: روي عن النبيّ، ولا يقول: قال النبيّ أو الصادق أو الباقر أو غيرهما. فما اختاره الشهيد الأوّل[1] وتبعه عليه الشهيد الثاني[2] واحتمله الأنصاري في رسالته[3] من شمول أخبار من بلغ هذا ونحوه لم يعلم وجهه ولم يصلنا ما يدلّ عليه أصلاً، فتأمّل.

---

(١) الذكرى ٢: ٣٤.

(٢) الدراية: ٢٩.

(٣) رسائل فقهيّة: ١٥٩.

بقي الكلام في الثمرة بين القول باستحباب ذات العمل الّذي بلغ عليه الثواب وبين القول بالإتيان بالعمل رجاء، وكون أخبار من بلغ إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الانقياد، ويترتّب عليها ثواب الانقياد من دون أن يكون ذات العمل مستحبّاً. والفرق بين القولين أنّه على الأوّل يكون العمل بذاته مستحبّاً شرعيّاً، بخلافه على الثاني فإنّه ليس مستحبّاً شرعيّاً، بل حسن عقلي، وحينئذ فلو كان هناك أثر لأحدهما فلا يترتّب على الآخر. فيجوز الإتيان بالعمل لاستحبابه الذاتي على الأوّل، بخلافه على الثاني فلا يجوز إلّا رجاءً لحرمة التشريع.

وقد ذكر هناك ثمرتان:

الأُولى: بالنسبة إلى غسل ما استرسل من اللحية في الوضوء لو دلّت على استحبابه رواية ضعيفة، فلو قلنا بأنّ أخبار من بلغ تجعل الاستحباب لذات العمل فيجوز المسح بماء المسترسل من شعر اللحية للقدمين والرأس، وإن قلنا بأنّ الأخبار إرشاد إلى حكم العقل باستحسان الإطاعة الاحتماليّة فلا يجوز المسح به أصلاً.

وقد أورد الآخوند ﷺ[1] في تعليقته بعدم ترتّب هذه الثمرة وعدم جواز المسح على كلا التقديرين، لأنّ المسح يلزم أن يكون بماء الوضوء وهذا ليس مسحاً بماء الوضوء.

والظاهر أنّ جواب الآخوند ﷺ مبنيّ على استفادته من خبر غسل المسترسل استحبابه النفسي الاستقلالي، والظاهر أنّ الخبر الدالّ على غسل المسترسل إنّما دلّ على استحبابه جزءاً للوضوء فهو من اجزاء الوضوء المستحبّة، وحينئذ فترتّب الثمرة ممّا لا ريب فيه.

---

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٢٧.

الثاني: من الإيرادات على هذه الثمرة ما ذكره الشيخ الأنصاري[١] من منع إجزاء المسح بكلّ جزء من أجزاء الوضوء لو كان مستحبّاً، بل المجزئ هو المسح بماء أجزاء الوضوء الواجبة فلا يصحّ المسح بماء ما استرسل من اللحية، لأنّه ليس من الأجزاء الواجبة الغسل، بل لو ورد استحباب غسل المسترسل بالخبر الصحيح لما صحّ المسح به، فضلاً عن كونه بالخبر الضعيف المتمّم بأخبار من بلغ.

الثانية: ما لو دلّ خبر ضعيف على استحباب الوضوء لسبب من الأسباب مثل الخروج لقضاء حاجته مثلاً، فلو دلّت أخبار من بلغ على استحباب ذات الوضوء يصحّ الدخول به في الصلوات، وإن لم تدلّ على استحباب ذات العمل بل كانت إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الطاعة الاحتماليّة لا يصحّ الصلاة به، لعدم معلوميّة الأمر به حتّى يكون وضوءاً شرعيّاً.

وقد أورد الشيخ الأنصاري ﷺ[٢] بأمره بالتأمّل إيراداً على هذه الثمرة، وفسّره المحشّون بأنّ هناك كثيراً من أفراد الوضوء قد أمر الشارع به مع عدم صحّة الدخول به في الصلاة، كوضوء الحائض للجلوس في مصلّاها ووضوء الجنب لمعاودة المواقعة وللنوم مع عدم صحّة الصلاة به.

ولا يخفى عدم ورود الإيراد المذكور، لأنّ الوضوء إنّما يرفع الحدث الأصغر لا الأكبر وعدم صحّة الصلاة في هذه الموارد من جهة وجود الحدث الأكبر، على أنّا نحتمل ارتفاع مرتبة من الحدث الأكبر وأنّ الوضوء مخفّف له ومذهب لشدّته فحيث يثبت استحبابه ذاتاً يجوز الدخول به في الصلاة، بخلافه على الاحتمال الثاني لعدم الأمر الشرعي به حينئذ، فالثمرة من هذه الجهة تامّة.

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ١٥٨.

(٢) المصدر السابق.

لكنّ أصلَ الثمرة المذكورة لا تتمّ إلّا بناءً على عدم استحباب الوضوء النفسي وليس كذلك، بل هو مستحبّ نفسي، كما قرّر في محلّه. وحينئذ فيصحّ الصلاة بهذا الوضوء كانت أخبار من بلغ دالّة على الاستحباب النفسي أم لم تكن.

فظهر أن لا ثمرة في المقام يمكن أن تكون إلّا فتوى الفقيه، فإنّه على تقدير استفادة الاستحباب لذات العمل يستطيع أن يفتي بالاستحباب في رسالته العمليّة، وعلى تقدير عدم استفادة الاستحباب لا يستطيع أن يفتي بالاستحباب، بل لابدّ أن يقول: يأتي به رجاء، فتأمّل.

[التنبيه الرابع]: ثمّ إنّ بعض المحقّقين ـ والظاهر أنّه المحقّق الخونساري ﷺ[1] ـ ذهب إلى عدم جريان أدلّة البراءة في الشبهة الموضوعيّة واختصاص جريانها بخصوص الشبهة الحكميّة عكس الأخباريّين[2] بدعوى أنّ الشبهة الحكميّة بما أنّ بيانها موكول إلى الشارع فرفع ما لا يعلمون يتناوله، بخلاف الشبهة الموضوعيّة فإنّ الشارع بتحريمه الخمر أدلى الحجّة وأوضح البيان. فلو اشتبه فرد خارجي أنّه خمر أم خلّ لا يجوز شربه، لوجود البيان بتحريم الخمر، ولابدّ من الخروج عن عهدته قطعاً، وهو إنّما يكون بترك محتمل الخمريّة أيضاً كمقطوعها، لأنّ الشكّ في مرحلة الامتثال بعد إحراز الشغل اليقيني المستدعي للفراغ اليقيني.

وقد أجاب الشيخ الأنصاري ﷺ[3] عنه بأنّ النهي المتوجّه نحو الشيء من قبل الشارع المقدّس إنّما هو بنحو القضايا الحقيقيّة فينحلّ ذلك النهي إلى أفراد المنهيّ عنه فيكون أحكاماً عديدة بعدد أفراد المنهيّ عنه وإن كان الخطاب واحداً، وحينئذ فلو

---

(١) لم نقف عليه.

(٢) انظر الحدائق ١ : ٤٢ ـ ٥١.

(٣) انظر فرائد الأُصول ٢ : ١٢٠ ـ ١٢١.

شكّ في مصداق خارجي أنّه فرد من أفراد المنهيّ عنه أم لا، فالشكّ في الحقيقة يكون شكّاً في توجّه النهي إليه وعدمه لأنّ النهي إنّما يتوجّه نحو عنوان الخمر، فإذا شكّ في العنوان شكّ في توجّه الأمر فيكون الشكّ شكّاً في التكليف، فتجرى البراءة ولا يكون من قبيل الشكّ في المحصّل أصلاً.

وقد أجاب الآخوند ﷺ[1] في كفايته بأنّ النهي تارة يكون طلباً لترك مجموع الأفراد بحيث لو وجد فرد واحد لما امتثل أصلاً، ففي مثله لا تجري البراءة في الفرد المشكوك فلا يجوز له تناوله إلّا إذا كان هناك استصحاب الترك محكّماً، فإنّه حينئذ يسوغ له فعله اعتماداً على الاستصحاب. وتارة يكون النهي متوجّهاً نحو الأفراد بحيث كأنّ النهي نهيٌ عن كلّ فرد بنهي مستقلّ، بحيث لو فعل أحد الأفراد المنهيّ عنها يعاقب بعقاب، ولو فعل فردين يعاقب بعقابين، ففي مثل هذا إذا شكّ في فرد من الأفراد أنّه فرد لذلك المنهيّ عنه أم لا يكون الشكّ شكّاً في التكليف فتجري البراءة فما ذكره المحقق الخونساري لا يتمّ على إطلاقه.

والتحقيق أن يقال: إنّ النهي تارة يكون نهياً حقيقيّاً إذا كان ناشئاً عن مفسدة في فعل المنهيّ عنه، وأُخرى يكون النهي نهياً غير حقيقي وهو إذا كان ناشئاً عن مصلحة في الترك فيكون النهي طلباً للترك.

فإذا كان النهي نهياً حقيقيّاً فتارة تكون المفسدة في إيجاد الطبيعة بكلّ فرد فرد بنحو انحلال النهي إلى كلّ فرد فرد من أفراد الطبيعة بنحو يكون لكلّ فرد امتثال وعصيان، وفي مثله لا إشكال في جريان البراءة في الفرد المشكوك، إذ العقاب بلا بيان قبيح ومعلوم تحقّقه في المقام، فإنّ المراد من البيان ليس هو معرفة الكبرى فقط بل وبيان الصغرى، والمفروض انتفاؤه.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٠٢.

وأُخرى يكون النهي نهياً عن مجموع الأفراد، لأنّ المفسدة إنّما تتوجّه إذا تحقّق جميع الأفراد، ففي مثله يجوز الإتيان بأفراد المنهيّ عنه المعلوم كونها من أفراده بشرط ترك فرد من أفراد المنهيّ عنه، فإنّ ترك المجموع متحقّق قطعاً بترك واحد منها وارتكاب الباقي، إذ المفسدة إنّما تترتّب بارتكاب المجموع، ولكنّ الكلام كلّ الكلام في أنّه للمكلّف أن يأتي بجميع الأفراد المعلومة ويترك الفرد المشكوك فقط أم لا؟

قال الأُستاذ: الظاهر الجواز، إذ الزجر إنّما توجّه نحو فعل المجموع ولم يعلم المكلّف أنّه فعل المجموع، لاحتمال كون الفرد المشكوك من أفراده فيكون بتركه تاركاً للمجموع بما هو مجموع، فتأمّل جيّداً وافهم*.

وثالثة: يكون الزجر متوجّهاً نحو أوّل وجود من وجودات تلك الطبيعة فهل له الإتيان بالفرد المشكوك؟ الظاهر الجواز، إذ لم يعلم توجّه النهي عن هذا الوجود، إذ لم يحرز أنّه من وجودات هذه الطبيعة، فالشكّ في توجّه التكليف نحو تركه وعدم توجّه التكليف نحو تركه وهو مورد البراءة بلا إشكال.

وليس يتصوّر غير هذه الصور الثلاث في النهي الحقيقي. نعم، يتصوّر ما ذكره الآخوند ﷺ في النهي الغير الحقيقي وسيأتي الكلام فيه.

وإن كان النهي بمعنى طلب الترك فهو أيضاً على صور ثلاثة:

الأُولى: أن تكون مصلحة مترتّبة على ترك هذا الفرد لا ربط لها بالمصلحة المترتّبة على ترك ذلك الفرد، وفي مثله لو شكّ في فرد أنّه من أفراد المنهيّ عنه أم لا،

(*) أشار بالتأمّل إلى إمكان عدم جواز فعل ما عدا المشكوك في هذه الصورة، إذ النهي توجّه نحو ترك شرب الماء الّذي في دار عمر، وهو مردّد بين العشرة أواني ففيها المفسدة من غير ضمّ الفرد المشكوك، وبين الأحد عشر فيكون النهي متوجّهاً نحو العشرة بشرط ضمّ الحادي عشر، فهو من قبيل المتباينين تباين لا بشرط وبشرط شيء، فتأمّل.

لا مناص عن التمسّك بالبراءة للشكّ في توجّه النهي إليه، لعدم العلم بالمصلحة في تركه حتّى يطلب تركه، فهو مجرى البراءة عقلاً ونقلاً.

الثانية: أن يكون النهي متوجّهاً نحو مجموع التروك فالمطلوب مجموع التروك، فهنا ربّما يقال بأنّ الشكّ في فرد أنّه من أفراد المنهيّ عنه أم لا، شكّ في مرحلة الامتثال فلابدّ من اليقين بالامتثال ولا يكون إلّا بتركه، إلّا أن التحقيق أنّ الشكّ بالنسبة إلى هذا الفرد المشكوك شكّ في توجّه النهي إلى هذا الفرد وعدمه، إذ النهي قطعاً متوجّه نحو ما علم أنّه من أفراد الخمر قطعاً، وتردّد أمر أفراد الخمر بين الأقلّ والأكثر، فالشكّ في كون هذا المايع فرداً للخمر شكّ في توجّه النهي عن الخمر إليه وعدمه، فالشكّ شكّ في التكليف كسائر موارد دوران المكلّف به بين الأقلّ والأكثر.

وسيأتي أنّ الأقلّ متيقّن والأكثر مشكوك فيه شكّاً في التكليف، وهو مجرى البراءة قطعاً.

نعم، ليس له أن يوجد فرداً من الأفراد المعلومة، إذ بوجوده تفقد المصلحة المترتّبة على مجموع التروك، إذ لم يتحقّق حينئذ مجموع التروك.

الثالثة: أن يكون النهي متوجّهاً نحو عنوان بسيط منتزع عن مجموع التروك، فيكون المطلوب بالنهي إيجاد ذلك العنوان البسيط المنتزع عن مجموع تروك هذه الطبيعة، فيكون المطلوب بالنهي عن شرب الخمر صحوه عن سكر الخمر مثلاً. ففي مثل هذه الصورة إذا شكّ في فرد أنّه من أفراد الخمر أم لا يلزمه تركه قطعاً، لأنّه بوجوده قد لا يحقّق العنوان البسيط المنتزع المطلوب تحقّقه حسب الفرض، ففي مثل هذه الصورة يكون التكليف معلوماً والشكّ في مرحلة الامتثال، فلا تجري حينئذ البراءة لا عقلاً لوجود البيان وهو التكليف بالأمر البسيط، ولا شرعاً لأنّه قد علم التكليف، بخلاف الصور الخمسة المتقدّمة فإنّها مجرى البراءة، لأنّها من فروع الأقلّ والأكثر، وسيأتي أنّه مجرى البراءة إن شاء الله تعالى.

وهناك صورة رابعة : وهي أن تكون المصلحة قائمة بصرف الترك لفرد من أفراد الطبيعة، ولا يضرّ في الامتثال إذا ترك فرداً من أفرادها وإن أتى ببقيّة الأفراد لتحقّق المطلوب بترك ذلك الفرد، إذ قد امتثل بتركه.

ولا يخفى عليك ما في عبارة الآخوند ﷺ في قوله : والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه إلّا أنّ قضيّة لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرّز عنه ولا يكاد يحرز إلّا بترك المشتبه[1] انتهى. فإنّه ﷺ إن أراد القسم الأخير ـ وهو أنّ المأمور به هو العنوان البسيط المنتزع ـ فلا معنى لقوله : «والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه» إذ الفرد ليس مورداً للتكليف، بل مورده الأمر البسيط المنتزع من أفراد التروك لا أفراد التروك. وإن أراد مجموع التروك ـ وهو القسم الّذي هو قبل الأخير، وهو الثاني من أقسام طلب الترك ـ ففي مثله لا مجال لقاعدة الاشتغال، ولا يقتضي لزوم إحراز الترك وجوب التحرّز عنه، لأنّه ينحلّ النهي إلى المنع عن أفراد معلومة، ولم يعلم توجّه النهي نحو هذا الفرد المشتبه فهو مجرى البراءة، فافهم وتأمّل.

بقي الكلام في القسم الأخير الّذي ذكرنا أنّه لابدّ من إحراز الترك ليقطع بوجود العنوان البسيط المأمور به فلابدّ من ترك المشتبه، نعم لو كان العنوان البسيط متحقّقاً قبل فله أن يرتكب الفرد المشكوك فرديّته فيشربه مثلاً اعتماداً على استصحاب العنوان البسيط.

وربّما يقال بعدم جريان الاستصحاب في المقام، لأنّ المستصحب ليس حكماً شرعيّاً ولا له أثر مجعول، إذ إنّ المستصحب عنوان بسيط ليس حكماً شرعيّاً، وإنّما هو متعلّق لحكم شرعي ولا أثر شرعي له، إذ أثره براءة الذمّة وهو عقلي.

---

(١) كفاية الأُصول : ٤٠٣.

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ دليل الاستصحاب لم يشترط فيه كون المستصحب حكماً شرعيّاً أو ذا أثر شرعي، وإنّما لوّح الأصحاب بأنّ الاستصحاب بما أنّه أمر مجعول للشارع فلابدّ من كون المستصحب أمراً قابلاً للتعبّد الشرعي ولو كان في مقام الامتثال، ولذا جرت قاعدتا التجاوز والفراغ في مقام الامتثال، فلابدّ من أن يكون مقام الامتثال قابلاً للتعبّد الشرعي. وحينئذ فلا مانع من أن يكون الاستصحاب في المقام محقّقاً لذلك العنوان البسيط الموجود قبل فعل المشكوك، إذ لا مانع من التعبّد بوجوده، فافهم.

نعم، ينبغي التفصيل بين صورة وجود العنوان البسيط بالترك للأفراد العرضيّة أوّل الأزمان فيجري فيه الاستصحاب ـ إلّا أنّا لا نحتاج العنوان البسيط حينئذ لتحقّق الامتثال بتحقّقه حينئذ، فيجوز حينئذ إيجاد ذلك العنوان البسيط وإعدامه ـ وبين أن يكون العنوان البسيط منتزعاً من مجموع التروك العرضيّة والطوليّة بحيث ينتزع العنوان البسيط آخر أوقات التروك ففي مثله لا يجري الاستصحاب، لعدم اليقين بالعنوان البسيط حتّى يستصحب، ولا يجوز حينئذ فعل المشكوك أصلاً.

وقد فرّق الميرزا النائيني ﷺ[1] في الشبهة الموضوعية بين كون التكليف متعلّقاً بأمر خارجي كـ: أكرم العالم، فأجرى البراءة عند الشك في فرد لانحلال القضية إلى شرطية وحملية وهي: إن وجد عالم فأكرمه، لأنّ القدرة من شرائط التكليف فلابدّ من كون: إكرام العالم، مقدوراً وهو إنّما يكون بتحقّقه ووجوده خارجاً وبين كون التكليف متعلّقاً بفعل المكلّف من دون تعلّقه بخارج كـ: صلِّ، فأجرى الاشتغال عند الشك في الفردية زاعماً تحقّق فعلية التكليف لعدم توقّفه على شيء ليس تحت قدرة المكلّف فالشك إنّما هو في الفراغ بعد القطع بالتكليف.

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ٣٩٢ ـ ٣٩٥، وأجود التقريرات ٣: ٣٤٦ ـ ٣٤٨.

وتفصيل الكلام في المقام أنّه إذا اتجه الأمر المتعلّق بفعل المكلّف فقط مثل قول: تكلم، مثلاً فإن كان بنحو صرف الوجود ـ كما هو الغالب في الأوامر ـ فامتثاله يكون بفرد وعصيانه بترك جميع الأفراد ولا يكتفى بإتيان مشكوك الفردية في مقام الامتثال، للشكّ في السقوط وهو مجرى الاشتغال.

وإن كان بنحو العموم الاستغراقي للأفراد المقدورة أو المجموعي فيجوز ترك مشكوك الفردية حينئذ للبراءة، فإنّه من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين في الأول والارتباطيين في الثاني.

وإن اتجه النهي عن طبيعة فعل من أفعال المكلّف فإن كان بنحو يكون كل فرد منهياً عنه بنهي انحلالي مستقل أو عن المجموع يجوز الإتيان بمشكوك الفردية للشكّ في توجه النهي وانحلاله إليه فتجري البراءة حينئذ، نعم لو علم بكونه فرداً من أفراد الطبيعة وشكّ في تحققه بالعمل الفلاني مثلاً وعدم تحقّقه به، فإن كان هناك أصل مؤمّن من تحقّقه كاستصحاب انعدامه يجوز الإتيان بذلك العمل فإنّ استصحاب استمرار عدمه مؤمّن من تحقّقه بناء على جريان الاستصحاب في الأُمور المستقبلة، وإن لم يجرِ الاستصحاب فلا يجوز أن يأتي بالعمل الذي يشكّ في تحقق ذلك الأمر المعلوم فرديته للمنهي عنه به؛ لأنّ الشكّ فيه في الفراغ فلا يجري إلّا الاشتغال كما هو واضح.

فما ذكره الميرزا النائيني ﷺ من جريان قاعدة الشغل في المقام لفعلية التكليف بتحقق الشرائط العامة وعدم توقفه على متعلق خارجي غير تام على عمومه، بل فيه ما ذكرنا من التفصيل بين كون الشكّ في تحقق الامتثال فالاشتغال، وبين كون الشك في توجه التكليف فالبراءة.

ودعوى أنّ التكليف فعلي لفعلية جميع الشرائط مسلّمة إلّا أنّ إحراز كون هذا فردا للطبيعة المأمور بها مفقود وهو من شرائط فعلية التكليف أيضاً وهو مفقود.

هذا كلّه حيث يكون المأمور به فعلاً محضاً أي غير متعلّق بخارج، وأمّا إذا كان متعلقاً بخارج فإمّا أن يكون ذلك الخارج شخصياً كما في قوله: صلّ إلى القبلة، ضرورة أنّ القبلة شخصية وهي الكعبة، فلو شك في فرد من أفراد الصلاة أنّه إلى الكعبة أم لا فبما أنّ المأمور به فعل المكلّف وهو الصلاة وقد أُخذ بنحو صرف الوجود وإن كان متعلّقه شخصياً فهو شاكّ في تحقّق صرف الوجود بذلك الفرد وهو من مقامات الشكّ في الامتثال للتكليف المعلوم وهو مورد للاشتغال.

وأمّا إذا نهى عن فعل متعلّق لشيء شخصي مثل: لا تبل إلى القبلة، فلو شكّ في جهة أنّه لو بال إليها بال إلى القبلة أم لا فهنا لا ريب في جريان البراءة لولا العلم الإجمالي في المقام فإنّ الشكّ في كون جهة هي القبلة أم لا شك في توجه النهي إليها بالانحلال وعدمه، فالشكّ فيها شكّ في التكليف فتجري البراءة لولا العلم الإجمالي في المقام.

وإمّا أن يكون ذلك الخارج كليّاً، فتارة يكون النهي عن إيجاد الطبيعة السارية وأُخرى عن مجموع الحوادث وثالثة عن أوّل الوجودات.

فإن كان بنحو الطبيعة السارية فمعناه توجه النهي بنحو الانحلال إلى جميع الأفراد بنحو يخصّ كلّ فرد نهي مستقل، فلو شك في فرد أنّه من أفراد تلك الطبيعة أم لا فلا ريب في إجراء البراءة عن التكليف بتركه، والسرُّ فيه بحسب ما ذكره جماعة من الأُصوليين منهم الميرزا النائيني ﷺ هو أنّ الموضوع الخارجي الذي هو متعلّق فعل المكلّف يكون من قبيل شرط التكليف فتنحل القضية الحملية وهي: لا تشرب الخمر، مثلاً إلى شرطية وحملية هي: إن وُجد الخمر في الخارج فلا تشربه، وحيث يشكّ في أنّ هذا فرد للخمر أم لا يشكّ في توجه: لا تشربه، نحوه فتجري البراءة لكون الشكّ فيه شكّاً في التكليف.

وما ذكروه تامّ حيث يكون الموضوع المتعلّق لفعل المكلّف غير اختياري كـ: لا تشرب الحامض، وكذا إن كان اختيارياً لكنّه مأخوذ في الموضوع باتفاق حصوله

بأن تكون المفسدة المترتبة على الفعل المتعلّق به مترتبة عليه إذا اتفق حصوله كما في قوله: المسافر يقصر أو لا يتم صلاته مثلاً، ففي هاتين الصورتين ما ذكروه من توجيه جريان البراءة بانحلال القضية إلى شرطية وحملية متين؛ إذ الشك حينئذ يكون في الشبهة الموضوعية إنّما هو من جهة الشكّ في تحقق شرط التكليف الذي هو القدرة، والشكّ في الشرط شكّ في المشروط فيكون التكليف مشكوكاً أيضاً فتجري البراءة ولا فرق بين كون التكليف تحريمياً كما ذكرنا أو إيجابياً في أنّ أخذ الموضوع الخارجي يقتضي انحلال القضية إلى شرطية وحملية فيشكّ في الشرط المقتضي للشكّ في التكليف فتجري البراءة من ذلك التكليف.

وأمّا إذا كان الموضوع مما يكون محققاً لاستيفاء المصلحة الإلزامية بحيث كان الملاك الملزم محقّقاً لكن وجوده خارجاً يكون مشروطاً بشرط وجودي كما في المريض الذي يتوقف شفاؤه على شرب المسهل في مكان بارد مثلاً، فأصل شرب المسهل هو ذو الملاك الإلزامي إلّا أنّ استيفاء ذلك الملاك موقوف على برودة المكان الذي يتناول فيه، فمثل هذا القيد لا تنحلّ القضية فيه إلى شرطية وحملية، إذ بعد فرض كون الملاك ملزماً وكون الكون في المكان البارد مقدوراً له لا معنى لعدم الأمر حينئذ بتلك الطبيعة المطلوبة فلا تنحلّ القضية حينئذ لفرض تحقّق الملاك والقدرة على ما يحصل الملاك حينئذ فيأمر به فلا يكون مثل هذا القيد شرطاً للتكليف، فالكلية المزعومة للميرزا النائيني من انحلال القضايا الحملية إلى شرطية وحملية غير تام على عمومه كما هو واضح، وإن كان المقام أيضاً مما تجري فيه البراءة لكونه مما يشكّ في انطباق المأمور به عليه وعدمه، فمثلاً لو شكّ في كون المكان الفلاني بارداً أم لا مع عدم قدرته على غيره فيجري البراءة حينئذ من التكليف لعدم إحرازه القدرة على متعلّق التكليف لاحتمال كونه غير بارد.

وإن كان التكليف قد أخذ فيه أول الوجودات من تلك الطبيعة فإن شكّ في فرد أنّه من أفرادها أم لا فهو مجرى البراءة، مثلاً إذا كان وجوب الزكاة

مشروطاً بوجود الفقير المؤمن أو وجوب الخمس مشروطاً بوجود السيد الفقير، فحيث يشكّ في إيمان شخص أو سيادته تجري البراءة من وجوب الخمس والزكاة للشكّ في تحقّق شرط الوجوب.

وربما يتخيل أنّ منه ما لو علم بوجود ماء ولكنه لا يدري أنّه يكفيه لوضوئه مثلاً أم لا فيجري البراءة من وجوب الوضوء وليس كذلك؛ لأنّ هنا تكليفين: أحدهما وجوب الوضوء على تقدير كفاية الماء، و[الثاني] وجوب التيمم على تقدير عدم كفايته فالعلم الإجمالي في المقام يحتم عليه الفحص لتعيين تكليفه. وليس من قبيل المقام؛ لأنّ عدم وجوب الوضوء لعدم شرطه معارض بعدم وجوب التيمم لعدم شرطه، والطرفان مجرى للعلم الإجمالي فلا تجري البراءة حينئذ وهو واضح، وقد رتبنا على ذلك أنّ دليل وجوب الفحص عن الماء بغلوة أو غلوتين توسعة من الشارع، إذ لولا ذلك لوجب الفحص حتّى يحصل اليأس أو يصل إلى العسر والحرج، لأنّ العلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين من الوضوء أو التيمّم معلوم فلابدّ من إحراز شرط أحدهما، فإما أن يكون الماء الموجود كافياً للوضوء مثلاً فلابدّ منه أو لا يكون كافياً فلابدّ من التيمّم فتحديد الشارع مقدار طلب الماء بغلوة سهم في الحزنة وسهمين في السهلة توسعة على المكلّف وإرفاق به، وإلّا لوجب الفحص حتى يحصل اليأس من الماء أو يصل إلى حد الحرج.

وإن شكّ في فرد من أفراد تلك الطبيعة بعد إحراز فرد آخر غيره ففي المقام بوجود ذلك الفرد اليقيني قد حصل العلم بفعلية التكليف فلا يكتفى في الفراغ بذلك الفرد المشكوك فرديته؛ لأنّ الشكّ فيه في مرحلة الامتثال وهو مجرى قاعدة الاشتغال.

وإن كان التكليف متّجهاً نحو مجموع الأفراد فإن كان أمراً فلابد من إكرام الأفراد المعلومين لتكن الطبيعة بنحو المجموع، وأمّا الفرد المشكوك فتجري فيه البراءة؛ لأنّه من قبيل الأقل والأكثر الارتباطيين.

وإن كان نهياً فإتيان ما عدا هذا المشكوك فرديته لا بأس به، لعدم إحراز كونه مجموعاً لتلك الطبيعة إذ يحتمل أن تكون هذا المشكوك من أفرادها، وحينئذ فلا يحرم فعل غيره من الأفراد لكونه ليس هو المجموع. وقد اتّضح ممّا ذكرنا أنّ موارد الشكّ في تحقق امتثال عنوان المأمور به لابدّ من إجراء قاعدة الاشتغال، وفي مقام الشكّ في انطباق المأمور به على فرد لا مانع من جريان البراءة، وهذا مبني على إجراء البراءة في مقام الشك بين الأقل والأكثر مطلقاً كما سيأتي وعلى جريان البراءة في التكاليف المنحلّة.

ولا فرق فيما ذكرناه بأسره في المقام بين التكاليف المستقلة التي ذكرناها وبين التكاليف الضمنية من الجزئية والشرطية والمانعية، فكلّ مورد جرى فيه البراءة في المستقلّة يجري في الضمنية أيضاً وكلّ مورد جرت قاعدة الاشتغال في المستقلّة جرت في الضمنية أيضاً، ولا فرق بينهما إلّا في تحقّق العلم الإجمالي بالتكليف في التكاليف الضمنية دون الاستقلالية.

[استطراد الكلام في اللباس المشكوك] :

وحيث انجرّ الكلام إلى هنا فلا بأس بالبحث في اللباس المشكوك فنقول :

لا يخفى أنّ عمدة الكلام بين الأساطين في اللباس المشكوك مبنيّ على ما ذكرنا من صور توجّه النهي وأنّ المطلوب به ترك كلّ فرد فرد بنحو يكون لكلّ فرد امتثال وعصيان، أو أنّ المطلوب به مجموع التروك، أو المطلوب العنوان البسيط المنتزع من هذه التروك، ولا فرق بين مقامنا ومسألة اللباس المشكوك إلّا أنّ مورد كلامنا النهي النفسي والنهي عن اللباس المشكوك نهي غيري ضمني.

وتحقيق الكلام في اللباس المشكوك بنحو الاختصار هو أنّه بعد الفراغ عن كون لبس غير المأكول من أجزاء الحيوان مانعاً عن صحّة الصلاة، لا أنّ الصلاة في غير

ما لا يؤكل واجبة بنحو يكون شرطاً في صحّتها، لظهور الأخبار[١] في النهي عن لبس غير المأكول في الصلاة لا في الأمر بالصلاة في غير ما لا يؤكل لحمه حتّى تنتزع الشرطيّة، عدا موثّقة ابن بكير فإنّها توهم الشرطيّة في بدء الأمر، لقوله في ذيلها: لا يقبل الله تلك الصلاة حتّى يصلّيها في غيره ممّا أحلّ الله أكله[٢] إلّا أنّها بعد التأمّل فيها وكون ما ظاهره الأمر متفرّعاً على ما يستفاد منه المانعيّة يكون ظهورها كظهور بقيّة الأخبار في المانعيّة محكّماً، فبعد الفراغ عن كون لبس غير المأكول مانعاً عن صحّة الصلاة، وبعد الفراغ أيضاً عن جريان البراءة في الشكّ بين الأقلّ والأكثر بالنسبة إلى الزائد المشكوك، فبعد الفراغ عن هذين الأمرين تتفرّع مسألة اللباس المشكوك على ما ذكرنا من الشقوق في طلب الترك.

والصور المحتملة في المقام أربعة:

[الأوّل:] أن يكون النهي عن الصلاة في غير المأكول نهياً منحلّاً إلى نواهي متعدّدة بتعدّد أفراد غير المأكول من الأجزاء بحيث يكون النهي بنحو النهي الاستغراقي.

الثاني: أن يكون النهي نهياً عن إيجاد الصلاة في هذه الطبيعة من اللباس.

الثالث: أن يكون النهي نهياً عن مجموع الأفراد بحيث يكون إيجاد فرد مانعاً عن اشتمال الصلاة على ملاكها.

الرابع: أن يكون النهي طلباً لعنوان بسيط منتزع عن مجموع هذه التروك.

أمّا بناءً على الاحتمال الرابع فلا ريب في جريان قاعدة الاشتغال في كلّ ما يشكّ في كونه من أجزاء مأكول اللحم أو غيره، لعدم إحراز ذلك المأمور به وهو العنوان البسيط مع ايجاد ذلك الفرد المشكوك، وكلّ من منع عن لبس اللباس المشكوك هذا وجهه*.

---

(١) راجع الوسائل ٣: ٢٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) المصدر السابق، الحديث الأوّل.

(*) ولا يخفى أنّه بناء على الوجه الرابع يكون العنوان البسيط شرطاً، فتأمّل. (الجواهري).

ولكن هذا الوجه لا تساعده الأدلّة، إذ ظاهرها النهي ـ كما ذكرنا ـ لا الأمر بعنوان بسيط، فيدور الأمر بين الوجوه الثلاثة المتقدّمة.

والظاهر منها هو الوجه الأوّل، إذ الحكم قد أُخذ بنحو القضايا الحقيقيّة، فالظاهر أنّه كلّما وجد فرد من أجزاء ما لا يؤكل لحمه يتوجّه إليه نهي، وحينئذ فلو شكّ في فرد أنّه من أفراد ما لا يؤكل لحمه أم لا يشكّ في توجّه النهي إليه فيكون مجرىً للبراءة. والظاهر أنّ هذا الوجه قد استظهره جميع الفقهاء لا الوجهين الآخرين، لحكمهم بأنّ من اضطرّ إلى لبس غير المأكول من أجزاء الحيوان في الصلاة يقتصر على خصوص ما اضطرّ إليه، فلو اضطرّ إلى ثوب واحد ليس له أن يلبس ثوبين، وهكذا.

وهذا إنّما يتمّ إذا قلنا بكون النهي عن كلّ فرد بنحو العامّ الاستغراقي، وأمّا إذا قلنا بأنّ النهي نهي عن الطبيعة ـ كما هو مقتضى الوجه الثاني ـ أو عن مجموع الأفراد كما هو الوجه الثالث لم يكن لحكمهم بوجوب الاقتصار على خصوص الفرد المضطرّ إليه معنى، إذ لا دليل حينئذ على النهي عن الفرد الثاني من أفراد غير المأكول.

ثمّ إنّا لو قلنا بالوجه الثاني والثالث لقلنا بصحّة الصلاة في اللباس المشكوك أيضاً، غاية ما هناك أنّه يكون أقلّ وأكثر في أقلّ وأكثر، إذ المانع تردّد بين الأقلّ والأكثر والصلاة أيضاً تردّدت بين الأقلّ والأكثر. وحينئذ فالنهي إنّما توجّه نحو مجموع أفراد غير المأكول، ولم يعلم أنّ هذا المشكوك من أفراده أو عن إيجاد الصلاة في هذه الطبيعة الخاصّة، ولم يعلم أنّ الصلاة بهذا اللباس صلاة بهذه الطبيعة أم لا، فيجوز حينئذ الصلاة بذلك اللباس المشكوك، فافهم.

ثمّ إنّا لو تنزّلنا عن جريان البراءة في المقام فهل يمكن جريان الاستصحاب أم لا؟ فنقول: إنّ المانع عن صحّة الصلاة هل هو لبس المصلّي لجلد غير المأكول بحيث يكون المانع عن صحّة الصلاة وصفاً للمصلّي؟

أو أنّ المانع عن صحّة الصلاة وصف للّباس نفسه بحيث إنّ شرط صحّة الصلاة عدم اتّصاف اللباس بأنّه من غير المأكول فيكون المانع حينئذ وصفاً للّباس؟

أو أنّ المانع عن صحّة الصلاة اتّصاف الصلاة بمقارنتها مع لباس غير المأكول؟

فإن قلنا بالأوّل فلا مانع من جريان الاستصحاب له، إذ أنّه قبل لبسه لهذا الثوب كان يصحّ منه الصلاة فإذا شكّ استصحب حاله السابق.

وإن قلنا بالثاني فلا يمكن جريان الاستصحاب في نفس اللباس، لعدم مسبوقيّته بالحالة المتيقّنة حتّى تستصحب. نعم، لو شكّ في أنّ الشعرات الّتي سقطت على هذا اللباس شعرات غير المأكول، أو شعرات المأكول وكان اللباس سابقاً يصحّ الصلاة فيه توجّه جريان الاستصحاب حينئذ.

وإن قلنا بالثالث فلا يمكن جريان الاستصحاب، لعدم اتّصاف الصلاة بهذا الثوب بحالة؛ إذ لم تكن حتّى تستصحب.

نعم، لو صلّى بثوب مأكول اللحم، ثمّ في أثناء الصلاة فيه سقطت عليه شعرات يشكّ فيها، أو لبس ثوباً آخر يشكّ فيه لا مانع من استصحاب الصحّة في تلك الصلاة، لأنّ لها حالة سابقة متيقّنة فتستصحب، والظاهر من المانع كون اتّصاف نفس الصلاة بوقوعها في لباس غير المأكول مانعاً، بمعنى أنّ الظاهر هو الاحتمال الأخير، لأنّه المستفاد من الأخبار لمن أمعن النظر فيها، فلا يجري الاستصحاب لنفس الصلاة، لعدم وقوع الصلاة بهذا الثوب المشكوك حتّى يستصحب حكمها.

نعم، لو قلنا باستصحاب العدم الأزلي لقلنا بجريان الاستصحاب في الصلاة لو وقعت بهذا الثوب المشكوك، لأنّ الصلاة قبل لم تكن موجودة ولم تكن مقترنة بالمانع والآن وجدت الصلاة نفسها واقترانها بالمانع غير معلوم فيستصحب عدمه. بل يمكن الاستصحاب وإن لم نقل باستصحاب العدم الأزلي، وذلك بتمهيد مثال هو: أنّه لو شكّ في انقلاب الخلّ مثلاً إلى الخمر فلا ريب في استصحاب الخلّية، أمّا لو علم بعدم بقائه على الخلّية قطعاً لكنّه شكّ في أنّه انقلب خمراً أو شيئاً آخر غير الخمر فهنا لا يمكن استصحاب الخلّية، لفرض العلم بانتفائها إلّا أنّ عدم كونه خمراً لا مانع من استصحابه، فإنّ هذه المادّة الخاصّة لم تكن خمراً قطعاً في زمن ويشكّ في صيرورتها خمراً فيستصحب عدمه.

وهذا بعينه جار في المقام، بتقريب أنّ أجزاء الحيوان إنّما تتكوّن من النباتات والأهوية والمياه وغير ذلك، فهذه الأشياء هي الّتي تكون مادّة لأجزاء الحيوان، فإذا شكّ في انقلابها إلى أجزاء حيوان مأكول أو حيوان غير مأكول يستصحب عدم انقلابها إلى غير المأكول، وأثره حينئذ جواز الصلاة فيه. ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم انقلابه إلى المأكول، لعدم أثر له إلّا بناءً على جريان الأصل المثبت، فإنّ عدم انقلابه إلى المأكول لا حكم له، إذ الحكم مانعيّة غير المأكول، نعم، من باب ملازمة عدم انقلابه إلى المأكول لانقلابه لغير المأكول فلا تصحّ الصلاة فيه؛ لاقترانها بالمانع هو معنى الأصل المثبت، فافهم.

[حكم الفوائت المردّدة بين الأقل والأكثر]

(وحيث عرفت أنّ المقام من مقامات البراءة فلا بأس بالتعرّض لمقام آخر من مقامات البراءة وهي ما لو تردّدت الفوائت بين الأقلّ والأكثر.

فمقتضى تسليم جريانها في مقام الدوران بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين لانحلال العلم الإجمالي إلى الأقلّ المتيقّن والأكثر المشكوك فينفى بالبراءة، هو إجراء البراءة من الأكثر مع أنّ المشهور هو القول بوجوب القضاء حتّى يحصل العلم بالفراغ أو الظنّ به فكيف توجّه فتوى المشهور.

والّذي ينبغي أن يقال في أصل المسألة هو: أنّ القضاء بأمر جديد، ولا فرق في الفائت الّذي يجب قضاؤه بين كون فوته من جهة نسيان أو غفلة وبين كون فوته عمديّاً في أنّ قاعدة الحيلولة تقضي بعدم إتيانه عند الشكّ، ولزوم إتيانه إن شكّ في الوقت ثمّ تيقّن أنّه لم يأتِ به بعدما شكّ فيه، فلو شكّ في الوقت أنّه أتى بالصلاة أم لا؟ لابدّ من أن يصلّي حينئذ أداءً. فإذا ترك فلابدّ من القضاء، لأنّه قد فات منه الواجب الظاهري، ولا فرق بين كون الفائت ظاهريّاً أو واقعيّاً في وجوب القضاء، والقضاء معلّق على الفوت وهو عنوان وجودي، وأصالة عدم الإتيان بالصلاة في

الوقت لا يحقّقه، لأنّه مثبت. ولو شككنا في كونه وجوديّاً أو عدميّاً فهو كافٍ في عدم إجراء الاستصحاب للشكّ في إحراز الموضوع حينئذ، فالبراءة حينئذ محكّمة.

ولكنّ صاحب الوسائل عقد في الوسائل باباً للزوم القضاء حتّى يظنّ الفراغ، وذكر فيها[١] أنّ كفاية الظنّ فيها أو اعتباره تقدّم في قضاء الفوائت من النوافل، وفي ذاك الباب رواية إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الصلاة تجتمع عليّ قال عليه السلام: «تحرّ واقضها»[٢] فلعلّ المشهور فهم منها ـ أي من لفظ «تحرّ» ـ كفاية الظنّ أو اعتباره، ولكن حيث لم تشتمل الرواية على جهل بعدد الفوائت يحتمل أن يراد منها: اقصد واقضها مثل قوله: ﴿أُوْلَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَداً﴾.

وربّما وجّه فتيا المشهور بأنّهم يقولون بلزوم اليقين بالفراغ فيما لو تنجّز التكليف بالقضاء سابقاً كما لو كان يعلم مقدار الفائت ثمّ نسي لا مطلقاً. وحينئذ ففتياهم بوجوب القضاء حتّى يعلم الفراغ صحيح، لكون الشكّ حينئذ بعد تنجّز التكليف، فلابدّ من إحراز الفراغ. ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ العلم إنّما ينجّز مادام موجوداً، فإذا انعدم انعدم تنجيزه، فلابدّ من إجراء البراءة مطلقاً حيث يشكّ في الأقلّ والأكثر من الفوائت، فافهم)[٣].

في حسن الاحتياط

نقل عن بعض الأخباريّين[٤] التشنيع على الأُصوليّين من جهة عدم قولهم بحسن الاحتياط، وليس الأُصوليّون قائلين بعدم حسن الاحتياط، بل لا منكر منهم لحسن الاحتياط حتّى إذا قامت حجّة على الترخيص، لبقاء احتمال مخالفة تلك الحجّة للواقع.

---

(١) الوسائل ٥: ٣٦٤، الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات.

(٢) الوسائل ٣: ٥٨، الباب ١٩ من أبواب اعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٢.

(٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٤) انظر الفوائد الطوسية: ١٩٦ ـ ٢٢٠، والحدائق ١: ٤٠ ـ ٥٠.

نعم، هذا الاحتمال مرفوع تعبّداً، ولكنّه ليس بمرفوع وجداناً.

ولا يخفى أنّ حسن الاحتياط إنّما هو إذا لم يستلزم اختلال نظام البشر، أمّا إذا استلزم ذلك، فتارة يكون كلّ فرد من أفراد الاحتياط لهذا الشخص موجباً لاختلال النظام فلا ريب في مبغوضيّة هذا الاحتياط له.

وتارة لا يكون الاحتياط مخلّاً كلّية لقلّة أعمال هذا الشخص، فلا ريب في حسن الاحتياط له كلّية.

وتارة يكون الاحتياط التامّ في جميع أعماله إلى موته مخلّاً بالنظام فلا ريب في قبحه حينئذ، لكنّه يمكنه أن يبعّض في الاحتياط، وله في التبعيض طريقان:

أحدهما: أن يحتاط في جميع أفعاله مدّة لا توجب الإخلال بالنظام، مثلاً يحتاط مدّة شهر ثمّ بعد الشهر لو احتاط يحصل الإخلال، فهو يحتاط مدّة لا يحصل بها الإخلال، ثمّ يتركه عند وصوله إلى حدّ الإخلال إلى آخر عمره فلا يحتاط.

الثاني: أن يحتاط ببعض أفعاله إلى آخر عمره، إذ الاحتياط التامّ له مخلّ بالنظام لا الاحتياط ببعض الأفعال، وحينئذ فهو يختار ما كان احتمال الإلزام فيه أقوى فيمتثله ويترك الاحتياط بما كان احتمال الإلزام فيه ضعيفاً، أو يختار الاحتياط مثلاً بأموال الناس ويترك الاحتياط في الطهارة مثلاً.

والظاهر من بعض الأخبار ـ في نهج البلاغة: قليل مدوم عليه خير من كثير مملول[1] ـ القائلة بأنّ الخير القليل إذا داوم عليه المكلّف خير من الخير الكثير الّذي لا مداومة عليه ترجيح الثاني من طرق الاحتياط، وهو الاحتياط ببعض الأعمال إلى آخر عمره، لا القسم الأوّل وهو الاحتياط بجميع أعماله مدّة من الزمن ثمّ يترك حيث يستلزم إخلالاً بالنظام.

---

(١) نهج البلاغة، الحكمة: ٤٤٤ و ٢٧٨، ومعجم غرر الحكم: ٣٦٣.

ويقع الكلام في دوران الأمر بين المحذورين

قد ذكرنا أنّ التكليف تارة يدور بين الوجوب وغير الحرمة، وأُخرى بين الحرمة وغير الوجوب، وثالثة بين الوجوب والحرمة وهو المعبّر عنه بدوران الأمر بين المحذورين.

ولا يخفى أنّ محلّ كلامنا في ما إذا كان الاحتمال دائراً بين الوجوب والحرمة فقط، وأمّا إذا احتمل غيرهما، كما إذا احتمل الوجوب والحرمة والإباحة فلا إشكال في جريان البراءة فيه، لعدم العلم بالإلزام، فتجري أدلّة البراءة العقليّة والنقليّة، إذ الإلزام غير معلوم ولا بيان به أيضاً ولا مخالف حتّى من الأخباريّين، لأنّهم يخالفون في الشبهة التحريميّة أو الوجوبيّة حيث يمكن الاحتياط لا مثل المقام.

كما أنّ محلّ الكلام ما إذا لم يكن العلم الإجمالي منحلّاً من جهة أصل من الأُصول يعيّن أحد الأمرين، كما إذا كان الوجوب بحسب الحدوث معلوماً ودار الأمر بين بقائه وبين حرمته فالاستصحاب القاضي ببقاء الوجوب موجب لانحلال العلم الإجمالي، فهو خارج عن محلّ الكلام أيضاً.

فمحلّ الكلام يقع في مقامين:

أحدهما: ما إذا كان الواجب والمحرّم توصّليين بمعنى كون الواجب توصّليّاً والمحرّم توصّليّاً.

والثاني: إذا كان أحدهما تعبّديّاً أو كلاهما.

ويقع الكلام الآن في الأوّل وهو تارة يكون في واقعة واحدة، وأُخرى يكـون في واقعتين.

[دوران الأمر بين المحذورين في واقعة واحدة توصلية]

أمّا الكلام في الأوّل فهو مثل أنّه لا يعلم أنّه حلف على السفر أو على ترك السفر ففي هذا المقام الأقوال خمسة:

الأوّل: جريان البراءة عقلاً ونقلاً، لأنّ وجوب السفر كحرمته غير معلوم ولا بيان فيه.

الثاني: تقديم جانب الحرمة، لأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.

الثالث: التخيير الشرعي.

الرابع: عدم الحكم الشرعي في المقام ـ لعدم شمول أدلّة الأُصول للمقام ـ ولكنّ التخيير بين الفعل والترك عقلاً واختاره الميرزا النائيني ﷺ[1].

الخامس: التخيير العقلي والحكم بالإباحة شرعاً واختاره الآخوند ﷺ[2].

قال الأُستاذ الخوئي: والأقوى من هذه الأقوال الأوّل، وهـو جـريان البراءة شرعاً وعقلاً.

ثمّ إنّ الأقوال الباقية لابدّ من التعرّض لها فإذا بطلت تعيّن الأوّل.

فنقول: أمّا تقديم جانب الحرمة؛ لكون ترك المفسدة أولى من جلب المصلحة، فهذه القاعدة أيّ دليل دلّ عليها؟ وليست خبراً حتّى يتعبّد به، ولا آية حتّى تكون حجّة علينا، نعم هي عبارة مشهورة ولكن ربّ مشهور لا أصل له.

وثانياً: على تقدير التسليم إنّما يتمّ هذا إذا كانت المـصلحة مـعلومة والمـفسدة معلومة ودار الأمر بينهما، أمّا إذا كانتا محتملتين فلا؛ إذ لو دار الأمر بـين الحـرمة

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ٤٤٥.

(٢) كفاية الأُصول: ٤٠٤.

والإباحة لا يعتنى باحتمال الحرمة مع أنّه احتمال مفسدة لا يعارضه احتمال مصلحة، فكيف إذا انضمّ إلى احتمال المفسدة احتمال المصلحة؟ فعدم الاعتناء باحتمال المفسدة حينئذ أولى، فتأمّل.

وأمّا القول بالتخيير الشرعي، فإن أُريد من التخيير الشرعي التخيير في المسألة الأُصوليّة كما احتمل أن يكون هو المراد في الأخبار العلاجيّة أيضاً، بمعنى أنّ المجتهد يختار أحد الأمرين من الوجوب والحرمة فيفتي به، فهو ـ مع أنّه لا دليل عليه أصلاً لورود الأخبار العلاجيّة بالتخيير في تعارض الخبرين تعبّداً ـ تشريع محرّم وقول بغير علم، إذ لو سئل ما مدركك في الحكم بالتخيير؟ لا يرى له حجّة يعتدّ بها.

وإن أُريد من التخيير التخيير في مقام العمل فهو غير معقول، لأنّ الشارع إنّما يبعث نحو شيء يمكن أن يفعل وأن يترك ليجعل الباعث نحو أحدهما، أمّا ما لابدّ من وقوعه فلا يعقل للشارع طلبه، إذ هو تحصيل للحاصل، والتخيير بين الفعل والترك في المقام لابدّ منه، إذ هو إمّا أن يفعل أو يترك.

وأمّا التخيير العقلي والحكم بالاباحة شرعاً كما اختاره الآخوند ﷺ مستنداً في الحكم بالإباحة شرعاً إلى قوله: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه فتدعه»[1] إذ لم يعرف في المقام المحرّم بعينه فهو حلال.

فلا يخفى عليك ما فيه، فإنّ محلّ الكلام في دوران الأمر بين المحذورين، سواء كان في الشبهة الموضوعيّة أو الحكميّة وإن لم نطّلع على مثال له في الفقه في الشبهة الحكميّة، وما ذكره من الدليل على الحكم بالإباحة ظاهراً خاصّ بالموضوعيّة بقرينة «بعينه».

وثانياً: أنّ جعل الحكم الظاهري مطلقاً مشروط باحتمال موافقة الواقع، إذ هو طريق إليه فلابدّ من احتمال الإيصال فلا يمكن في المقام جعل الحكم، إذ الحكم الظاهري مقطوع بعدمه في الواقع فلا يمكن الجعل الشرعي الظاهري أصلاً.

---

(١) الوسائل ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٤.

وأمّا الحكم بالتخيير العقلي فقط مع عدم الحكم شرعاً كما اختاره الميرزا النائيني ﷺ بتقريبين :

أحدهما : عدم تناول أدلّة جعل الأُصول للمقام، إذ لا أثر له فإنّ الفعل أو الترك لابدّ أن يتحقّقا فلا أثر لجعل الأُصول حينئذ، إذ جعل الأصل لابدّ أن يكون له أثر فإذا لم يكن له أثر استحال الجعل، ولا أثر في المقام فإنّ إمكان الفعل والترك موجود وأحدهما واقع لا محالة.

الثاني : أنّ الرفع إنّما يمكن حيث يمكن الوضع، إذ لو كان الوضع مستحيلاً لم يكن معنى للرفع، والوضع في المقام مستحيل، إذ الاحتياط الإلزامي غير ممكن حتّى يضعه، لدورانه بين المحذورين فيكون الرفع كذلك مستحيلاً.

ولا يخفى عليك إمكان جريان البراءة النقلية وشمول أدلة جعلها للمقام، وذلك أنّ مورد اجتماع دوران الأمر بين المحذورين قابل للجعل الشرعي، فإنّ الشارع له أن يجعل الإلزام بالفعل في مثل المقام فيقول : إذا دار الأمر بين المحذورين فقدّم جانب الأمر، إذ احتمال الوجوب أولى بالمراعاة. وكذلك يستطيع أن يجعل الالتزام بالترك فيقول : إذا دار الأمر بين المحذورين فقدّم جانب التحريم مثلاً؛ لأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، وحديث الرفع إنّما يرفع كل حكم من غير أن يكون لرفع الثاني به دخل أصلاً، وحينئذ فالوجوب بخصوصه في مقام الدوران بين المحذورين غير معلوم فيشمله رفع ما لا يعلمون، وكذلك التحريم بخصوصه أيضاً غير معلوم فيشمله رفع ما لا يعلمون.

نعم، في المقام مخالفة التزامية، إذ نعلم نحن أنّ أحد هذين الأصلين غير مطابق للواقع فنعلم نحن حينئذ أنّه بترك كل منهما خالفنا مخالفة التزامية، وسيأتي عدم إحرازها عن قريب إن شاء الله تعالى.

ومن هذا البيان ظهر إمكان جعل الاستصحاب في دوران الأمر بين المحذورين في الموضوع والحكم، فمثل ما لو علم أنّه حلف إمّا على السفر أو على تركه

فيجرى استصحاب عدم الحلف على السفر واستصحاب عدم الحلف على تركه أيضاً غايته المخالفة الالتزامية، وقد ذكرنا أنّها غير قادحة، كما يمكن استصحاب حكمه السابق أيضاً.

نعم، يبقى أنّ لنا علماً بإلزام لم نعلم بخصوصيته ولكن مثل هذا العلم الإجمالي إنّما يكون منجّزاً حيث يمكن الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، كأن يعلم أنّه إمّا حلف على فعل المطالعة أو على ترك الخروج إلى خارج البلد فهنا يمكنه أن يطالع ولا يخرج إلى خارج البلد فيحظى بالموافقة القطعية، أو يترك المطالعة ويخرج إلى خارج البلد فيجزى بالمخالفة القطعية فهنا يكون العلم الإجمالي منجزاً. أمّا مثل النقيضين إذا دار الأمر بينهما فلا معنى، على أنّه يمكن تحصيل الموافقة الالتزامية بالالتزام بحكم الله الواقعي ولو إجمالاً.

ومن هذا الكلام ظهر أنّ الوجه الثالث من وجوه المنع عن جعل الإباحة وهو أنّ الحكم الظاهري إنّما يجعل في مقام يكون فيه احتمال إصابة الواقع لا في مثل المقام مما يعلم أنّه لا يصيب الواقع أصلاً؛ لأنّ الإباحة قطعاً ليس هو الحكم الواقعي واضح الدفع، إذ إنّ هذا يرد على مثل الميرزا النائيني الّذي استند في الإباحة إلى الروايات[1] أمّا نحن فنستدل بحديث الرفع في كل واحد من الاحتمالين بخصوصه، فالوجوب في نفسه غير معلوم فيرفعه حديث الرفع، والتحريم في نفسه كذلك فيرفعه حديث الرفع، والموافقة الالتزامية غير واجبة كما مرّ مضافاً إلى إمكانها لتنجيز العلم الإجمالي حينئذ، إذ الامتثال القطعي مستحيل والاحتمالي واقع قهراً.

الوجه الرابع من وجوه المنع دعوى تمامية البيان من قبل المولى وحصول العلم بنوع الإلزام، وإنّما العجز عن الامتثال فلا تجري فيه أدلة البراءة؛ لأنّ موردها الشكّ.

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ٤٤٥.

والجواب أنّ البيان التام هو ما كان فيه باعثية أو زاجرية، والعلم بتكليف لا يكون باعثاً ولا زاجراً لا أثر له ولا يكون بياناً أصلاً.

ومن هنا ظهر جريان البراءة النقلية وفساد ما ذكره الآخوند[١] من تمامية البيان حينئذ؛ إذ البيان التام ما كان قابلاً لأن يكون باعثاً أو زاجراً، أمّا ما لا قابلية له للبعث أو الزجر فلا يكون بياناً، فظهر أنّ قبح العقاب بلا بيان أيضاً شامل للمقام فتأمّل حتّى تعرف أنّ دوران الأمر بين المحذورين الّذي جعلوه قسماً ثالثاً وجعلوه من الشكّ في المحصل هو من قبيل القسمين الأولين شكّ في التكليف، وهو مجرى البراءة العقلية والنقلية وأثره إنّما هو عدم الالتزام بأحد الشقوق وهو الفعل بخصوصه، أو الترك بخصوصه كما أنّه لو جعل الإلزام في المقام لكان أثره هو وجوب الالتزام بالفعل والترك.

الوجه الخامس ما ذكره بعض الأساطين[٢] من أنّ الترخيص محقّق قبل الشكّ من جهة الاضطرار إلى أحدهما الرافع حينئذ للتكليف والمثبت للترخيص فلا مجال حينئذ للبراءة.

والجواب أنّ الاضطرار إلى غير المعين لا يقتضي حلية كما سيأتي في مبحث العلم الإجمالي، وإنّما يقتضي رفع الاحتياط بالنسبة إلى أحدهما.

ثمّ إنّه بناء على ما ذكرنا من جريان البراءة العقلية والنقلية لا يبقى مجال للكلام في أنّه إذا احتمل أهمية أحد الإلزامين بخصوصه على الآخر ذهب الآخوند ﷺ أنّه إنّما يحكم العقل بالتنجيز في صورة تساوي الاحتمالين وتساوي أهمية المحتملين، أمّا إذا احتمل أهمية أحدهما أو كان أحد الاحتمالين أقوى فتبنى على قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخيير والحكم حينئذ بتقديم محتمل التعيين[٣].

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٠٥.

(٢) انظر نهاية الأفكار ٣: ٢٩٢.

(٣) كفاية الأُصول: ٤٠٦.

وقد ذكر الميرزا النائيني ﷺ عدم ابتناء المقام لو قلنا بالتخيير على قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخيير لو احتمل أهمية أحدهما أو كان أحد الاحتمالين أقوى، وذلك أنّ قولنا في دوران الأمر بين التعيين والتخيير إنّما نقول بإتيان محتمل التعيين فيه إنّما هو لدليل مفقود في المقام[1].

بيان ذلك أنّه لو ورد خطابان مثل: صلّ وأزل النجاسة عن المسجد وكان إطلاق الخطابين شاملاً حتّى لصورة اجتماعهما، فمثل خطاب: صلّ، بإطلاقه يشمل حتّى صورة ورود خطاب: أزل، وكذلك خطاب: أزل، شامل حتّى لصورة وجود خطاب: صلّ، فلو لم يحتمل أهمية أحد هذين الأمرين فلابدّ من رفع اليد عن كلا الإطلاقين في المقام؛ لاستحالة التكليف بالمحال وقبح الترجيح من غير مرجح فلابد من سقوط كلا الإطلاقين.

أمّا لو علم أهمية أحدهما تفصيلاً كما لو علم أهمية الإزالة فلابدّ من رفع إطلاق خطاب المهم وبقاء إطلاق خطاب الأهم لوجود المرجح حينئذ، ولو احتمل أهمية أحدهما كما إذا أراد إنقاذ غريقين لا يمكنه إلّا إنقاذ أحدهما واحتمل كون الغريق الّذي على يمينه نبي ولم يحتمل ذلك في الّذي على شماله، فهنا دوران الأمر بين التعيين والتخيير، إذ يدور الأمر بين سقوط إطلاق كلا الخطابين لو لم يكن الّذي على يمينه نبياً، بل كان مثل الّذي على شماله من سائر الناس، وبين سقوط إطلاق خطاب الّذي على شماله؛ لأنّ الّذي على يمينه نبي، فسقوط إطلاق خطاب الغريق الّذي على شماله مقطوع، وأمّا سقوط إطلاق خطاب إنقاذ الّذي على يمينه فغير معلوم، وعند الشكّ في التقييد يتمسّك بالإطلاق، فالحكم بتعيين محتمل التعيين إنّما هو من جهة هذه القاعدة المعلومة ومعلوم أنّه لا ربط لمقامنا بها، إذ التكليف بخصوصه هنا غير معلوم حتّى يكون له إطلاق يشكّ في تقييده والتكليف هنا واحد، فلا ربط لهذه المسألة بتلك ولا تكون من صغريات تلك الكبرى الكلية أصلاً.

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ٤٥٠ ـ ٤٥١.

إن قلت : إنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير لا يخصّ الأوامر والنواهي اللفظية، بل يشمل المأمور به والمنهيّ عنه اللذين استفيدا من إجماع أو شبهه، وعلى تقدير اختصاص دوران الأمر بين التعيين والتخيير بالأمر والنهي المستفادين من الأدلّة اللفظية، فلا يخصّ خصوص ما إذا كان لهما إطلاق، بل قد لا يكون للدليلين اللفظيين إطلاق، فلعلّ المقام وهو دوران الأمر بين المحذورين من هذا القبيل.

قلت : ليس من هذا القبيل وذلك أنّ صورة كون الوجوب والتحريم مستفادين من إجماع أو دليل لا إطلاق له يدور الأمر فيهما بين التعيين والتخيير، والقول بالاتيان بمحتمل التعيين حينئذ إنّما هو من جهة إحراز الملاك في كل من الإلزامين، وإنّما المانع عدم القدرة على الإتيان بكلا الملاكين فلو احتمل حينئذ أهمية أحد الملاكين فهو مجزٍ قطعاً في مقام الامتثال، إذ الملاك فيه إمّا مساوٍ لملاك الآخر أو أرجح من ملاك الآخر فهو مجزٍ قطعاً، بخلاف الإتيان بالثاني فإنّه لا قطع بالإجزاء بالنسبة إليه لو أتى به لاحتمال كون الآخر أهم، ولا يجزي عقلاً الإتيان بالمهم عند التمكّن من الإتيان بالأهم، وليس المقام من هذا القبيل إذ لا إحراز فيه إلّا لأحد الإلزامين فلا إحراز إلّا لأحد الملاكين، إلّا أنّا نعلم أنّه على تقدير كون الملاك ملاكاً للوجوب هو مقدّم وأقوى من ملاك التحريم مثلاً، فافهم.

هذا كله فيما إذا كان دوران الأمر بين المحذورين في واقعة واحدة شخصية وكانتا توصليّتين.

[دوران الأمر بين المحذورين في التعبديّات]

أمّا لو كانا أو أحدهما تعبدياً أو كان الدوران في واقعتين فالآن نتكلم عنهما :

أمّا إذا كانا أو أحدهما تعبدياً مثل المرأة في أيام الاستظهار حيث لا يجري الاستصحاب، فإنها يدور أمرها بين كونها طاهرة فتجب عليها الصلاة أو حائضاً فتحرم عليها الصلاة بناء على حرمتها الذاتية حال الحيض، ففي مثل هذا المقام

لا تجري أدلة البراءة، لأنها وإن لم تقدر على الموافقة القطعية إلّا أنها قادرة على المخالفة القطعية، إذ تستطيع أن تأتي بالصلاة لا بقصد القربة فتكون مخالفة قطعاً، لأنها إن كانت طاهرة فقد خالفت، لأنّ المطلوب منها الصلاة بقصد القربة، وإن كانت حائضاً فقد خالفت أيضاً، لأنها أتت بالمحرّم فالعلم الإجمالي يكون منجزاً بالنسبة إلى ما يمكن وهو المخالفة القطعية فيحرم، ولا تجري حينئذ أدلة البراءة بالنسبة إليه أيضاً، إذ العلم بحرمة المخالفة القطعية حاصل وكذا البيان تام.

نعم، الموافقة القطعيّة حيث إنّها غير ممكنة فيتنزّل إلى الموافقة الاحتماليّة، وليعلم أنّ الموافقة الاحتماليّة بالنسبة إلى فعل الصلاة إنّما يكون إذا أتت بها رجاء الأمر بها لا بقصد الأمر الجزمي، فإنّ قصد الأمر الجزمي بها قطعاً تشريع محرّم فلا يكون الموافقة الاحتماليّة حاصلة به قطعاً، بل المخالفة القطعيّة حينئذٍ حاصلة به إذ التشريع إسناد ما لم يعلم أنّه من الله إليه، فافهم وتأمّل.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ من أمثلة دوران الأمر بين المحذورين حيث يكونان تعبّديين أو أحدهما ما إذا تردّد شيء بين كونه شرطاً للصلاة أو مانعاً لها، مثل ما لو تردّد المكلّف بين وجوب القصر عليه فالسلام على الركعتين شرط لها والقيام للركعتين الأُخريين أيضاً مانع لها وبين وجوب الإتمام عليه فالسلام مانع وكذا القيام للركعتين الأُخريين أيضاً شرط فنفى ﷺ البعد عن الحكم بالتخيير[1].

والظاهر أنّ ما ذكره من دوران الأمر بين شرطيّة شيء ومانعيّته للصلاة مختلف، ففي مثل ما لو كان المكلّف مشغولاً بصوم واجب معيّن وتردّد الارتماس مثلاً بين كونه شرطاً لصحّة صومه لكونه جنباً وبين كونه مانعاً؛ لأنّ الارتماس مبطل له ففي مثله يتمّ ما ذكره ﷺ لأنّ الموافقة القطعيّة كالمخالفة القطعيّة لا تمكن، فلابدّ من الحكم

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ١٧٨ ـ ١٩٠.

حينئذٍ بالتخيير لتحصيل الموافقة الاحتماليّة، ولكنّه لا يتمّ في مثل المثال الذي ذكرناه في مسألة القصر والإتمام والحكم فيه أجنبي عن الحكم بالتخيير، إذ الأمر بالصلاة إنّما توجّه نحو الطبيعة المشكوك تقيّدها بالسلام على الركعتين أو بالسلام على أربع، فالموافقة القطعيّة حينئذٍ فيها ممكنة بإتيان فردين من الطبيعة بأحدهما يسلّم على الركعتين وبالثاني يسلّم على الأربع. فالعلم الإجمالي حينئذٍ منجّز، لإمكان الموافقة القطعيّة بفردين، فلا ننتهي إلى التخيير، إذ هو فرع عدم إمكان الموافقة القطعيّة.

وربّما يتوهّم أنّه من جهة حرمة القطع للعمل، وليس كذلك:

أمّا أوّلاً: فلأنّ حرمة قطع العمل لا دليل لها إلّا الإجماع، والقدر المتيقّن منه حرمة قطع العمل الذي لو أتى المكلّف به لكان مجزياً، وليس المقام منه لما ذكرنا من وجوب الموافقة القطعيّة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ احتمال القطع موجود لو سلّم ولو ترك التسليم، فحرمة القطع على تقدير شمولها للمقام احتمالها موجود على كلا التقديرين. ولو فرض ضيق الوقت إلّا عن صلاة واحدة فهنا يتخيّر في تطبيق ما يأتي به في الوقت على أحد الفردين ويأتي بالفرد الآخر بعد خروج الوقت قضاءً، (وإن كان التأمّل يقتضي عدم وجوب القضاء؛ لعدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي؛ لأنّ أطرافه الصلاة قصراً أو تماماً في الوقت، ومع الإتيان بأحدهما لا يحرز موضوع القضاء وهو الفوت، إذ من الممكن أن يكون الواجب هو خصوص ما أتى به.

وكذا لا يتمّ ما ذكره الشيخ ﷺ[1] فيما لو تردّد الجهر في القراءة بين كونه شرطاً أو مانعاً، لإمكان قراءتين يجهر بإحداهما ويخفت بالثانية وينوي الجزئيّة بما هو الجزء واقعاً.

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٤٠٠.

وكذا لا يتمّ أيضاً فيما لو كان مشغولاً بالنهوض للقيام وشكّ في أنّه سجد سجدتين أم قد ترك إحداهما، فحينئذٍ حيث إنّه يمكن أن يكون شكّه بعد تجاوز المحلّ فيكون عوده لها مبطلاً، ويمكن أن لا يكون هذا النهوض محقّقاً للتجاوز فيكون الرجوع واجباً إلّا أنّه يمكن أن يرفع يده عن هذه الصلاة ويعيد صلاة أُخرى سالمة عن ذلك، واحتمال حرمة القطع قد تقدّم الكلام فيه)[1].

هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين المحذورين في واقعة واحدة.

[في دوران الأمر بين المحذورين عند تعدّد الواقعة]

أمّا إذا دار الأمر بين المحذورين في واقعتين، فتارة يكون الدوران دفعيّاً ويكون منشؤه تعدّد موضوع التكليف، وأُخرى يكون في الأفراد التدريجيّة.

أمّا إذا كان في الأفراد الدفعيّة كأن علم بحلف على فعل من فعلين المطالعة أو قراءة الشعر وعلم بحلف على ترك أحد هذين أيضاً، فربّما يقال حينئذ بالتخيير بين فعلهما معاً أو تركهما معاً أيضاً، لدوران كلّ من المطالعة وقراءة الشعر بين الوجوب والتحريم فيجوز فعلهما؛ لأنّه عند فعل المطالعة المردّدة بين الوجوب والتحريم لم يعلم بالمخالفة، وعند قراءة الشعر بخصوصه لم يعلم بالمخالفة من ناحية قراءة الشعر، نعم بعدهما يعلم إجمالاً أنّه فعل محرّماً وكذا في صورة تركهما لكنّ العلم الإجمالي بعد العمل لا أثر له.

ولا يخفى عليك طريق بطلان هذا التقرير بأن يقال: إنّ عندنا علماً إجماليّاً بوجوب أحد الفعلين فمقتضى هذا العلم الإجمالي وجوب إتيانهما معاً وهو معنى الموافقة القطعيّة وحرمة تركهما معاً وهو معنى حرمة المخالفة القطعيّة، كما أنّ عندنا علماً إجماليّاً بحرمة أحد الفعلين فمقتضى هذا العلم الإجمالي تركهما معاً وهو معنى

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وجوب الموافقة القطعيّة، وحرمة إتيانهما معاً وهو معنى حرمة المخالفة القطعيّة، فالعلمان الإجماليّان لا يمكن أن يعملا مقتضاهما من حيث وجوب الموافقة القطعيّة، لاستحالة الإتيان بكلا الفعلين وتركهما في آن واحدٍ، ولكن يمكن للعلم الإجمالي أن يعمل المقتضى الثاني وهو حرمة المخالفة القطعيّة فلايفعلهما ولا يتركهما بأن يفعل أحدهما ويترك الآخر، وحينئذٍ فيتخيّر فيما يريد فعله وفيما يريد تركه.

وليس له أن يفعلهما معاً؛ لأنّه مخالفة قطعيّة للحرام المحلوف على تركه، كما ليس له تركهما معاً؛ لأنّه مخالفة قطعيّة للواجب المحلوف على فعله.

وأمّا إذا كان دوران الأمر بين المحذورين في واقعتين تدريجيّتين كأن علم بحلف على وطي امرأته في ليلة معيّنة وحلف على ترك وطئها في ليلة معيّنة أيضاً غير الليلة التي حلف على وطئها فيها إلّا أنّ الليلة التي حلف فيها على الوطي اشتبهت بالليلة الّتي حلف فيها على ترك الوطي، وقد ذهب الميرزا النائيني ﷺ إلى التخيير في كلّ ليلة من هاتين الليلتين المشتبهتين؛ لأنّ كلّ ليلة واقعة، تردّد حكمها بين وجوب الوطي وحرمته فقد تردّدت بين المحذورين فيجري فيها التخيير العقلي[1].

نعم، لو اختار الوطي في الليلة الأُولى والوطي في الليلة الثانية هنا بعد الوطي في الثانية يعلم بأنّه فعل محرّماً، ولا أثر للعلم المتأخّر حينئذ.

والظاهر ابتناء هذه المسألة على ما سيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى من أنّ العلم الإجمالي إذا كان متعلّقه أُموراً تدريجيّة الحصول فهل يكون منجّزاً أم لا يكون منجّزاً؟ وحيث اخترنا التنجيز هناك فالمسألة كالمسألة السابقة من كون العلم الإجمالي بوجوب الوطي في إحدى الليلتين مقتضياً للوطي في كلتيهما وهو معنى الموافقة القطعيّة، وحرمة تركهما وهو معنى حرمة المخالفة القطعيّة، والعلم الإجمالي بحرمة الوطي في إحدى الليلتين يقتضي ترك الوطي في كلتا الليلتين حرصاً على

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ٤٥٤.

الموافقةالقطعيّة. وحرمة الوطي في كلتا الليلتين خوفاً من المخالفة القطعيّة، فموافقة هذين العلمين القطعيّة غير ممكنة قطعاً، فلا أثر للعلم الإجمالي بالنسبة إليها، إلّا أنّ ترك المخالفة القطعيّة بأن يأتي بما يحتمل الموافقة ممكن فينجّز العلم الإجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة فيترك الوطي في إحدى الليلتين ويطأ في الثانية. والعجب من الميرزا النائيني ﷺ أنّه مع اختيار تنجّز العلم الإجمالي في الواقعة التدريجيّة مع ذلك اختار التخيير هنا مع أنّها لا فرق بينها وبين سابقتها ذات الواقعة الدفعيّة.

ثمّ إنّا لو لم نقل بتنجيز العلم الإجمالي في التدريجي يكون من مجاري أدلّة البراءة؛ إذ كلّ من وجوب الفعل أو الترك غير معلوم ولا بيان يبعث إليه فتجري فيه أدلّة البراءة والعلم الإجمالي غير منجّزٍ حسب الفرض، وعلى كلّ فلا تنتهي النوبة إلى التخيير.

بقي هنا شيء وهو أنّه فيما إذا دار الأمر بين المحذورين في الواقعة المتعدّدة سواء كان تعدّدها من جهة تعدّد موضوعها الدفعي أو من جهة كون موضوعها تدريجيّاً إذا احتمل أهميّة أحد الإلزامين فهل تتقدّم موافقته القطعيّة على الموافقة القطعيّة للآخر الغير المحتمل أهميّته أو لا تتقدّم؟

اختلفت كلمات الميرزا النائيني ﷺ ففي المقام اختار عدم التقديم[1] بتقريب أنّ الترجيح بأهميّة الملاك إنّما هو حيث يقع التزاحم في مقام الامتثال ولا تزاحم في مقام الامتثال؛ لأنّ المحلوف على فعله غير المحلوف على تركه، فليس شيئاً واحداً حتّى يقع التزاحم. وفي ذيل الأقلّ والأكثر اختار تقديم الموافقة القطعيّة المحتمل الأهميّة على الموافقة الاحتماليّة للآخر الغير المحتمل أهميّته[2]، بتقريب أنّ التزاحم لا يعتبر فيه أن يكون تزاحماً في مقام الامتثال فقط، بل التزاحم في مقتضيات الأحكام

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ٤٥٠ ـ ٤٥١.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٣: ٤٥٣ ـ ٤٥٥.

مطلقاً موجب للتقديم بالأهميّة وباحتمالها، وحينئذٍ فالتكليف يستدعي الامتثال الواقعي وإحرازه لدى المكلّف، فالتزاحم يقع في مقام الإحراز، فيدور الأمر بين إحراز الامتثال بالنسبة لمحتمل الأهميّة وإن وقعت المخالفة القطعيّة للمهمّ وبين إحراز امتثال غير محتمل الأهميّة وإن خالف الأهمّ قطعاً، فيقدّم إحراز الموافقة القطعيّة للأهمّ لاقتضاء الأهميّة ذلك.

وبالجملة، فالتزاحم بين مقتضيات التكليف هو الموجب لتقديم محتمل الأهميّة، وقد وقع بين الإحرازين تزاحم فاقتضى التقديم باحتمال الأهميّة.

ولا يخفى عليك ما في تقريبه الأخير من التقديم باحتمال الأهميّة من التوالي الفاسدة؛ وذلك أنّه لو كان ذلك كذلك للزم في هذا الفرض وأشباهه أنّه على تقدير تساويهما في الأهميّة التخيير في الموافقة القطعيّة لأيّ منهما وإن استلزم المخالفة القطعيّة للآخر، مع أنّ هذا ممّا لا يلتزم هو قدّس سرّه به، بل ولا يلتزم به غيره أيضاً من الأُصوليّين أصلاً، لظهور كلماتهم في أنّ الموافقة القطعيّة واجبة عند تيسّرها والموافقة الاحتماليّة تجب عند تعذّرها. هذا هو الجواب النقضي.

وأمّا الحلّ فهو أن يقال: إنّ الحكم بالتقديم للأهمّ في باب التزاحم ليس من جهة ورود نصّ به وإنّما هو من جهة أنّ الأمر بالضدّين محال عقلاً، فإذا ورد أمر بهما من الشارع فلابدّ من أن يرفع يده عن أحدهما، فإذا أمكنه رفع يده عن المهمّ مع حفظ الأهمّ لا يعدوه، فإذا كان هناك مقطوع الأهميّة يبقى أمره؛ لاستحالة رفع اليد عنه مع إمكان بقائه. وأمّا محتمل الأهميّة فقد تقدّم لك كيفيّة تقديمه من تزاحم الإطلاقات وتساقطها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ العقل هو الحاكم بلزوم الامتثال وبلزوم إحراز الامتثال، والعقل لا يفرّق في لزوم هذين الأمرين بين الموارد المهمّة عند الشارع والموارد الغير المهمّة، فيحكم العقل بلزوم إحراز الامتثال بالنسبة إلى كلّ تكليف من تكاليفه، سواء كان في غاية الأهميّة كالصلاة أو في غاية الضعف كوجوب

ردّ السلام مثلاً، فحكم العقل لا يكون أهمّ بالنسبة إلى ما كان أهمّ عند الشارع، بل هو على حدّ سواء، وحينئذٍ فالأهميّة إنّما هي بحكم الشارع ولا تزاحم بين حكمي الشارع أصلاً، إذ يمكنه أن يمتثلهما فلا مزاحمة في الامتثال. نعم، لا يمكنه إحراز الامتثال أمّا أصل الامتثال فممكن، فلا مزاحمة بين حكمي الشارع حتّى يرجّح بالأهميّة، إذ متعلّق كلّ من الحكمين للشارع غير متعلّق الآخر، والتزاحم إنّما هو في حكم العقل بلزوم إحراز الامتثال، وليس في حكم العقل ما هو أقوى حتّى يقدّم.

والحكم الشرعي الناشئ من العلم بالحلف على وطي زوجته في ليلة خاصّة والحلف على ترك وطئها ليلة خاصّة فاشتبه عنده الليلتان يقتضي وجوب موافقة كلا العلمين وحرمة مخالفتهما، وحيث إنّ وجوب الموافقة من كلّ منهما يعارضها وجوب موافقة الأُخرى فلا تستطاع [و] تسقط، ولكن حرمة المخالفة القطعيّة لا يعارضها شيء؛ لأنّ ترك المخالفة القطعيّة ممكن بالوطي في إحدى الليلتين المشتبهتين والترك في الليلة الثانية، فتجب الموافقة الاحتماليّة وهو معنى حرمة المخالفة القطعيّة.

هذا تمام الكلام في العلم الإجمالي بالواقعة المتعدّدة الّتي دار الحكم فيها بين المحذورين من جهة الاشتباه بين زمان البعث وزمان الزجر.

ويلحق بها ما إذا علم باتّحاد حكم موضوعين ولكنّه لا يعلم أنّ الحكم المتّحد بينهما هو الوجوب أو التحريم، مثلاً يعلم بيمينين صدرا منه لا يعلم أنّهما وقعا على وطي زوجته ليلة الخميس والجمعة، بحيث الأوّل منهما على وطئها ليلة الخميس والثاني على وطئها ليلة الجمعة، أو أنّهما وقعا على ترك وطئها، الأوّل على الترك ليلة الخميس والثاني على الترك ليلة الجمعة، فهو عالم باتّحاد متعلّقي اليمينين إلّا أنّه لا يعلم بأنّ المتعلّق في كلّ منهما هو الوطي أو المتعلّق في كلّ منهما تركه بحيث لا يحتمل الاختلاف أصلاً، وهذا المورد هو الّذي وقع الخلاف فيه بين الأعلام في كون التخيير فيه بدويّاً أم استمراريّاً بعد تسالمهم فيه على التخيير.

فقد يقال بالتخيير الاستمراري نظراً إلى أنّ أمر الوطي ليلة الخميس دائر بين الوجوب والحرمة فيتخيّر لعدم إمكان الموافقة القطعيّة ولا الاحتماليّة، وكذا يدور أمر الوطي ليلة الجمعة بين المحذورين فيتخيّر أيضاً لعين ملاك التخيير في الأوّل.

نعم، لو اختار في الأُولى الوطي وفي الثانية ترك الوطي يحصل له العلم الإجمالي بعد ترك الوطي في الثانية بمخالفة التكليف الواقعي ولا أثر للعلم بالمخالفة بعد ذلك، فالتخيير يكون استمراريّاً، لعدم ربط كلّ ليلة بالأُخرى.

ولا يخفى عليك ضعف هذا الوجه، ووجه ضعفه أنّ هذا العلم الإجمالي يتولّد منه علمان إجماليّان كلّ منهما بنحو المنفصلة المانعة الخلوّ:

أحدهما: أنّ الوطي إمّا ليلة الخميس واجب، أو ليلة الجمعة حرام.

الثاني: أنّ ترك الوطي إمّا ليلة الخميس واجب، أو ليلة الجمعة حرام. فهذان العلمان الإجماليّان لا يمكن موافقتهما القطعيّة؛ لأنّه يستدعي الوطي ليلة الخميس وتركه ليلة الخميس والوطي ليلة الجمعة وتركه فيها، فالموافقة القطعيّة لهما مستحيلة، ولكنّ الموافقة الاحتمالية ممكنة، وذلك بأن يختار الوطي في كليهما أو تركه في كليهما أيضاً، إذ لو وطئ في كليهما أو ترك يحتمل الموافقة لكليهما فالموافقة الاحتماليّة ممكنة، وحينئذٍ فلا تجوز المخالفة القطعيّة فلابدّ من كون التخيير بدويّاً.

هذا تمام الكلام في الشكّ في التكليف.

الكلام في الشكّ في المكلّف به

والكلام فيه يقع في مقامين:

الأوّل: لو دار الأمر بين المتباينين. الثاني: لو دار بين الأقلّ والأكثر.

ويقع الكلام الآن في الأوّل، وبعد الفراغ منه ـ إن شاء الله وتحقيقه وقد كنّا بيّنا الشكّ في التكليف وجريان البراءة فيه ـ يقع الكلام في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر وأنّه من قبيل الشكّ في التكليف حتّى تجري فيه البراءة أو الشكّ في المكلّف به حتّى تجري فيه قاعدة الشغل.

فنقول: ذكر الآخوند ﷺ أن لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي من حيث انكشاف الواقع بهما، وأنّ التكليف المعلوم إن كان فعليّاً من جميع الجهات فلا محيص عن امتثاله شرعاً ووجوب موافقته القطعيّة وحرمة مخالفته القطعيّة، وإن لم يكن فعليّاً من جميع الجهات لا مانع حينئذٍ من جعل الأُصول الشرعيّة في أطرافه؛ لأنّه ما لم يصل إلى مرتبة البعث والزجر لا مانع من جعل الأُصول حينئذٍ، وبهذا وفّق في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أيضاً.

وبالجملة، فلا فرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي أنفسهما وإنّما الفرق في المتعلّق، فإنّ متعلّق العلم التفصيلي لابدّ أن يكون فعليّاً، ومتعلّق العلم الإجمالي يمكن أن لا يكون فعليّاً فتجعل الأُصول في أطرافه[1].

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٤٠٧.

ولا يخفى عليك ما في كلامه ﷺ وذلك أنّ العلم لا يعقل أن يكون له مدخليّة في فعليّة التكليف؛ وذلك لأنّ فعليّة التكليف إنّما تدور مدار موضوعها، والموضوع بالنسبة إلى الحكم من قبيل العلّة والمعلول، فلا يمكن وجود الموضوع مع عدم فعليّة الحكم. وإن زعم أنّ العلم أحد أجزاء الموضوع، فمع تصريحه باستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم [نقول] إنّ كلامنا إنّما هو في العلم الطريقي لا الموضوعي، مضافاً إلى إمكان أخذ العلم التفصيلي في موضوع الحكم أيضاً، فلا معنى لجعل متعلّق العلم التفصيلي فعليّاً من جميع الجهات.

ثمّ إنّ الكلام يقع في تنجيز العلم الإجمالي وعدمه، وقبل الخوض في ذلك لا بأس بتقديم مقدّمة هي:

أنّ احتمال التكليف لا ينفكّ عن احتمال العقاب، وهذا هو معنى تنجيز احتمال التكليف، ففي الشبهة البدويّة مطلقاً أو الموضوعيّة بخصوصها تجري أدلّة البراءة الشرعيّة والعقليّة، فيكون مؤمّناً للمكلّف عن ترك محتمل الوجوب أو فعل محتمل التحريم.

في جريان الأدلة الشرعية في أطراف العلم الإجمالي وعدمه

وإنّما الكلام أنّه إن كان احتمال التكليف في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي فهل تجري أدلّة البراءة الشرعيّة أو العقليّة في أطراف المعلوم بالإجمال كلّها فهو معنى عدم تنجيز العلم الإجمالي وجواز المخالفة القطعيّة، أو تجري في بعض الأطراف دون بعض وهو معنى حرمة المخالفة القطعيّة وإن لم تجب الموافقة القطعيّة، أو لا تجري الأُصول في الأطراف لا كلّاً ولا بعضاً وهو معنى تنجيز العلم الإجمالي ووجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة؟

ولا يخفى أنّه لا فرق بين أن يكون العلم الإجمالي في مقام ثبوت أصل الحكم كما إذا علم بوجوب الظهر أو الجمعة أو في مقام الامتثال كما إذا أتى بواجبين

ثمّ علم إجمالاً بخلل في أحد الواجبين لا فرق بينهما أصلاً. فما ذكره الميرزا النائيني ﷺ من كون محلّ الكلام هو الوجه الأوّل[1]، لم يعلم وجهه فلا يمكن المساعدة عليه.

بل كما يجري الكلام في مقام الجعل فيقع الكلام في جريان حديث الرفع وقاعدة قبح العقاب بلا بيان وعدم جريانهما، كذلك يقع الكلام فيما لو أتى بواجبين ثمّ علم إجمالاً بخلل في أحدهما فهل تجري قاعدة الفراغ في كليهما أو لا تجري في كليهما أو تجري في أحدهما دون الآخر؟ فيقع الكلام في جريان الأدلّة الشرعيّة وعدمها* فنقول:

---

(١) انظر أجود التقريرات ٣: ٤٠٩.

(*) ذكر المقرّر ﷺ في أوراق ملحوقة بياناً آخر عن جريان الأُصول والأمارات في أطراف العلم الإجمالي محدّداً هذا الموضع لإيراده، وهذا نصّه:

فيقع الكلام تارة في إمكان جعل الأدلة في أطراف العلم الإجمالي وأُخرى في وقوعه فنقول المتصور في المانع الثبوتي أمران:

أحدهما: الترخيص في المعصية فيما لو علم إجمالاً بحرام مردّد بين إناءين أو واجب مردّد بين فعلين، فإجراء أصالة الإباحة أو البراءة فيهما من قبل الشارع المقدس ترخيص في المعصية وهو قبيح بنفسه وإن لم يفعل المكلف مقتضاها، فإن الترخيص في المعصية قبيح من المولى. ولا يخفى أنّ هذا المحذور إنّما يكون حيث يكون المعلوم بالإجمال تكليفاً إما بالفعل أو الترك أمّا لو لم يكن تكليفاً فلا.

الثاني: المناقضة وهو إنّما يتم حيث تكون الأدلة الجارية في الأطراف من الأمارات التي تكون لوازمها حجة كالبينة، فإنّه لو علم نجاسة أحد الإناءين فقامت بينة على طهارة أحدهما بخصوصه فإنّ لازمها نجاسة الثاني من جهة العلم الإجمالي بالنجاسة، فلو قامت بينة أُخرى على طهارة الثاني بخصوصه دلّت على نجاسة الأول بالملازمة، فلازم جعل حجية البينة لأطراف العلم الإجمالي المناقضة، وهذا المحذور لا يخص التكليف الإلزامي، بل يجري حتى في غيرها. وأمّا لو كانت الأدلة هي الأُصول المحضة فلا مناقضة؛ لأنّها ليست كالأمارات المذكورة ناظرة إلى الواقع، وإنّما هي لبيان الوظيفة العملية، فلو علم بوجوب أحد ←

الكلام تارة يقع في جريان الأدلّة في جميع الأطراف وعدمه، وأُخرى في جريانه في بعضها وعدمه.

أمّا الكلام في الأوّل فيقع في مقامين، أحدهما: في إمكان جعلها بنحو تشمل أطراف العلم الإجمالي. وثانيهما: في وقوع التعبّد وعدمه إلّا الكلام في إمكان التعبّد.

فنقول: الأدلّة الشرعيّة تارة تكون أمارات وأُخرى تكون أُصولاً تنزيليّة، وأُخرى أُصولاً غير تنزيليّة.

← الفعلين وإباحة الثاني فقاعدة الاشتغال المحتم عليه إتيانهما معاً لا تنافي العلم بإباحة أحدهما؛ لأنّ قاعدة الشغل إنما تبيّن الوظيفة العملية وليست ناظرة إلى الواقع أصلاً، وإنّما الكلام في الأُصول التنزيلية نظير الاستصحاب فظاهر الشيخ الأنصاري ـ انظر الفرائد ٢ : ٢٠٠ ـ عدم الجريان لمنافاة صدر الدليل لذيله في : لا تنقض اليقين بالشك، وتبعه النائيني ـ أجود التقريرات ٣ : ٨٩ ـ ولكن بمانع ثبوتي وهو استحالة جعل الأُصول في ظرف يعلم بمخالفة بعضها للواقع؛ لأنّها إنما جعلت لإدراك الواقع فكيف يتعبد بها في ظرف نعلم بمخالفتها للواقع. وقد ذهب الآخوند ﷺ ـ كفاية الأُصول : ٢٧٢، الأمر السابع في القطع ـ إلى إمكان جعلها وهو الظاهر، وما ذكره النائيني مدفوع نقضاً وَحَلّاً.

أمّا النقض فبما لو صلّى المسبوق بالحدث ثمّ بعد الفراغ التفت واحتمل أنّه تطهّر بعد ذلك فيجري قاعدة الفراغ لتصحيح صلاته ويتوضّأ للصلاة الآتية مع علمه إجمالاً إمّا بكون صلاته السابقة فاسدة أو باستغنائه عن الطهارة للصلاة الثانية، فهنا يعلم إجمالاً إمّا بفساد الاستصحاب، وإما بفساد قاعدة الفراغ مع أنّ كلّاً منهما أصلاً تنزيلياً.

وأمّا الحل فهو أنّه لما كانت الأُصول التنزيلية مشاركة للأُصول الغير التنزيلية في عدم حجيتها في إثبات لوازم المجعول لم يكن تناقض حينئذ في جعل الأُصول في الأطراف، فإنّها في الحقيقة لبيان الوظيفة العملية.

نعم، التناقض يتحقق بالنسبة إلى خصوص الأمارات التي تكون لوازمها حجة، فافهم.

فإن كانت الأمارات هي الجارية في أطراف العلم الإجمالي، كأن علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين قطعاً وإن لم يعلم الخصوصيّة ثمّ قامت بيّنة على طهارة أحدهما بخصوصه وقامت بيّنة أُخرى على طهارة الثاني بخصوصه فالبيّنتان لا يمكن جريانهما؛ وذلك لأنّ البيّنة الأُولى الّتي دلّت على طهارة الإناء الأوّل بالمطابقة دلّت على نجاسة الثاني بالالتزام، والبيّنة الثانية الّتي دلّت على طهارة الإناء الثاني دلّت على نجاسة الأوّل بالالتزام، ولوازم الأمارات حجّة وإن لم يلتفت إليها أصلاً، ومن ثمّ أُخذ بلوازمها في الأقارير ونحوها. وحينئذٍ فلا يمكن الأخذ بكلتا الأمارتين لأدائهما إلى المناقضة؛ لأنّ الأخذ بالأُولى يقتضي عدم الأخذ بالثانية، والأخذ بالثانية يقتضي عدم الأخذ بالأُولى، فالأخذ بهما غير ممكن.

وأمّا إن كانت الأدلّة الشرعيّة الجارية في الأطراف: الأُصول فهي سواء كانت تنزيليّة أو غير تنزيليّة ليست لوازمها حجّة، فلا يكون المحذور المذكور في جريان الأمارات وارداً فيها، إلّا أنّ هناك محذوراً آخر في شمول أدلّة جعل الأُصول لمقام أطراف العلم الإجمالي، وذلك أنّ شمول أدلّة الأُصول لجريانها في الأطراف تقتضي الترخيص في المعصية، وكما أنّ الترخيص في فعل المحرّم التفصيلي بدون النسخ قبيح فكذا الترخيص في فعل المحرّم المعلوم بالعلم الإجمالي، إذ لا فرق بينهما إلّا فقدان التمييز في العلم الإجمالي؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ حرمة النجس مثلاً محمولة على النجس بنحو يكون هو تمام الموضوع فلا يكون العلم فيها جزءاً للموضوع كما هو مفروض الكلام؛ إذ الكلام في العلم الطريقي فالنجس حرام بمقتضى الدليل الدالّ على تحريم النجس، فلو شمل دليل جعل الأُصول لمورد أطراف العلم الإجمالي للزم جواز الترخيص في فعل المعصية، إذ هذا الطرف بخصوصه غير معلوم النجاسة فتجري أصالة الطهارة فيه، والطرف الثاني كذلك فتجري أيضاً فيه أصالة الطهارة، فمقتضى جريانهما جواز أن يفعل العبد المعصية، والترخيص في المعصية من المولى

قبيح، فيكون هذا الدليل العقلي مقيّداً لدليل جعل الأُصول بغير أطراف العلم الإجمالي لو فرض شمول دليل الرفع له بحسب ظهوره لوجود المانع الثبوتي العقلي عن الشمول.

وبعد هذا المانع الثبوتي الّذي ذكرناه لا حاجة إلى ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ[1] في رسائله من أنّ أدلّة الاستصحاب وهي: «لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن انقضه بيقين مثله» تقتضي عدم جريان الاستصحاب في الطرفين؛ لأنّ العلم الإجمالي يقين وليس شكّاً حتّى يستصحب؛ لأنّه إثباتي لا تصل النوبة إليه مع وجود المانع الثبوتي، بل يمكن الاستدلال على عدم جريان الأُصول ولو لم يكن هذا الدليل موجوداً في أخبار الاستصحاب.

وأمّا جريان الأدلّة في بعض الأطراف لا جميعها وهو معنى حرمة المخالفة القطعيّة فقط بدون وجوب الموافقة القطعيّة بأن يكون العلم الإجمالي علّة لحرمة المخالفة القطعيّة دون وجوب الموافقة القطعيّة، فما ذكرناه في تحريم المخالفة القطعيّة من المناقضة والترخيص في المعصية القطعيّة وإن كان لا يجري؛ لأنّه حكم ظاهري وترخيص في المخالفة الاحتماليّة والترخيص في المخالفة الاحتماليّة ممكن للشارع عقلاً، بل واقع فيما إذا كان أحد الإناءين المشتبهين مسبوقاً بالنجاسة في حالته السابقة وعلم بوقوع قطرة بول في أحدهما فهنا بالاستصحاب في النجس السابق بقيت أصالة الطهارة بلا معارض في الآخر، وهل معناه إلّا الترخيص في تناول الثاني وإن كان محتمل النجاسة وجداناً؟ بل ارتكاب محتمل المعصية وارد كثيراً كما في الشبهة البدويّة بواسطة المؤمّن، بل في العلم التفصيلي يجوز ارتكاب محتمل المخالفة نظير من صلّى ظهراً وعصراً وشكّ بعدهما في كونهما كانا بطهارة أم لا، فقاعدة الفراغ ترخّص في المخالفة الاحتماليّة، فلا مانع عقلاً من جريان الأُصول في بعض

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ٤١٠.

الأطراف(*)، إلّا أنّ الكلام في المقام الثاني وهو الإثبات وأنّ دليل جعل الأُصول والأمارات شامل أم لا؟ فنقول :

(*) ورد هذا التتميم في أوراق مفردة بقلم المقرّر ﷺ مشيراً إلى موضعه هنا :

ثمّ إنه قد ذكر الآخوند ﷺ ـ كفاية الأُصول : ٣٥٩ ـ مانعاً من إجراء الأُصول في بعض الأطراف وملخصه : أنّه لا فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في ناحية العلم، وإنما الفرق بينهما في أنّ المعلوم بالتفصيل فعلي من تمام الجهات فلا يكون رتبة الحكم الظاهري فيه محفوظة، بخلاف العلم الإجمالي فإنّ رتبة الحكم الظاهري فيه محفوظة من جهة تحقق الشكّ من جهة فقد التمييز، وحينئذ فإن كان المعلوم الإجمالي فعلياً من تمام الجهات استحال جعل الحكم الظاهري في أطرافه لأدائه إلى التناقض. وإن لم يكن فعلياً من تمام الجهات جاز جعل الحكم الظاهري في أطرافه.

ولا يخفى أنّ ما ذكره من كونه فعلياً من بعض الجهات دون بعضها الآخر لم نفهم له معنى إذ الكلام في العلم الطريقي لا الموضوعي حتى يقال ربما يكون التمييز جزءاً للموضوع فبانتفائه ينتفي، وإذا لم يكن الكلام إلّا في العلم الطريقي فالحكم إن تحقق موضوعه صار فعلياً وإن لم يتحقق موضوعه لا يصير فعلياً فكونه فعلياً من تمام الجهات أو من بعضها دون بعض مما لم نفهم له معنى صحيحاً، وما ذكره من أداء جعل الأُصول في تمام الأطراف إلى التناقض وفي بعضها دون بعض إلى احتمال التناقض وهو كالقطع به مستحيل فمبني على كون الحكم الظاهري بنفسه وذاته مضاد للحكم الواقعي، وحينئذ فما ذكره صحيح.

أمّا لو قلنا بعدم التنافي بينهما أصلاً بحسب ذاتهما وإنما التنافي بينهما إما بحسب مباديهما من حيث المصلحة والمفسدة أو بحسب مثالهما من العجز عن امتثالهما كما جمعنا بين الحكم الظاهري والواقعي به ومرّ مفصلاً بيانه فلا يكون حينئذ مناقضة أصلاً.

وقد ذكر بعض تلامذته ـ لم نعثر عليه ـ محذوراً آخر في إجراء الأُصول في بعض الأطراف ملخّصه : أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي بالجامع (بالنكرة خ ل) في أنّ الصورة الحاصلة منه في الذهن تقتضي وصول التكليف إلى المكلّف إذ هي مرآة لما في الخارج، وإنما ←

ـــــ الفرق بينهما أنّ الجامع النكرة التي توجه التكليف نحوها في التفصيلي معلوم انطباقه على كلّ فرد فرد من أفراده، وأمّا في العلم الإجمالي فانطباق ذلك الجامع على أحد الفردين معلوم أيضاً قطعاً، وإنّما تمييز ما ينطبق عليه مجهول عند المكلف، فالتكليف واصل فيه كما هو واصل في العلم التفصيلي فمعلوم النجاسة مثلاً واحد بين هذين الإناءين معلوم عند الله مجهول عندنا، وكما أنّ في العلم التفصيلي يستحيل جعل الأصل على الخلاف لكونه ترخيصاً في المعصية كذلك المقام، غاية الأمر أنّه ترخيص في المعصية المحتملة لا القطعية فلا يجوز جعل الأصل فيه.

وفيه أن كون المعلوم الإجمالي مجهولاً عندنا معلوم في الواقع غير مسلّم، إذ لو فرض إنه علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين وكان في الواقع كلا الإناءين نجساً فلا تعين في الواقع لمعلومه أصلاً، إذ لا يمكن تعيينه لعدم تعيّنه في نفسه حتّى يكون قابلاً للتعيين، فالعلم الإجمالي يؤول إلى أنّه لو كان هذا الإناء طاهراً كان الآخر نجساً ولو كان ذاك طاهراً كان هذا نجساً، أمّا لو كان هذا نجساً فلا يلزم أن يكون الثاني طاهراً لإمكان نجاسة كليهما.

ويوضح المطلب أنّه لو علم بنجاسة إناء في أطراف غير محصورة ثمّ إنّ بعض أطرافه كان عنده فاطلع على نجاسته فهل يستطيع القول بأنّ معلومي الإجمالي هو هذا؟ كلّا ثمّ كلّا، ثمّ إنّا لو سلمنا أنّ المعلوم بالإجمال معين واقعاً إلّا أنّه لا مانع من اتصاف شيء واحد بالعلم والشك بعنوانين، فيكون الشيء بعنوان كونه خمراً نجساً في الواقع وبعنوان كونه مجهولاً طاهراً في الظاهر كما هو مطرد في جميع الشبهات البدوية، ففي مقامنا كونه معلوماً في الواقع ومعيناً لا يمنع من اتصافه بكونه مشكوكاً في الظاهر فيجعل الأصل ظاهراً فأين المناقضة المدعاة؟ فافهم.

فالإنصاف أنّ العلم الإجمالي بالنسبة إلى المخالفة القطعية علة تامة للتحريم إلّا أنّه بالنسبة إلى الموافقة القطعية ليسَ علّة، نعم نفس احتمال التكليف منجز لعدم اقترانه بالمؤمّن، للزوم دفع الضرر المحتمل عقلاً، فيقع الكلام في أدلة الأُصول وإنها تشمل بعض الأطراف أم لا بحسب جعلنا فإذا ثبت دلالتها على ذلك إثباتاً يقترن بعض الأطراف بالمؤمّن حينئذ فيجوز ارتكاب بعض الأطراف حينئذ لوجود المؤمّن وهو شمول أدلة الأُصول له.

أمّا أدلّة البراءة العقليّة وهي قبح العقاب بلا بيان فلا ريب في عدم شمولها للمقام وأشباهه، إذ المفروض تماميّة البيان من قبل المولى وانطباقه على صغراه لكن اشتبه المصداق الخارجي مع إمكان تركهما معاً، فلو ارتكب أحدهما فصادف كونه النجس مثلاً كان مستحقّاً للعقاب قطعاً.

وأمّا أدلّة البراءة الشرعيّة مثل حديث الرفع فجريانه في خصوص أحد الأطراف بعينه مع عدم خصوصيّة له ترجيح من غير مرجّح، وجريانه في أحدهما لا بعينه ممتنع للاستغناء عنه، إذ لو كان الإناءان أحدهما نجس والآخر طاهر فجريان أصالة الطهارة في أحدهما لا بعينه لا يجدي شيئاً، للعلم به من أوّل الأمر قبل جريان الأصل، وفيما لو علم نجاسة أحد الإناءين واحتمل أيضاً نجاسة الثاني فجريان أصل الطهارة فيه أيضاً لا يجدي من الناحية المقصودة، إذ حينئذٍ يكون كما لو علم نجاسة أحدهما، وطهارة الآخر لا يجدي بالنسبة إلى ارتكابه لعدم تشخّصه فافهم. مضافاً إلى أنّ أدلّة الأُصول إنّما تجري في الفرد المشكوك وأحدهما لا بعينه ليس فرداً من الأفراد المشكوكة حتّى يجري فيه حديث الرفع أو غيره. والظاهر أنّ هذا هو مراد الشيخ الأنصاري بقوله ما مضمونه: وأحدهما ليس فرداً في قبالهما حتّى يجري فيه الأصل[1].

فتلخّص أنّ جريان الأصل في كليهما غير ممكن ثبوتاً عقلاً لقبح الترخيص في المعصية القطعيّة، وفي أحدهما بخصوصه غير ممكن إثباتاً لقبح الترجيح من غير مرجّح، وفي أحدهما المفهومي غير ممكن إثباتاً أيضاً؛ لأنّه ليس فرداً في قبالهما حتّى تجري فيه الأُصول.

بقي هنا شيء آخر يحتمل في المقام، وهو أن يجري الأصل في أحدهما تخييراً، وهو يتصوّر بثلاث صور:

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٢٠٤.

أحدها: أن يكون التخيير شرعيّاً كالتخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّحات، ولا يلزم من استعمال أدلّة الأُصول في التعيين والتخيير استعمال في معنيين، إذ دليل الأصل يتبع موضوعه وهذا مفقود بالوجدان لعدم التخيير الشرعي في أدلّة الأُصول.

الثاني: أن يكون التخيير عقليّاً كالتخيير بين المتزاحمين كالغريقين في آن واحد فالعقل يخيّر مع فرض عدم المرجّح، وهذا أيضاً مفقود في المقام؛ لأنّ حكم العقل بالتخيير هناك لعدم القدرة على إتيان كلا المتعلّقين وكلّ وجوب لابدّ معه من قدرة، ففقد القدرة كاشف عن فقد الوجوب عن أحدهما، بخلافه في المقام لإمكان تركهما معاً، فلا معنى للتخيير العقلي في جريان الأصل لإمكان أن لا يجريان معاً أصلاً.

الثالث: حكم العقلاء بالتخيير في جريان الأصل بالنسبة إلى كلّ منهما عند ترك الآخر، بتقريب أنّ جريانهما معاً في المقام مستحيل للمانع الثبوتي، فيدور الأمر بين سقوط كلّ منهما أو سقوط إطلاق كلّ منهما بأن نقيّده في صورة ترك الآخر، وبهذا يرتفع المحذور، والضرورات تقدّر بقدرها فلا يسقط إلّا إطلاقهما، نظير ما إذا ورد «أكرم العلماء» الموجب لانحلال التكليف إلى تكاليف متعدّدة بتعدّد العلماء الموجب للمثوبات المتعدّدة على إكرامهم والعقوبات المتعدّدة على ترك إكرامهم، والثواب على إكرام بعض والعقاب على ترك إكرام البعض الآخر عند التبعيض، وظاهر هذا الوجوب هو الوجوب التعييني.

فلو ورد خبر يدلّ على عدم وجوب إكرام زيد العالم وعمرو العالم معاً فيدور الأمر بين ارتفاع الوجوب عن هذين الفردين فيكون تخصيصاً وبين ارتفاع ظهورهما في الإطلاق بأن نقيّد وجوب كلّ منهما بترك الآخر، وهذا أولى لارتفاع المحذور به والضرورة تقدّر بقدرها.

ونظير ذلك ما لو دار أمر المكلّف بين الصلاة قائماً بلا ركوع أو جالساً بالركوع فقد حكم الفقهاء في مثلها بالتخيير، لكون أدلّة القيام والركوع لا يمكن جريانهما

في مورد الكلام لعدم القدرة على كليهما معاً، فلابدّ من تقييد وجوب كلّ منهما بصورة ترك الآخر، وحينئذٍ فيتخيّر فيما يفعل من الواجبين وما يتركه، ومقامنا من هذا القبيل إذ يدور الأمر بين عدم شمول أدلّه الأُصول للمقام كليّة للمانع الثبوتي، وبين إجراء أدلّة الأُصول في أحدهما عند ترك الآخر، إذ به يرتفع المحذور الثبوتي وهو الترخيص في المعصية المعلومة، وحيث إنّ الضرورة تقدّر بقدرها فلابدّ من تقييد إطلاق أدلّة الأُصول بما إذا لم يفعل الآخر بأن لم يشرب الإناء الثاني أصلاً فهنا يجري الأصل في الإناء الأوّل. وهذه شبهة عويصة.

وقد أجاب الميرزا ﷺ بأنّ إطلاق أدلّة الأُصول لكلا الفردين مستحيل، فإذا كان الإطلاق مستحيلاً فالتقييد أيضاً مستحيل؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة[1].

وقد عرفت غير مرّة بأنّ التقابل بينهما في مرحلة الثبوت الّذي هو محلّ الكلام تقابل الإيجاب والسلب الّذي يكون انتفاء أحد الضدّين مقتضياً لثبوت ضدّه، نعم هما في مرحلة الإثبات متقابلان تقابل العدم والملكة كما ذكره ﷺ. ثمّ لو سلّمنا كون التقابل في مرحلة الثبوت أيضاً كان من تقابل العدم والملكة إلّا أنّ استحالة أحد المتقابلين بهذا التقابل لا يوجب استحالة الآخر بل يوجب ضروريّة الآخر، ونظرنا لذلك بالجهل والعلم فإنّ استحالة الجهل في ذات الله تعالى توجب ضروريّة العلم، وكذلك الفقر والغنى فإنّ استحالة الغنى في العبد تستدعي ضروريّة الفقر، فهذان مع كون تقابلهما تقابل عدم وملكة إلّا أنّ استحالة أحدهما لا تستدعي إلّا ضرورية الآخر، واستحالة الفقر في ذاته تعالى تستدعي ضروريّة الآخر وهو الغنى فيه تعالى.

---

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٢١.

فالتحقيق في الجواب عن هذه العويصة أن يقال: إنّ المحذور من شمول أدلّة الأُصول لطرفي العلم الإجمالي أو أطرافه إن كان هوالترخيص في الجمع كان تقييد جريان الأصل في كلّ منهما بحال ترك الآخر رافعاً لذلك المحذور، نظير ما مثّلنا به من قوله: «أكرم العلماء» ثمّ علمنا أنّ إكرام زيد العالم وعمرو العالم معاً غير مراد، فالمحذور هو طلب الجمع، وهو بتقييد طلب إكرام أحدهما بترك إكرام الآخر مرتفع، فلابدّ حينئذٍ من التقييد إذ يرتفع به حينئذٍ طلب الجمع. ولكنّ المحذور في المقام ـ يعني في جريان أدلّة الأُصول في أطراف العلم الإجمالي ـ ليس هو الترخيص في الجمع ليرتفع بالتقييد، وإنّما المحذور هو الجمع في الترخيص، وهو لا يرتفع بالتقييد.

بيان ذلك: أنّ شمول أدلّة الأُصول للأطراف ولو بنحو التقييد لكلّ بترك الآخر، فعند تركهما معاً يتحقّق شمول أدلّة الأُصول لكلّ منهما والترخيص فيهما معاً، والترخيص قبيح قطعاً إذ هو ترخيص في المعصية القطعيّة.

وتوضيح ذلك: إنّما يتمّ برسم مقدّمتين:

الأُولى: أنّ العلم الإجمالي إذا تعلّق بحكم ترخيصي كطهارة أحد الإناءين، فلو كانا معاً مسبوقين بالنجاسة لا مانع من جريان الاستصحاب في كلا الطرفين فيحكم الشارع بوجوب تركهما معاً ونجاسة الملاقي لكلّ واحدٍ منهما تحفّظاً من حصول المفسدة من ارتكاب المحرّم المجهول، ولا مانع من جريان الاستصحاب فيهما إذ لا مخالفة فيه لحكم إذ الطاهر لا يجب شربه، نعم فيه إشكال أنّ أدلّة جعل الأُصول لا تشمل صورة العلم فلا يقابل الأصل العلم، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى. وهذا بخلاف ما إذا كان الحكم المعلوم بالعلم الإجمالي حكماً إلزاميّاً فالترخيص فيه غير ممكن، لأدائه إلى ترك الواجب أو فعل الحرام بإذن المولى مع بقاء الواجب على وجوبه والمحرّم على حرمته.

المقدّمة الثانية: أنّ الشيخ الأنصاري ذكر في بعض كلماته في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أنّ الحكم الواقعي مجعول للشيء مطلقاً والظاهري مجعول للشيء بقيد الشكّ[١].

وأورد عليه الآخوند ﷺ بلزوم التناقض في فرض الشكّ[٢] إذ الحكم الواقعي موضوع للشيء مطلقاً فهو شاملٌ لصورة الشكّ فيجتمع كلا الحكمين فيها.

وقد ذكرنا في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي أنّ الحكم ليس إلّا عبارة عن الاعتبار وأن ليس بين الاعتبارين لشيء واحد تناقض إلّا أن يكون التناقض في ناحية المبدأ وهي المصالح والمفاسد أو ناحية المنتهى وهي ناحية الامتثال وبلوغ كلا التكليفين مرتبة الفعليّة.

وقد ذكرنا أنّ الحكم الظاهري ليس تابعاً لمصلحة في المتعلّق بل لمصلحة في الجعل نفسه بخلاف الحكم الواقعي، فالحكم الظاهري والواقعي في ناحية المبدأ لا تضادّ بينهما وكذا في ناحية الامتثال؛ لأنّ الحكم الظاهري إنّما يصل إلى مرتبة الفعليّة في صورة الشكّ في الحكم الواقعي. فلا يعقل اجتماعهما في مقام الامتثال أصلاً، إذ كون الحكم الواقعي واصلاً لا يبقي مجالاً للحكم الظاهري إذ حينئذٍ يرتفع موضوعه.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين عرفت أنّ شمول أدلّة الأُصول لأحد أطراف العلم الإجمالي مشروط بترك الآخر عند التحليل يؤدّي إلى الترخيص في الخمر المحرّم مع بقاء حرمته؛ وذلك لأنّه يؤدّي إلى الترخيص في شرب الماء عند ترك الخمر، كما يؤدّي إلى الترخيص في شرب الخمر على تقدير ترك الماء مع بقاء حرمة الخمر، ومثل هذا الترخيص قبيح من المولى، لوصول كلا الحكمين في المقام، لأنّا نعلم

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ١١.

(٢) انظر دررالفوائد: ٦٩.

بحرمة الخمر الموجود بين هذين الإناءين ونعلم بحلّيته عند ترك الإناء الثاني مع بقاء حرمته، فكلا الحكمين واصلان فلا يقاسا بالحكم الظاهري والواقعي فإنّ أحدهما غير واصل بخلاف المقام.

ويمكن تقرير وجه آخر لعدم جريان أدلّة الأُصول في أحد الأطراف عند ترك البقيّة بأن يقال: إنّ الخمر الموجود بين هذين الإناءين محرّم مطلقاً فحرمته المطلقة هي المعلومة بالعلم الإجمالي، وجريان الأُصول لو قيل بشمول أدلّتها للمقام يقتضي إباحة كلّ منهما وهو مناف للمعلوم الإجمالي، وحلّية أحدهما عند ترك الآخر لا تقتضيه أدلّة الأُصول أصلاً.

فقد ظهر أنّ جريان الأُصول في بعض الأطراف كجريان الأُصول في جميع الأطراف ممتنع، فوجوب الموافقة القطعيّة كحرمة المخالفة القطعيّة ثابتة. فما نسب إلى المحقّق القمّي ﷺ من جريان الأُصول في بعض الأطراف فتكفي الموافقة الاحتماليّة[1] ممّا لا يساعد عليه الدليل.

---

(١) انظر قوانين الأُصول ٢: ٢٥.

تنبيهات العلم الإجمالي

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: أنّ الموافقة القطعيّة واجبة سواء حرمت المخالفة القطعيّة أم لم تحرم، كما إذا علم بحرمة الجلوس في أحد غرفتين في وقت خاصّ، فهنا المخالفة القطعيّة ليست بمحرّمة لعدم إمكانها، ولكنّ الموافقة القطعيّة واجبة فيها فيجب عليه تركهما. كما أنّه إذا لم يمكن الموافقة القطعيّة تحرم المخالفة القطعيّة، كما إذا علم بوجوب الجلوس في أحد غرفتين في وقت معيّن، فهنا لا يمكن الجمع بينهما قطعاً فلا تجب الموافقة القطعيّة، ولكن تحرم المخالفة القطعيّة فليس له أن يتركهما معاً ويجلس في مكان آخر في ذلك الوقت المعيّن.

فما ذكره الميرزا﵀ من أنّه إذا لم تجب الموافقة القطعيّة لم تحرم المخالفة القطعيّة ورتّب عليه عدم وجوب الاجتناب في أطراف الشبهة الغير المحصورة[1] لم يساعد عليه البرهان.

التنبيه الثاني: قد عرفت ممّا قدّمنا أنّ تعارض الأُصول وتساقطها هي الّتي توجب تنجيز العلم الإجمالي، فلو لم تجرِ الأُصول في بعض الأطراف لمانع من الموانع فحينئذٍ يبقى الطرف الآخر لا معارض له فيجري فيه. فمن ذلك ما إذا اضطرّ إلى أحد الأطراف أو خرج أحد الأطراف عن محلّ الابتلاء أو قام هناك دليل شرعي على تعيين النجس أو الحرام، كما إذا قامت البيّنة على نجاسة الإناء المعيّن فلا مانع من جريان أصالة الطهارة أو الإباحة في الثاني إذ لا معارض له، وكذا لو وقع قطرة دم في الإناءين المشتبهين أوّلاً أو إناء ثالث غيرهما فلا مانع من إجراء الأصل في الإناء

---

(١) انظر قوانين الأُصول ٢: ٣٧.

الثالث، لأنّ الإناءين محكومان بوجوب الاجتناب من الأوّل، فوقوع قطرة الدم لا تحدث فيهما أثراً أصلاً، فلا مانع حينئذٍ من جريان الأصل في الثالث لعدم جريانه فيهما حتّى يعارضانه.

وكذا لو كان أصل تنزيلي يعيّن أحد الأطراف كما إذا علم بخلل في صلاة الصبح المنقضي وقتها أو الظهر الباقي وقتها فقاعدة الفراغ لا تجري للمعارضة، إلّا أنّ أصالة عدم وجوب القضاء تجري، كما تجري قاعدة الاشتغال بالإضافة إلى صاحبة الوقت فيأتي بها، ولا تنافي بين الأصلين النافي والمثبت، لعدم التكاذب. وكذا لو كان أصلاً محضاً كقاعدة الطهارة مثلاً.

وبالجملة، المناط كون احتمال التكليف مقروناً بالمؤمّن، فلو قامت البيّنة على تعيين النجس الواقعي أو الأصل المحرز أو المحض أو غيرها من الأدلّة الشرعيّة لا مانع حينئذٍ من إجراء أصالة البراءة أو الطهارة في الطرف الثاني لعدم معارضته، فافهم.

ثمّ إنّ تعارض الأُصول وتساقطها الّذي هو معنى تنجيز العلم الإجمالي، لأنّ احتمال التكليف حينئذٍ لا مؤمّن له أصلاً كما يعتبر في تنجيز العلم الإجمالي حدوثاً يعتبر فيه بقاءً، إلّا أنّه إذا لم يكن حدوثاً يعبّر بعدم حصول العلم الإجمالي وإذا كان حدوثاً وانعدم بقاءً يعبّر بانحلال العلم الإجمالي كما ينحلّ التراب بالماء، وحينئذٍ فلو علم بأنّ أحد الإناءين المشتبهين كان بعينه عند تعلّق العلم الإجمالي نجساً بحيث إنّ العلم الإجمالي والتردّد لم يكن بمحلّه، فهنا لا مانع من جريان الأصل في الطرف الثاني إذ لا يعارضه الأصل في الطرف الآخر. ويكون نظير الشكّ الساري في المعلوم التفصيلي، كما إذا علم بوقوع قطرة من البول في إناء بخصوصه ثمّ شكّ في أنّ القطرة كانت من البول أم من غيره، ولا ريب حينئذٍ في جريان قاعدة الطهارة في الإناء، لأنّ هذا الشكّ سرى إلى المعلوم النجاسة وأخرجه عن كونه معلوم النجاسة إلى كونه مشكوكها فكذا مقامنا، لأنّ علمه بنجاسة الإناء الخزفي بخصوصه قبل حدوث العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما لوقوع قطرة البول في أحدهما الغير

المعيّن مانع عن توجّه التكليف بوقوع القطرة، إذ من المحتمل وقوع القطرة في الإناء الخزفي فلا يحدث تكليفاً آخر، فيكون الإناء الآخر محكوماً بالطهارة لأصالتها من غير أن يكون لها معارض من الطرف الآخر.

وهذا بخلاف ما إذا علم بوجوب الظهر أو الجمعة ثمّ أتى بالظهر فإنّ شكّه في وجوب الجمعة مع احتمال التكليف المنجّز لعدم المؤمّن يحتّم عليه الإتيان به، لأنّ الشكّ في مرحلة الامتثال بعد العلم بالتكليف.

ونظيره في عدم جريان الأصل ما إذا علم بوقوع قطرة من البول في أحد الإناءين ثمّ وقعت قطرة أُخرى في أحدهما معيّناً، فإنّه بعد تعارض الأُصول وتساقطها وتنجيز احتمال التكليف بالنسبة إلى الطرفين لا يكون النجاسة القطعيّة الأخيرة رافعة للعلم الإجمالي الأوّلي، بل هو على حاله، فلا يجري الأصل في الطرف الثاني، إذ بعد سقوطه فيه لا يعود أصلاً. بخلاف الصورة السابقة، فإنّ المفروض تخيّل السقوط فيه، ولكنّه هنا سقوط واقعي إذ لم يرتفع العلم الإجمالي الأوّلي.

إذا عرفت هذا فلو قامت البيّنة أو الأصل التنزيلي أو الأصل المحض على أنّ هذا الإناء بخصوصه كان نجساً قبل وقوع القطرة البوليّة في أحد الإناءين لم يكن مانع عن جريان الأصل حينئذٍ في الطرف الثاني، مثال قيام الأصل التنزيلي ما لو علم إجمالاً يوم الجمعة بوقوع قطرة من البول في أحد الإناءين الأحمر أو الأصفر ثمّ علمت يوم السبت أنّ الإناء الأحمر مثلاً أصابته نجاسة يوم الخميس وشككت في طروّ الطهارة عليه، فاستصحاب النجاسة فيه إلى الجمعة توجب حكم الشارع فيه بوجوب الاجتناب يوم الجمعة، فلا يكون العلم الإجمالي علماً بتوجّه تكليف على كلّ تقدير، لأنّه على تقدير وقوع النجاسة يعني قطرة البول في المستصحب نجاسته لا يكون له أثر فأصالة الطهارة في الأحمر لا تجري، فلا يكون جريانها في الأصفر معارضاً أصلاً فتجري في الأصفر.

ومثل هذا الكلام بعينه يجري فيما إذا كان الأصل أصلاً عقليّاً كقاعدة الاشتغال العقلي فإنّها أيضاً توجب انحلال العلم الإجمالي، مثاله ما لو علم يوم الجمعة

بوقوع قطرة من البول في الإناء الأصفر أو الأحمر ثمّ علم يوم السبت أنّ الإناء الأحمر والإناء الأبيض الّذي هو الثالث قد وقعت فيهما يوم الخميس قطرة بول، فأصالة الاشتغال العقلي الّذي منشأه العلم الإجمالي الأوّلي المنكشف الآن أوجبت لزوم الاجتناب عن الأحمر والأبيض، فينقلب العلم الإجمالي الأخير إلى متيقّن لزوم الاجتناب وهو الأحمر، إذ من المحتمل وقوع قطرة بول يوم الجمعة فيه فلا يكون حينئذٍ علمٌ بحدوث تكليفٍ من العلم، فأصالة الطهارة في الإناء الأصفر لا معارض لها أصلاً فتجري. ولهذه الصورة وهي صورة تأخّر انكشاف المنكشف المتقدّم زمانه وإن تأخّر زمان انكشافه ثمرة مهمّة يأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

فقد ظهر أنّ الميزان في تنجيز العلم الإجمالي وعدمه تعارض الأُصول في أطرافه وتساقطها وعدم تساقطها. ولا تقاس الأمثلة المذكورة بما إذا علم بوجوب الظهر أو الجمعة فصلّى الظهر. فلا يقال: إنّ العلم الإجمالي انحلّ، لأنّ العلم الإجمالي بعد إتيان الظهر لم يتغيّر ولم ينقلب في ظرف حصوله إلى الشكّ البدوي بخلاف الصور المتقدّمة، ولذا يجب إتيان الجمعة ثانياً حينئذٍ، لأنّه من آثار العلم الإجمالي الّذي لم ينقلب أصلاً. فافهم الفرق بين المقامين، وإنّ المقام الأوّل ينكشف عدم تنجيز العلم الإجمالي من أوّل الأمر وإنّما انكشافه الآن، بخلاف المقام الثاني فإنّه لا ينكشف منه عدم التنجيز من أوّل الأمر*.

(*) كتب المقرّر ﷺ في أوراق مفردة تكملة لمبحث إجراء الأُصول في أطراف العلم الإجمالي مشيراً إلى موضعه هنا، وهذا نصّه:

لا يخفى أنّ الأُصول الجارية في أطراف العلم الإجمالي تكون على أنحاء:

أحدها: أن لا يكون الطرفان محلاً إلّا لجريان أصل واحد من سنخ واحد كما لو علم بنجاسة أحد الثوبين فإنّه ليس في المقام إلّا أصالة الطهارة فتتعارض في الطرفين وبعد تساقطهما ينجز الاحتمال لعدم المؤمّن في كلّ من الطرفين. ←

← الثاني : أن يكون الطرفان محلاً لأُصول متعددة طولية كما لو علم بوقوع نجاسة في أحد الإناءين فإنّ استصحاب الطهارة يجري أولاً ثمّ أصالة الطهارة تجري ثانياً ثمّ أصالة الحل تجري ثالثاً وبعد التعارض والتساقط في كلّ من الطرفين ينجز الاحتمال حينئذ لفقد المؤمّن وهذان النحوان واضحان.

الثالث : أن يكون الأصلان الجاريان في الطرفين من سنخين كما إذا علم إجمالاً بأنّ أحد الإناءين بول أو الثاني متنجس فأصالة الطهارة في الأول يعارضها استصحاب الطهارة في المتنجس فلا يمكن جريانهما معاً للزوم الترخيص في المعصية القطعية، ولا جريان أحدهما لكونه ترجيحاً من غير مرجح فيتساقطان ويرجع في المتنجس إلى أصالة الطهارة لعدم المعارض حينئذ، هذا كلّه إذا كانت الأُصول بأسرها مثلاً مشتركة في المؤدى، وأما إذا كان مؤدى بعضها مغايراً لمؤدى الآخر فمؤدى أحدها مثلاً يقتضي الصحة ومؤدّى الثاني يقتضي البطلان كما لو علم بأنّه إما زاد ركوعاً في صلاة المغرب أو نقص ركوعاً في العشاء فقاعدة الفراغ فيهما متعارضة متساقطة فتصل النوبة إلى الاستصحاب إلّا أنّه يقتضي صحة المغرب بأصالة عدم الزيادة وبطلان العشاء بأصالة عدم إتيان الركوع، ومثال الأصلين المختلفين مثل ما لو علم أنّه إما لم يصل صلاة الصبح أو صلّى صلاة المغرب فاسدة فقاعدة الحيلولة بالنسبة إلى صلاة الصبح تعارضها قاعدة الفراغ بالنسبة إلى صلاة المغرب فيتساقطان إلّا أنّه يشكّ في وجوب قضاء صلاة الصبح للشك في صدق عنوان الفوت الذي هو موضوع القضاء إلّا أنّ صلاة المغرب أصالة الاشتغال بها في الوقت تجري من غير معارض، ففي مثل هذه الموارد لا مانع من جريان الأصلين لعدم لزوم الترخيص في المعصية.

الرابع : أن يختص بعض الأطراف بأصل لا معارض له بعد سقوط المعارض منه بالمعارضة كما لو علم إجمالاً نجاسة الثوب أو الإناء المملوء ماءً فأصالة الطهارة فيهما ساقطة من جهة المعارضة إلّا أنّ أصالة الحل في الماء لا مانع من جريانها لعدم المعارضة فيجوز شربه حينئذ ولا يعارضه في جهة الثوب أصالة الحل للبسه لجوازه في غير الصلاة بلا كلام ←

التنبيه الثالث: أنّ أطراف العلم الإجمالي لو كانت متباينة في الأثر ـ كما لو علم إجمالاً بأنّه إمّا حلف على قراءة سورة التوحيد يوم الخميس أو على قراءة سورة القدر يوم الجمعة ـ لزم ترتيب كلا الأثرين لتساقط الأُصول فيكون احتمال التكليف منجّزاً لعدم المؤمّن.

أمّا لو كانت ذات أثر واحد مترتّب على كلا الطرفين ولأحد الطرفين أثر آخر يترتّب عليه بخصوصه فهل يكون تساقط الأُصول موجباً لترتّب جميع الآثار لجميع الأطراف أم لا؟ مثلاً لو علم بوقوع قطرة من بول إمّا في إناء الماء المطلق وإمّا في إناء الماء المضاف، فعلى تقدير وقوعها في المضاف لا تحدث أثراً غير حرمة شربه، وعلى تقدير وقوعها في الماء المطلق فلها أثران: أحدهما حرمة شربه فحرمة الشرب مشترك بين الطرفين، والآخر حرمة الوضوء به. فله حينئذٍ لو وقع في المطلق أثران، ولو وقع في المضاف أثرٌ واحد.

ذهب الميرزا النائيني ﷺ إلى جريان الأثر المشترك حسب وعدم جريان الأثر الآخر فيجوز الوضوء به[1].

ولم يعلم وجه لما ذهب إليه ﷺ بعد فرض تساقط الأُصول في كلا الطرفين، فإنّ أصالة الطهارة إذا سقطت في كلّ منهما لا يجوز الوضوء به أيضاً، إذ لا يجري الأصل في إحراز طهارته حتّى يجوز الوضوء به ولا يكون الاحتمال منجّزاً، بل الاحتمال منجّز لعدم المؤمّن من احتمال النجاسة.

نعم، لو كان العلم الإجمالي متعلّقاً بسبب الحكم وكان الحكم معلوماً بالتفصيل مثل ما لو علم بكون ذمّته مشغولة إمّا لزيد بدرهم لأنّه اقترضه منه، وإمّا لزيد

← فما ذكره الميرزا النائيني ﷺ ـ انظر فوائد الأُصول ٤: ٢٥ ـ من تعارض جميع الأُصول وتساقطها دفعة واحدة وإن اختلفت كما في المقام مما لا يمكن المساعدة عليه.

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٢٩.

بدرهمين لأنّه كسر إناءه الّذي تكون قيمته درهمين، فأصل شغل الذمّة معلوم تفصيلاً والعلم الإجمالي تعلّق بسببه، فهنا يكون نظير دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فيكون الأقلّ معلوماً والأكثر مشكوكاً بدواً فأصالة البراءة تكون مؤمّناً، وكذا لو كان الموضوع مختلفاً كما لو علم إجمالاً بكونه مقروضاً لزيد بدرهم أو لعمرو بدرهمين، وهذا لا يجري حيث يكون الحكم المعلوم النجاسة والمعلوم إجمالاً أسبابها أنّها بول حتّى تغسل مرّتين أو دم حتّى يغسل مرّة، فإنّ استصحاب النجاسة يعيّن الأكثر (فيما يعتبر فيه الطهارة، لأنّ أصالة البراءة من الغسلة الثانية لا تحرز طهارته، فاستصحاب النجاسة جارٍ ما لم يحكم عليه استصحاب آخر كاستصحاب العدم الأزلي إن قيل به. هذا كلّه في الواجبات الاستقلاليّة.

وأمّا الارتباطيّة، كما إذا علم بأنّه نذر صوماً إمّا في رجب فهو يوم واحد وإمّا في شعبان فهو مردّد بين اليوم الواحد واليومين، وفيه ينفي اليوم الثاني من شعبان بالبراءة لدورانه بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فالأقلّ وجوبه معلوم وإن تردّد بين الضمنيّة والاستقلاليّة، ويجب عليه أن يصوم يوماً من رجب ويوماً من شعبان لدورانه بين المتباينين بالإضافة إليهما.

نعم، لو علم بأنّه ترك ظهر يوم الخميس لكن تردّد في كونه تماماً أو قصراً لابدّ له من الاحتياط بقضائها قصراً مرّة وتماماً أُخرى ليحرز الفراغ بعد إحراز التكليف، وليس من التكليف المردّد بين الأقلّ والأكثر بل هما متباينان ليس إلّا)[1]، فافهم.

التنبيه الرابع: فيما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء وهو إنّما يكون حيث تكون الأطراف تدريجيّة فهل يكون العلم الإجمالي منجّزاً لتعارض الأُصول وتساقطها أم لا؟ وقبل الخوض في ذلك ينبغي أن يعلم أنّ محلّ كلامنا إنّما هو حيث لا يكون مورد العلم الإجمالي ذا أصل موجب للشغل، وإلّا فلو كان هناك

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

أصل يوجب الاشتغال فلا نحتاج إلى تنجيز العلم الإجمالي أصلاً، مثلاً لو علم إجمالاً أنّه يبتلي بمعاملة ربويّة في معاملاته اليوميّة ولا يعرفها بعينها تكون الشبهة شبهة حكميّة، لأنّه لا يعلم أحكام الربا ففي كلّ معاملة من معاملاته اليوميّة يحتمل أن تكون هي الربويّة، فأصالة الفساد وأصالة عدم ترتّب الأثر وغيرها من الأُصول تكفي في عدم ترتيب الآثار، وكذا لا مؤمّن في الشبهة الحكميّة قبل الفحص والأخذ بطريق التقليد أو الاجتهاد فاحتمال الحرمة منجّز، فيثبت الحرمة التكليفيّة أيضاً، قيل بتنجيز العلم الإجمالي أم لا.

ثمّ إنّ أطراف العلم الإجمالي التدريجيّة تارة يكون تأخير الطرف الثاني من أطراف العلم الإجمالي باختياره، وأُخرى لا يكون باختياره، بل هو قهري عليه.

فالأوّل مثل ما لو علم غصبيّة أحد الثوبين إجمالاً فإنّه يتمكّن من لبسهما معاً ولكنّه لبس أحدهما في هذا اليوم وترك الآخر لغد، ففي مثل هذا العلم الإجمالي لا شكّ في تنجيزه لتعارض أصالتي الإباحة في كلّ من الثوبين بمثلها في الثوب الآخر فتتساقط، فينجّز العلم الإجمالي الحرمة في كلا الطرفين.

والثاني وهو ما كان التأخير ليس باختياره بل لعدم إمكان جمعهما في الوجود، مثل ما لو علم بغصبيّة إحدى الدارين فإنّه لا يمكنه السكنى في كليهما. وهذا القسم على قسمين:

فإنّه تارة يكون تأخير الطرف الآخر لخصوصيّة في الزمان المتأخّر أو في الزماني المتأخّر.

وأُخرى لا يكون كذلك بل يكون التأخير اقتراحيّاً فلو كان اقتراحيّاً كأن علم بغصبيّة إحدى الدارين فسكن إحداهما اليوم وأخّر سكن الأُخرى لغد، وفي مثل هذا أيضاً لابدّ من تنجيز العلم الإجمالي لتساقط أصالتي الحلّ بالتعارض، فينجّز العلم الإجمالي ويؤثّر أثره.

(وهذان القسمان من الدفعيّين، إذ التكليف فيهما دفعي وتأخير أحدهما عن الآخر إنّما هو باختيار المكلّف، فترخيص الشارع فيهما محال، لأنّه ترخيص في المعصية)[١].

وإن كان التأخير لخصوصيّة فهو على قسمين أيضاً: إذ تارة يكون التأخير لوجود المانع الآن، وأُخرى لعدم المقتضي الآن، فالأوّل نظير المريض المحتاج لشرب الدواء المردّد بين كون دوائه شيئاً يشرب الآن ليلاً أو يشرب عند طلوع الشمس، فإنّ المقتضي وهو المرض موجود لكنّ المانع كشغل المعدة هو الّذي أوجب التأخير.

ومثاله الواقعي الواقع في الشريعة هو أنّه يعلم بنذر متعلّق إمّا بصوم غدٍ أو بصوم يوم الجمعة الآتي، فإنّ الوجوب بالنذر قد تحقّق بناءً على إمكان الواجب التعليقي ـ كما هو الحقّ ـ فالملاك وهو تحقّق المصلحة بالإتيان متحقّق إمّا للصوم غداً أو للصوم يوم الجمعة، لكنّ الملاك متحقّق قطعاً. ومثل هذا أيضاً لا إشكال في تساقط الأُصول في أطرافه، لأنّ المصلحة الملزمة لا يسوّغ للمولى الترخيص في تركها، فلا تجري الأُصول لتعارضها فينجّز ويؤثّر أثره.

وإن كان التأخير لعدم المقتضي كالحائض التي تعلم بأنّها تحيض في الشهر ثلاثة أيّام ولاستمرار الدم بها لا تميّز أيامها، فإنّ خطاب الحائض بترك الصلاة إنّما يحدث ملاكه عند حدوث حيضها، وقد جزم الشيخ الأنصاري ﷺ[٢] بإجراء الأُصول لها في كلّ يوم يوم من أيام الشهر وترتّب أحكامها حتّى تنتهي إلى ما لا يمكن جريان استصحاب الطهارة فيه وهو الثلاثة الأيام الأخيرة من الشهر، فعندما تدخل أوّل ساعة من ساعات الأيام الثلاثة تعلم قطعاً أنّها إمّا الآن حائض أو كانت حائضاً،

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) فرائد الأُصول ٢: ٢٤٩.

فلا يجري حينئذٍ الاستصحاب لانقطاعه إمّا بأنّها حائض أو أنّ الحيض فصل بين اليقين السابق والشكّ اللاحق، فحينئذٍ تجري أصالة البراءة من التكليف لكون الشكّ شكّاً في تكليفها بترك دخول المسجد والصلاة، بخلاف صورة النذر لوجود الملاك بناءً على إمكان التعليق عنده ﷺ فلا ينافيه إلّا أنّها بعد إجراء البراءة فيما لا يمكن فيه إجراء الاستصحاب تقطع بمخالفة بعض الأُصول للواقع، ولا دليل على تقبيحه عقلاً.

ومن هنا ذهب ﷺ إلى عدم تنجيز مثل هذا العلم الإجمالي وإجراء الأُصول في أطرافه[١] وتبعه على ذلك صاحب الكفاية ﷺ بل إنّه ذهب إلى عدم التنجيز فيما كان عدم التكليف فيه لوجود المانع مع إحراز المقتضي كالمثال النذري بناءً على استحالة التعليق فيه فجعل العبرة بفعليّة التكليف لا الملاك[٢].

وخالفهما الميرزا النائيني[٣] بتقريب أنّ العقل بقبح تفويت غرض المولى في ظرفه المتأخّر إذا اطّلع عليه العبد، فلو اطّلع العبد تفصيلاً على أنّ المولى يعطش بعد ساعة ولم يخاطبه بالماء لمانع فترك إحضار الماء أو تفويت الماء الموجود عنده يحقّق مذمّة العقلاء على عمله، فلو علم إجمالاً بغرض للمولى مردّد بين طرفين أحدهما فعلي والآخر بعد أُسبوع مثلاً، فالعقل يقبّح للمكلّف تفويت ذلك الغرض، وحينئذٍ فليس للمولى أيضاً الترخيص في تفويته، وحينئذٍ فالأُصول تتعارض وتتساقط ويكون العلم الإجمالي منجّزاً.

وما ذكره ﷺ قد قوّاه سيّدنا وأُستاذنا الخوئي ـ دامت إفاداته ـ بتقريب أنّ الترخيص في وطء الحائض مثلاً أو في دخولها المسجد فعلاً وفيما يأتي من الزمان ترخيص في المعصية فلا يجوز.

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٢٥٠.

(٢) كفاية الأُصول: ٤٠٨.

(٣) أجود التقريرات ٣: ٤٦٨.

التنبيه الخامس: في الشبهة الغير المحصورة، ويقع الكلام تارة في معرفة الشبهة الغير المحصورة وتمييزها خارجاً، وأُخرى في أحكامها.

أمّا الكلام في مفهومها فنقول: ذكر بعضهم أنّ الشبهة الغير المحصورة ما لا يمكن عدّ أطرافها.

ولا يخفى عليك أنّ عدم إمكان عدّ الأطراف يختلف فالألف لا يمكن عدّه في ربع ساعة مثلاً لكن يمكن عدّه في ساعة، والمليون لا يمكن عدّه في يوم ولكن يمكن عدّه في أُسبوع مثلاً وهكذا، فلم يعلم المراد من عدم إمكان العدّ.

كما أنّه ذكر بعضهم أنّ الشبهة الغير المحصورة ما لا يمكن عدّ أطرافها في زمن قليل[1].

ولا يخفى أيضاً مشاركته لسابقه في الإجمال، إذ لم يعيّن فيه الزمن القليل ولم يعلم المراد منه، مضافاً إلى عدّهم الشاة في قطيع الغنم محصوراً والقرص في ضمن وعاء يحتوي على ألف قرص محصوراً أيضاً مع عدم إمكان عدّهما في الزمن القليل.

كما ذكر بعضهم أنّ الشبهة الغير المحصورة أن لا تكون محصورة عرفاً.

ولا يخفى أنّ عدم الحصر العرفي لم يعلم ما هو، مضافاً إلى أنّها من الاصطلاحات الخاصّة ولا يمكن في مثلها تحكيم العرف، خصوصاً وليست في لسان دليل أو آية حتّى يرجع في تشخيصها إليه، مضافاً إلى أنّها لو كانت في لسان رواية أيضاً لا يرجع إلى العرف، لكون الحكم وهو التنجّز وعدمه عقليّاً دائراً مدار المناط لا شرعيّاً حتّى يرجع إلى العرف في فهم خطاب الشارع.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ أنّ الشبهة الغير المحصورة هي أن تبلغ الأطراف حدّاً يكون احتمال التكليف في كلّ طرف بخصوصه احتمالاً موهوماً[2].

---

(١) انظر نهاية الأفكار ٣: ٣٢٨ ـ ٣٣٠، والفرائد ٢ : ٢٦٨ ـ ٢٧٣.

(٢) فرائد الأُصول ٢ : ٢٧١.

ولا يخفى أنّ الموهوميّة أيضاً تختلف، فإن الموهوميّة قد تتحقّق بالنسبة إلى واحد من العشرة إذ احتماله موهوم، لأنّ الظنّ في كون النجس أحد التسعة الباقية، وقد يتحقّق بالنسبة إلى الواحد من المئة أو الألف، مضافاً إلى أنّ الموهوميّة أيّ دليل دلّ على دوران الحكم مدارها مع أنّ الظنّ من الطرف الآخر بوجود النجس فيه ليس بحجّة؟

(وذكر بعضهم[1] أنّ المعيار في كون الشبهة غير محصورة هي أن تبلغ الأطراف حدّاً أنّه لو أفرد فرداً من الأطراف عن بقيّة الأطراف لكان يطمئنّ بعدم كونه هو الفرد المحرّم.

وهذا وإن كان ممكناً بحسب الصغرى إلّا أنّه غير ممكن بحسب الكبرى، لأنّ الاطمئنان حجّة عقلائيّة وكلّ طرف لو أُفرد فهو مطمئنّ بعدم كون المعلوم هو، فكلّ طرف يكون كذلك، فهو كما لو قامت البيّنة في كلّ طرف من الأطراف أو أصل في أنّ إجراءه في الجميع يقتضي الترخيص في المعصية، وفي البعض ترجيح من غير مرجّح، والترخيص في المعصية في الحجّة العقليّة قبيح أيضاً، فافهم)[2].

وذكر الميرزا ﷺ أنّ الشبهة الغير المحصورة أن تبلغ أطرافها حدّاً يمتنع فيها المخالفة القطعيّة عادة[3] ثمّ شرع في أحكامها، وذكر من أحكامها أنّه إذا لم تحرم المخالفة القطعيّة لم تجب الموافقة القطعيّة.

ولا يخفى عليك ـ(مع اقتضاء كلامه الاختصاص بصورة الشبهة التحريميّة، إذ هي الّتي يمتنع فيها المخالفة القطعيّة دون الوجوبيّة، إذ يمكن ترك جميع أطراف الواجب فهو أخصّ من المدّعى)[4]ـ ما في تحديده الشبهة الغير المحصورة من الإشكال:

---

(١) نهاية الأفكار ٣: ٣٣٠.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٣) فرائد الأُصول ٤: ١١٧ ـ ١١٨.

(٤) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

أمّا أوّلاً: فلاختلافها باختلاف الأشخاص، فإنّ بعض الأشخاص يستطيع المخالفة القطعيّة في بعض الأمثلة دون بعض الأشخاص.

وأمّا ثانياً: فباختلافها بلحاظ المعلوم الإجمالي، فإنّه قد لا تكون المخالفة القطعيّة ممكنة بلحاظ بعض المعلومات الإجماليّة، وقد تكون ممكنة بلحاظ بعض المعلومات الأُخر مع اتّحاد العدد في كليهما، فليس المناط الكثرة في الأطراف فقط.

وأمّا ثالثاً: فإن أُريد من عدم إمكان المخالفة عدمها دفعيّاً فأغلب صور الشبهة المحصورة تدخل في غير المحصورة، وإن أُريد عدم إمكان المخالفة ولو تدريجاً فتخرج أغلب صور غير المحصورة حينئذٍ، فإنّ من علم بوجود قصّاب في ضمن خمسمئة قصّاب يبيع الميتة يمكنه أن يخالف تدريجيّاً بأن يشتري من كلّ قصّاب يوماً من الأيام حتّى يأتي على الخمسمئة.

وبالجملة، فما ذكره الميرزا النائيني ﷺ مجمل لم يعلم منه معنىً محصّل لا يرد عليه إشكال.

فتحصّل أنّا لم نعلم معنىً محصّلاً لغير المحصور، ولا يهمّنا ذلك لعدم ورود هذا اللفظ في لسان دليل حتّى نبحث عن معناه ليكون الدليل خاصّاً أو عامّاً بحسب سعة موضوعه وضيقه. وحينئذٍ فلا يمكن التكلّم في حكم الشبهة الغير المحصورة لعدم إحرازها حتّى يتكلّم في حكمها، ولكنّا نقول ـ بعون الله تعالى ـ: إنّ الشبهة مطلقاً محصورةً كانت أو غيرها:

إمّا لا يمكن موافقتها قطعاً ولا مخالفتها قطعاً، وقد تقدّم الكلام فيها في دوران الأمر بين المحذورين.

وإمّا يمكن الموافقة القطعيّة والمخالفة القطعيّة معاً، وقد تقدّم الكلام في أنّ مقتضى تنجيز العلم الإجمالي وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة.

وإمّا أن تمكن المخالفة القطعيّة ولا تمكن الموافقة القطعيّة، كأن يعلم أنّه نذر في وقت خاصّ الجلوس في الحرم العلوي أو المسجد الهندي، فهنا المخالفة القطعيّة ممكنة

بأن لا يجلس في ذلك الوقت الخاصّ في كلّ منهما، ولكنّ الموافقة الاحتماليّة ممكنة لكون الجلوس في أحدهما ممكناً، ولا يمكن الموافقة قطعاً لاستحالة أن يجلس الإنسان الواحد في مكانين متباينين دفعةً، وقد تقدّم فيه حرمة المخالفة القطعيّة وإن لم تجب الموافقة القطعيّة أيضاً.

وإمّا أن تكون الموافقة القطعيّة ممكنة لكنّ المخالفة القطعيّة ليست بممكنة، كما إذا علم أنّه نذر إمّا ترك الجلوس في مكان خاصّ كزاوية المسجد الشرقيّة أو ترك الجلوس في زاوية المسجد الغربيّة، فهنا المخالفة القطعيّة غير ممكنة لاستحالة كون شخص واحدٍ يجلس في مكانين متباينين في وقت خاصٍّ، ولكنّه يمكن الموافقة القطعيّة بأن يترك الجلوس في كلّ منهما، ولا ريب في تنجيز العلم الإجمالي ووجوب الموافقة القطعيّة وإن لم تحرم المخالفة القطعيّة لعدم إمكانها حتّى يزجر عنها.

ومن هنا ظهر أنّ وجوب الموافقة قطعاً لا يدور مدار حرمة المخالفة القطعيّة فإنّ المقام من مقامات الانفكاك. نعم، لو كانت حرمة المخالفة القطعيّة منفيّة لعدم المقتضي لها فالدوران حينئذٍ مسلّم.

وبالجملة، فقد ظهر أنّ المناط في حرمة المخالفة القطعيّة هو العلم الإجمالي بالحرام، فجريان الأُصول في تمام الأطراف مؤدّ إلى الترخيص في المعصية وهو محال لقبحه، وأنّ المناط في وجوب الموافقة القطعيّة هو احتمال العقاب الملازم لاحتمال الضرر بترك كلّ طرف من تلك الأطراف وأنّه لا ملازمة بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة لعدم وحدة الملاك وعدم تلازم الملاكين أيضاً، وظهر أنّ احتمال العقاب متى تحقّق فهو منجّز للتكاليف فلابدّ فيه من المؤمّن، ومع عدم المؤمّن لا محيص عن وجوب الموافقة، وكون الشبهة غير محصورة لم يتحقّق كونه مؤمّناً فيبقى الاحتمال منجّزاً.

نعم، إذا كثرت الأطراف فالغالب خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء فيكون الخروج عن محلّ الابتلاء رافعاً للعلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، فلا يكون الاحتمال حينئذٍ منجّزاً لكونه شكّاً في التكليف فتجري البراءة فتكون هي المؤمّنة

حينئذٍ، لكن إذا لم يخرج بعض الأطراف مع الكثرة عن محلّ الابتلاء لا يكون ثمّة مؤمِّنٌ لارتكاب محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب أصلاً كما بيّنّا.

وما يقال: من قيام الإجماع على عدم تنجيز العلم الإجمالي حيث تكون الشبهة غير محصورة، فلا يخفى عليك ما فيه:

أمّا أوّلاً: فليست هذه المسألة محرّرة في كلمات قدماء الأصحاب حتّى يتحقّق الإجماع، وإنّما هي حادثة في ألسُن المتأخّرين.

وأمّا ثانياً: فلو سلّم الإجماع فهو لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام، إذ لعلّ اتّفاقهم إمّا من جهة غلبة اتفاق خروج بعض أطرافها عن محلّ الابتلاء، وإمّا من جهة ضعف احتمال التكليف حتّى كان موهوماً، وإمّا من جهة أنّها يمتنع فيها المخالفة القطعيّة عادةً. فظهر أنّ الإجماع غير مسلّم وعلى تقديره فتقييدي.

وكذا ما يقال: من أنّ أدلّة العسر والحرج ورفعهما يكفي في عدم التنجيز، فإنّ العسر والحرج يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان أوّلاً.

ولا يرفع إلّا ما كان حرجيّاً وهو مثلاً تكرير محتمل الوجوب أربعين مرّةً لا أربع مرّات أو مرّتين ومرادنا في التنجيز عدم حرمة ترك الواحد أيضاً ثانياً.

مع أنّه لا يمكن للفقيه أن يحكم بعنوان محصورة أو غير محصورة لعدم كون الحكم لذلك العنوان. نعم، لو كان الحرج علّة تشريع كما في طهارة الحديد فلا يضرّه التخلّف في بعض الموارد، لأنّ الحكمة لا تدور مدار الحكم الفعلي.

وربّما استدلّ بعضهم (النائيني رحمه الله) على عدم تنجيز العلم الإجمالي حيث تكون أطرافه غير محصورة برواية الجبن المعروفة الّتي يقول الإمام فيها: «من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم ما في الأرض جميعاً؟»[1]. حيث دلّت بظاهرها على عدم تحريم الجبن بالعلم بجعل الميتة فيه في موضع واحد مع العلم أن لا خصوصيّة للجبن[2].

---

(١) الوسائل ١٧: ٩، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٥.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٤٧٣.

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ الرواية لا ينكر ظهورها في كون بعض أفراد الجبن خارجاً عن محلّ الابتلاء لقوله: «حرم ما في الأرض جميعاً».

بقي في المقام أمران:

أحدهما: لو قلنا بعدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة ففي مثل ما إذا كان المعلوم بالإجمال واحداً في ألف مثلاً لا إشكال في عدم التنجيز، لكن لو كان الأطراف مئة في ألف مثلاً فهل يكون مثل هذا منجّزاً أم لا يختلف الحال في ذلك؟

فإن قلنا: إنّ منشأ عدم التنجيز هو الوهم للتكليف كما قال به الشيخ الأنصاري ﷺ فالاحتمال هنا ليس وهماً، لكون احتمال مصادفته الحرام الواقعي احتمالاً معتدّاً به عند العقلاء.

وإن قلنا: إنّ المنشأ لعدم التنجيز امتناع المخالفة القطعيّة كما اعتمده الميرزا ﷺ فلا يكون المثال منجّزاً، لأنّ المخالفة القطعيّة إنّما تكون إذا ارتكب تسعمئة وواحداً فعندها تتحقّق المخالفة القطعيّة، وارتكاب تسعمئة وواحد ممتنع عادةً، فلا يكون مثل هذا العلم الإجمالي منجّزاً لامتناع المخالفة القطعيّة.

الثاني: أنّا لو قلنا بعدم تنجيز العلم الإجمالي حيث تكون أطرافه غير محصورة، فهل يكون العلم كلا علم وترتّب أحكام الشكّ لو كان له حكم، أم يكون الشكّ كلا شكّ والشبهة كلا شبهة فلا تترتّب حينئذٍ آثار الشكّ؟ مثلاً لو كان المايع المضاف مشتبهاً بين ألف طرف مثلاً فلا ينجّز مثل هذا العلم الإجمالي، لأنّ أطرافه غير محصورة، لكن هل يكون هذا العلم كلا علم ويبقى حكم الشكّ لأنّ الشكّ في كون المايع مطلقاً أو مضافاً كافٍ في عدم جواز الوضوء به، أو يكون الشكّ أيضاً كلا شكّ فيجوز الوضوء به؟ كلام بين الأعلام.

والّذي ينبغي أن يقال: إنّ مستند عدم تنجيز العلم الإجمالي حيث لا تكون أطرافه منحصرة مختلف.

فإن كان ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ من أنّ الأطراف إذا كثرت يكون احتمال المعلوم الإجمالي بالنسبة إلى كلّ طرف بخصوصه موهوماً بحيث لا يعتني به العقلاء ويرتّبون آثار عدمه فلابدّ من كون الشبهة والشكّ كلا شبهة ولا شكّ، لأنّ وجود المضاف كعدمه حينئذٍ عند العقلاء فله أن يتوضّأ.

وإن كان المستند لعدم التنجيز ما ذهب إليه الميرزا النائيني ﷺ من أنّ المخالفة القطعيّة ممتنعة عادة حيث تكثر الأطراف فلا تجب الموافقة القطعيّة لابتنائها عليها وتفرّعها عليها حينئذٍ، فينبغي أن يكون العلم حينئذٍ كلا علم وتترتّب آثار الشكّ، لأنّ الشكّ في كون الإناء مضافاً موجود ولا أصل يحرز إطلاقه إذ لم يعلم حالته السابقة.

ومن هنا ظهر أنّ دعوى الميرزا ﷺ في الفقه أنّ وجود المضاف في ضمن الأطراف الغير المحصورة كتلفه[1] ليس بتامّ على مبناه في الأُصول، لأنّه على مبناه يكون ممنوعاً من الوضوء عنه قطعاً، إذ الشكّ لا رافع له ولا أصل يحرز الإطلاق، مضافاً إلى أنّه لا معنى لكونه كتلفه أصلاً ضرورة إحراز وجوده في ضمن المجموع وكون أطرافه كثيرة لا تقتضي كونه كعدمه.

التنبيه [السادس][2]: فيما لو اضطرّ إلى بعض أطراف المعلوم إجمالاً حرمته، والاضطرار* تارة يكون إلى بعض معيّن، وأُخرى إلى بعض غير معيّن.

---

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٧٥.

(٢) في الأصل: الخامس.

(*) ورد في الهامش: والمراد بالاضطرار: الّذي يكون رافعاً للعلم الإجمالي كلّية، أما ما لم يكن كذلك كما إذا كان الاضطرار رافعاً للحرمة فقط دون جواز الوضوء والغسل، كما إذا كان المضطرّ إليه ماء في أحد الإناءين النجس أحدهما فلا كلام فيه، للعلم الإجمالي بعد الاضطرار إليه بحرمة الثاني أو بعدم جواز الوضوء بما اضطرّ إليه.

[الاضطرار إلى المعيّن]

فأمّا إذا كان الاضطرار إلى بعض معيّن وكان بعد تنجّز العلم الإجمالي فصوره ثلاثة : لأنّه إمّا أن يضطرّ إليه بعد النجاسة والعلم بها، أو قبلهما أو بعد النجاسة وقبل العلم بها :

ـ فإن كان بعدهما مثل أن يعلم بنجاسة أحد الإناءين اللذين أحدهما خلّاً والآخر حليباً ثمّ اضطرّ إلى شرب الثاني لرفع عطشه فلا إشكال في ارتفاع حرمته، إلّا أنّ الكلام في أنّ الاضطرار إليه يجوّز ارتكاب الثاني أم لا، وبعبارة أُخرى هل الاضطرار إليه رافع لأثر العلم الإجمالي له بخصوصه أم يرفع أثره كلّية؟ ذهب الشيخ الأنصاري ﷺ إلى بقاء الثاني على حرمة الارتكاب[1] لأنّ الاضطرار إنّما أباح له ارتكاب المعيّن فيبقى الثاني على حكمه.

وذهب الآخوند ﷺ إلى ارتفاع أثر العلم الإجمالي كلّيةً بدعوى أنّ العلم الإجمالي كان محدّداً إلى وقت الاضطرار أمّا بعد الاضطرار فلا علم إجمالي فالاضطرار من حدود التكليف، ثمّ نقض على نفسه ﷺ بالفقدان لبعض الأطراف وإتيان بعض أطراف المعلوم وجوبه إجمالاً، وأجاب بأنّ الفقدان ليس من حدود التكليف كالاضطرار[2]. ولكنّه في حاشية الكفاية[3] عدل عمّا اختاره في متنها، بتقريب أنّ العلم الإجمالي تعلّق بوجود الحرام في هذا إلى حين الاضطرار أم في ذاك مطلقاً فيكون الاضطرار من حدود تكليف بعض الأطراف لا جميعها.

وما ذكره ﷺ في الحاشية وهامش الكفاية متينٌ جدّاً، وما ذكره في المتن ضعيف بما ذكره في الحاشية، مضافاً إلى أنّ ما زعمه من كون الاضطرار من حدود

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٢٤٥.

(٢) كفاية الأُصول: ٤١٠.

(٣) انظر حاشية الكفاية المطبوعة مع حاشية فرائد الأُصول: ٣٢٣.

التكليف بخلاف الفقدان لم يعلم له وجه، لما ذكرناه مراراً من أنّ القضايا الحقيقيّة تدور مدار موضوعها، فبانتفائه تنتفي فتكون كالاضطرار من حدود التكليف.

وبالجملة، فما ذكره في الحاشية متين جدّاً، ووجهه ما ذكرناه مراراً من أنّ الأُصول إذا تعارضت وتساقطت لا تعود ثانياً أصلاً.

ـ وأمّا إذا كان الاضطرار قبل حدوث سبب التحريم والعلم به بأن اضطرّ إلى شرب أحد الإناءين اللذين أحدهما ماء والآخر خلّ، فاضطرّ إلى الماء لرفع عطشه مثلاً ثمّ علم بوقوع نجاسة في أحدهما بعد اضطراره إلى الماء، ففي مثله لا ريب في عدم كون العلم الإجمالي علماً بالتكليف، لأنّ سبب التحريم إن صادف الماء فلا أثر له لأنّه حلال واقعاً، وإن صادف الخلّ يكون له أثر لكنّ مصادفته الخلّ مشكوكة فيكون الخلّ من مجاري الأُصول لعدم المعارض لها حتّى تسقط.

ـ وأمّا إذا كان الاضطرار قبل حصول العلم الإجمالي بالنجاسة السابقة على الاضطرار بأن اضطرّ إلى أحد الإناءين بعينه ثمّ علم بوقوع نجاسة في أحدهما قبل الاضطرار فهل يلحق بالأوّل بلحاظ تقدّم وقوع النجاسة أو بالثاني بلحاظ تأخّر العلم بها عن اضطراره؟ وقد اتّفقت كلمات الآخوند[1] والشيخ الأنصاري[2] والميرزا قدس سرهم[3] على عدم تنجيزه، ووجهه واضح بعد أن كان مناط تنجيز العلم الإجمالي هو تعارض الأُصول وتساقطها، ضرورة أنّه عند وقوع النجاسة لم تجرِ الأُصول، لعدم العلم بوقوع النجاسة حينها حتّى يشكّ في أنّها في أيّ الفردين وقعت لتتعارض الأُصول في الطرفين، فتجري أصالة الطهارة أو الحلّية أو استصحابهما في الإناءين معاً ولا تعارض لعدم العلم بالنجاسة حينئذ، وعند العلم

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

(٢) فرائد الأُصول ٢: ٢٤٥.

(٣) أجود التقريرات ٣: ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

بوقوع النجاسة أيضاً هو مضطرّ إلى أحدهما المعيّن فهو حلال واقعاً له، وإن كان هو النجس الواقعي والطرف الثاني مشكوك بدواً فتجري فيه أصالة الطهارة حينئذٍ لعدم المعارض له وهذا واضح.

ـ ثمّ إنّهم ألحقوا ما إذا كان العلم بوقوع النجاسة في أحدهما مقارناً للاضطرار وإن كان الوقوع قبله إلّا أنّ العلم بالوقوع مقارنٌ، والوجه فيه هو الوجه في سابقه فلا يحتاج إلى الإعادة.

وهذه الوجوه الأربعة المذكورة في الاضطرار لا تختصّ به، بل تشمل جميع صور موانع التكليف مثل فقدان بعض الأطراف أو خروج بعضها عن محلّ الابتلاء وغيرها فتجري فيه الصور الأربع ونتائجها المذكورة في الاضطرار حرفاً بحرف، فتأمّل.

ثمّ إنّه ربما يشكل على الصورة الأخيرة ـ وهي صورة ما لو علم إجمالاً بعد اضطراره وقوع نجاسة قبله في أحد الإناءين اللذين اضطرّ إلى أحدهما المعيّن ـ بأنّه وإن لم يكن المقام ممّا تعارض فيه الأُصول إلّا أنّ الأصل في المقام لزوم الاجتناب عن الإناء الثاني؛ وذلك لأنّ علمه بوقوع النجاسة قبل اضطراره يحتمّ ذلك، لأنّ النجس الواقعي إن كان هو المضطرّ إليه فهو الآن حلال واقعاً له، وإن كان الطرف الآخر لم يكن حلالاً؛ لأنّ الاشتغال بل الاستصحاب يحتّم عليه الاجتناب نظير من علم بكونه محدثاً إلّا أنّه لا يعلم بأنّ حدثه أصغر أم أكبر ثمّ توضّأ بعد ذلك، فعلى تقدير كون حدثه أصغر فقد ارتفع قطعاً وإن كان أكبر فهو باقٍ، فالاستصحاب المتعلّق بكلّي الحدث السابق يحتّم عليه الغسل قطعاً وإن كان لا يقول بكونه جنباً إلّا أنّه يرفع البراءة، فالمقام من هذا القبيل فيكون استصحاب النجاسة حاكماً على أصالة الطهارة أو البراءة.

ولكنّ التأمّل الدقيق يدفعه بأنّ المكلّف عند اضطراره إلى أحدهما أجرى أصالتي الطهارة بالنسبة إلى كلّ منهما لعدم المعارضة حينئذٍ لعدم العلم إذ ذاك ثمّ علم

بكون أحدهما نجساً، فبعد علمه بالنجاسة هو شاكّ في التكليف، إذ لا يعلم أنّ النجس هو المضطر إليه فلا تكليف أصلاً لارتفاعه بالاضطرار، أو أنّ النجس هو الطرف الثاني فهو باقٍ، فالشكّ حينئذٍ يكون شكّاً في التكليف إذ لا يعلم هو كون النجس الفرد الثاني فهو شاكّ في التكليف باجتنابه، كمن شكّ في صحّة صلاته الفاقدة للسورة، فإنّ شكّه في صحّتها وفسادها يرجع إلى الشكّ في وجوب السورة وعدمها، فإذا جرت البراءة من وجوبها لا مجال للاشتغال أو استصحاب التكليف أصلاً.

فهو عند اضطراره جرت أصالة الطهارة مثلاً أو البراءة ولا معارضة حينئذٍ لعدم العلم بالنجاسة، فبعد الاضطرار وحصول العلم الإجمالي يشكّ في توجّه التكليف إليه باجتناب الإناء الغير المضطرّ إليه، وحينئذٍ فيجري فيه البراءة أو الحلّية أو الطهارة، ولا معارضة حينئذٍ لعدم جريان الأصل في المضطرّ إليه أصلاً لكونه حلالاً بلا مؤمّنٍ، وهذا بخلاف مسألة الحدث الّتي نظّر بها في المقام؛ لأنّ الحدث متيقّنٌ وإنّما الشكّ في خصوصيّته، فالحدث الكلّي مسلّم فالتكليف متوجّه، فإذا توضّأ يشكّ في فراغه من التكليف المتيقّن بتعارض الأُصول من أوّل أمره بخلاف المقام.

فظهر أنّ الحقّ كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري ﷺ[1] وتبعه عليه المتأخّرون[2] من عدم لزوم الاجتناب لو اضطرّ إلى أحدهما المعيّن قبل العلم الإجمالي بالنجاسة السابقة على اضطراره. ونظيرها في الحكم لو اضطرّ إلى أحد الإناءين بعينه ثمّ وقعت قطرة بول في أحدهما، بل هذه الصورة خالية أيضاً من الإشكال المذكور أيضاً.

هذا تمام الكلام في الاضطرار إلى أحدهما المعيّن.

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٢٤٥.

(٢) كالنائيني في أجود التقريرات ٣: ٤٥٦، والعراقي في نهاية الأفكار ٣: ٣٥٠، والمحقّق الإصفهاني في نهاية الدراية ٤: ٢٥٨.

[الاضطرار إلى غير المعيّن]

وأمّا إذا اضطرّ إلى أحدهما الغير المعيّن كما إذا كان كلا الإناءين لبناً واضطرّ إلى أحدهما لا بعينه لوفائهما في رفع العطش ففي هذه الصورة يكون العلم الإجمالي منجّزاً قطعاً لعدم احتمال الاضطرار إلى النجس حتّى يرتفع حرمته لو كانت حتّى يصير الشكّ شكّاً في التكليف، بل إنّه مضطرّ إلى أحدهما. نعم، النجس يكون رافعاً للاضطرار لا أنّه مضطرّ إليه، فإذا اضطرّ إلى أحدهما لا بعينه فشرب أحدهما ففي الصورة الواضح عدم التنجّز فيها من الصور السابقة وهي صورة ما لو اضطرّ ثمّ علم بنجاسة متأخّرة الوقوع في أحدهما يكون الطرف الآخر محرّماً عليه فضلاً عن غيرها من الصور الثلاثة الأُخر، وأثره حينئذٍ إنّما هو حرمة تناولها معاً بمعنى حرمة المخالفة القطعيّة؛ لأنّ حرمة النجس الواقعي لا ترتفع بالاضطرار إلى غيره كما هو المفروض؛ لأنّ النجس غير مضطرّ إليه وإن كان في الوفاء بالغرض كالطاهر إلّا أنّه تتعارض فيه الأُصول وتتساقط فيحرم الطرف الثاني لحرمة النجس المنجّزة بتساقط الأُصول.

وبالجملة، إنّ تحريم النجس الواقعي الموجود فيما بين هذين الإناءين لم يرتفع، لعدم الاضطرار إلى النجس قطعاً فالحرمة باقية بحالها، فإذا فرض بقاء الحرمة بحالها فلا يمكن للشارع أن يرفع اليد عن المحرّم الواقعي فيرخّص في المخالفة القطعيّه بارتكاب كلا الإناءين، فهو من هذه الناحية كما لو لم يكن ثمّة اضطرار إلى أحدهما في تنجيز العلم الإجمالي، لكن لمّا اضطرّ إلى أحدهما فلا يمكن الشارع حينئذٍ بقاء كلّ منهما على لزوم الاجتناب لأدائه إلى تلف النفس.

لكن لا يمكنه أن يرفع كلّي التنجيز لعدم الموجب له فجعل أوّل فردٍ يختاره المكلّف حلالاً إمّا لكونه حلالاً بحسب الواقع لعدم كونه النجس، أو لكونه وإن كان نجساً في الواقع إلّا أنّه نظير إجراء الأصل في الشبهة البدويّة لو صادف أنّ مجرى الأصل محرّمٌ في الواقع تكون مصلحة الحكم الظاهري أقوى من مصلحة الحكم الواقعي، ولا يلزم

من ذلك رفع تحريم الطرف الثاني والترخيص فيه؛ لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها ويكون المقام من مقامات التوسّط في التنجيز؛ لأنّ الشارع رخّص في أوّل فرد يختاره المكلّف ولم يرخّص في الثاني، فالثاني لو صادف أن به ارتفع الاضطرار يرتفع تحريمه كما لو اختاره أوّلاً، ولكن يبقى الأوّل الّذي لم يختره على التحريم لتنجيز العلم الإجمالي فيكون كلّ طرف منهما غير منجّز تحريمه الواقعي على تقدير اختياره لرفع الاضطرار ولكنّه منجّز إذا لم يختر لرفع الاضطرار.

فالمقام من قبيل التوسّط في التنجيز نظير ما سيأتي في الأقلّ والأكثر بناءً على أنّ التكليف فيها واحد كالصلاة إذا شكّ في جزء من أجزائها كالسورة مثلاً، فلا يكون التكليف الواقعي لو كانت السورة جزءاً في الواقع منجّزاً وإن كان منجّزاً من ناحية الركوع مثلاً، فإنّ ترك الركوع مبطل لتنجّزه من ناحيته بخلافه من ناحية السورة.

وبما ذكرنا ظهر ما في كلام الآخوند ﷺ من عدم الفرق في الاضطرار بين كونه إلى معيّن أو إلى غير معيّن[1] فإنّ الاضطرار إلى المعيّن في الفرض يوجب أن لا يكون العلم الإجمالي علماً بالتكليف بخلافه في الاضطرار إلى غير المعيّن فإنّ الاضطرار لم يكن للنجس حتّى يرتفع التكليف به.

ثمّ إنّ ما ذكرناه ممّا يعيّن أنّ المقام من قبيل التوسّط في التنجيز، وتوضيح ما ذكرناه موقوف على مقدّمة، هي أنّه كما أنّ التكاليف الإلزاميّة تارة تتعلّق بمطلق الوجود فيكون لكلّ وجود ثواب مستقلّ وعقاب مستقلّ، وتارة تتعلّق بأوّل وجود فيكون الثواب والعقاب دائراً مدار أوّل وجود دون غيره، كذلك التكاليف الغير الإلزاميّة كالإباحة والكراهة والاستحباب كذلك أيضاً فإنّه قد يكون المباح أو المستحبّ أو المكروه مطلق الوجود كشرب الماء مثلاً وكقراءة القرآن والصلاة

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

في الحمام، وقد يكون المستحبّ أو المباح أو المكروه أوّل وجود كالنظر إلى الأجنبيّة وكالنافلة المؤقّتة وغيرها.

إذا عرفت ما ذكرناه من هذه المقدّمة فاعلم أنّ مناط تنجيز العلم الإجمالي هو تساقط الأُصول في جميع الأطراف وإلّا فيلزم الترخيص في المعصية وهو قبيح، وعدم جريانها في بعض الأطراف دون بعض لأنّه ترجيح من غير مرجّح، فإذا فرض مرجّح لبعض الأطراف فتجري فيه الأُصول فينتج عدم وجوب الموافقة القطعيّة، فمقامنا وهو ما لو اضطرّ إلى معيّن فبالنسبة إلى ذلك الفرد المعيّن هو مباح واقعاً وإن لم نعلم السبب في إباحته أنّه ماء فكان مباحاً لمائيته، أم أنّه كان نجساً فأُبيح للاضطرار إليه، فالاضطرار يرفع العلم بالتكليف؛ لأنّ وقوع النجاسة في أحد الإناءين مع احتمال وقوعها في المضطرّ إليه لا يوجب العلم بالتكليف قطعاً فيكون الطرف الثاني مشكوكاً بدواً فتجري فيه أصالة الطهارة مثلاً.

وهذا بخلاف ما لو اضطرّ إلى غير معيّن فإنّ الاضطرار ليس إلى النجس وإنّما هو إلى الجامع بين النجس والطاهر، فالنجس قطعاً غير مضطرّ إليه وإن أمكن به رفع الاضطرار، فمقتضى العلم الإجمالي الاجتناب عن كلا الإناءين لكن اضطراره إلى الجامع بينهما لا يبقي وجوب الموافقة القطعيّة؛ لأنّ وجوب الموافقة القطعيّة يؤدّي إلى الضرر الّذي هو الهلاك، وحيث إنّ وجوب الموافقة القطعيّة حكم عقلي فلا يرتفع إلّا بثبوت الترخيص الظاهري لما يختاره المكلّف، لكنّ هذا الضرر يرتفع بصرف الوجود وأوّله، فيكون الوجود الأوّل من هذين الشربين وهو ما يختاره المكلّف أوّلاً محكوماً بالإباحة الظاهريّة وإلّا لزم الهلاك للمكلّف، ويبقى الفرد الثاني على حكمه فيرتفع وجوب الموافقة القطعيّة ظاهراً بالنسبة إلى أوّل الوجود لشرب أحد الإناءين، فيحكم بالإباحة ظاهراً ويبقى الفرد الآخر على تقدير كونه النجس واقعاً منجّزاً حكمه؛ لأنّه ليس صرف الوجود وأوّله.

وبهذا ظهر معنى التوسّط في التنجيز، خلافاً للميرزا﵀ حيث زعمه توسّطاً في التكليف بدعوى أنّ الاضطرار إلى غير المعيّن أيضاً من حدود التكليف فيكون الاضطرار رافعاً لحكمه الواقعي لدخوله في «رفع ما اضطرّوا إليه». ثمّ إنّه أشكل على نفسه بعدم الفرق بين الاضطرار إلى المعيّن وغير المعيّن فلم يكن الأوّل رافعاً لتنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف الثاني أيضاً بخلاف غير المعيّن فلم يرفع التنجّز بالنسبة إلى الثاني. وأجاب بأنّ الاضطرار هناك هو الّذي رفع العلم بالتكليف بخلافه هنا فإنّ الرافع للتكليف اختيار المكلّف وهو لا يرفع التكليف المنجّز.

وبعبارة أُخرى: الاضطرار كان موجوداً عند العلم الإجمالي فلم يكن علماً بالتكليف بخلافه فإنّ الرافع هنا اختيار المكلّف وهو بعد تنجيز العلم الإجمالي، فيكون حكم المختار الواقعي مرتفعاً والثاني مشكوك في سقوطه فيكون شكّاً في السقوط، فيبقى على حكمه العقلي وهو التوسّط في التكليف[1].

ولا يخفى ما فيه، فإنّ لزوم الموافقة القطعيّة موجود ولا اضطرار إلى الحرام حتّى يرتفع التكليف به واقعاً، وإنّما رخّص في اختياره لأحدهما فيكون أوّل الوجود لو كان المحرّم الواقعي مرخّصاً فيه ظاهراً، والحكم الواقعي فيه غير منجّز فيكون توسّطاً في التنجيز لا توسطاً في التكليف لعدم سقوط الحكم الواقعي عنه، بل الحكم الواقعي لما يختاره المكلّف غير منجّز لو كان هو المحرّم فالحكم هنا بالترخيص ظاهري؛ لأنّه ليس مضطرّاً إلى النجس قطعاً ولكن اختياره قد يصادف النجس، والاختيار ليس مسقطاً للتكليف الواقعي، فينتج ما ذكرناه التوسّط في تنجيز الحكم الواقعي فلا يكون منجّزاً على تقدير مصادفة ما يختاره النجس الواقعي، ولا يضرّ كما في الشبهات البدويّة لو جرى أصل الطهارة مثلاً وكان نجساً في الواقع،

---

(١) انظر أجود التقريرات ٣: ٤٥٩ ـ ٤٦٥، وفوائد الأُصول ٤: ٩٨ ـ ١٠٧.

ويكون منجّزاً على تقدير كون النجس هو الطرف الآخر، وليس الحكم الواقعي بالتحريم مرتفعاً عمّا يختاره حتّى يكون توسّطاً في التكليف.

ولو سلّم كونه توسّطاً في التكليف فالحقّ عدم الفرق بينه وبين الاضطرار إلى المعيّن قبل العلم الإجمالي؛ لأنّ الشك يكون شكّاً في التكليف؛ لأنّ الحرام على تقدير كونه هو ما يختاره المكلّف فالثاني مشكوك بدواً فلا علم بالتكليف فلا يكون منجّزاً فيجوز تناول الطرف الثاني أيضاً، ولا يلتفت إلى ما قال، ضرورة أنّ الاضطرار الذي هو من حدود التكليف هو الرافع والاختيار لا دخل له في الرفع، بل لو لم يختر أصلاً ومات عطشاً فهو غير محرّم عليه؛ لأنّ الحدّ للتكليف هو الاضطرار لا اختيار أحدهما، بل لو لم يختر فهو محكوم بالحلّية لدورانها مدار الاضطرار لا مدار الاستعمال.

كما ظهر فساد ما ذكره الآخوند ﷺ[1] من عدم الفرق بين الاضطرار قبل العلم الإجمالي بين صورتي الاضطرار إلى المعيّن وغير المعيّن، وأنّ الاضطرار يرفع التكليف مطلقاً لاستحالة الترخيص في بعض الأطراف مع بقاء التكليف.

توضيح الفساد أنّ استحالة الجمع بين الترخيص وبقاء التكليف مسلّمة حيث يكون الترخيص واقعيّاً، وأمّا إذا كان ظاهريّاً فلا استحالة كما في موارد الشبهة البدويّة حيث يجري أصالة الطهارة والحكم الواقعي على واقعيّته.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان العلم الإجمالي متعلّقاً بمحرّم، وكذا الكلام حرفاً بحرف حيث يكون العلم الإجمالي متعلّقاً بواجب بين شيئين فيأتي فيه عين التفصيل من أنّ العلم الإجمالي تارة يكون قبل الاضطرار إلى ترك أحدهما، وأُخرى بعد الاضطرار، وأنّ الاضطرار تارة إلى ترك المعيّن، وأُخرى إلى ترك غير المعيّن، وما ذكرناه في الصور بعينه يأتي هنا حتّى كونه توسّطاً في التنجيز لا في التكليف.

هذا تمام الكلام في الاضطرار إلى فعل الحرام أو ترك الواجب.

---

(١) راجع كفاية الأصول: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

التنبيه [السابع][١]: ذكر شيخنا الأنصاري ﷺ[٢] من شروط تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة التحريميّة عدم خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء عادة، وذكر في وجهه أنّ الخارج عن محلّ الابتلاء عادة وإن أمكن الابتلاء به عقلاً لا تكليف بالاجتناب عنه، ومن الممكن كونه هو الّذي وقع فيه النجاسة فيكون الطرف الآخر مشكوك التكليف بوجوب الاجتناب، فتجري الأُصول فيه بلا معارضة جريانها في معارضه أصلاً (وقد وسّع الخروج عن محلّ الابتلاء إلى بطن الإناء وظهره بدعوى عدم داع لاستعمال خارج الإناء عادة، وحمل صحيحة عليّ بن جعفر ـ فيمن امتخط بعد الرعاف فصار الدم قطعاً قطعاً فأصاب إناءه... الخ[٣] ـ عليه)[٤].

وذكر الآخوند ﷺ في حاشية الكفاية[٥] أنّه لا فرق بين كون العلم الإجمالي متعلّقاً بتحريم أو بإيجاب، فحيث يكون طرف الشبهة التحريميّة متركاً لعدم الداعي إليه عادة، ويكون طرف الشبهة الوجوبيّة لازم الحصول، لعدم الداعي إلى تركه عادةً يكون النهي عن الأوّل كالأمر بالثاني لغواً؛ لأنّهما لإحداث الداعي نحو ترك الأوّل وفعل الثاني، فحيث يكون الأوّل متركاً بأسبابه العاديّة والثاني محقّقاً حصوله بأسبابه العاديّة لا يمكن توجّه التكليف نحوهما، فيكون الطرف الآخر مجرىً للأُصول؛ لأنّ المقام من مقامات الشكّ في التكليف لا العلم به.

---

(١) في الأصل: السادس.

(٢) فرائد الأُصول ٢: ٢٣٤.

(٣) الوسائل ١: ١١٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأوّل.

(٤) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٥) حاشية الكفاية المطبوعة مع حاشية الفرائد: ٣٢٣.

وقد اختار الميرزا النائيني ﷺ[1] مختار الشيخ وأورد على صاحب الكفاية ﷺ بالفرق بين الشبهة التحريميّة والوجوبيّة بأنّ الشبهة الوجوبيّة إذا خرج بعض أطرافها عن محلّ الابتلاء عادة تكون صدورها من المكلّف بإرادته واختياره، فيحسن الأمر بها لصدورها بإرادته واختياره ولو مع عدم القدره عادة على تركها، لكن تركها عقلاً مقدور، ومع القدرة العقليّة على تركه يكون التكليف بالفعل حسناً؛ لأنّه يحسن جعل الداعي حينئذٍ للمكلّف نحو الفعل، بخلاف التكليف التحريمي حيث يكون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء عادة، فإنّه يعتبر في الترك صدوره عن المكلّف بإرادته واختياره وهو لا يتصوّر إلّا مع القدرة على الفعل عادةً أو عقلاً، ومع عدمها يكون الترك بنفسه حاصلاً، لعدم احتياج العدم إلى علّة بل يكفي فيه عدم تحقّق علّة الوجود.

ثمّ إنّه ﷺ فرّع على ذلك صحّة توجّه التكاليف التحريميّة مع كون متعلّقها ممّا تتركه الطبيعة بحسب فطرتها مع قطع النظر عن توجّه التحريم إليها شرعاً، مثل أكل لحم الإنسان والعذرة ونحوها فإنّ طباع الناس تقتضي تركها مع قطع النظر عن تحريم الشارع المقدّس، وما ذلك إلّا للقدرة عليها عقلاً وهو واضح.

أقول: الظاهر أنّ هذا الشرط ليس شرطاً للتنجيز مستقلاً، بل إن رجع إلى عدم القدرة عقلاً ولو لعدم أسبابه كما فيمن علم إجمالاً بنجاسة إناءه أو إناء الملك فهو غير قادر عقلاً لعدم تهيّؤ أسبابه له، فهو عبارة عن اعتبار القدرة على المأمور به وترك المنهيّ عنه، وإن لم يرجع إلى عدم القدرة عقلاً فيجوز توجّه التكليف نحوه، لإمكان صدوره منه، فيجعل الزجر عن المحرّم في الشبهة التحريميّة، ولإمكان تركه عقلاً فيبعث نحو فعله في الشبهة الوجوبيّة.

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٥١ ـ ٥٧، وأجود التقريرات ٣: ٤٣٠ ـ ٤٣٤.

توضيح ذلك أنّ كلام الشيخ الأنصاري ﷺ[1] يحوم حول كون المبعوث نحوه والمزجور عنه في الشرع المقدّس يلزم أن يكون أمراً لولا البعث لما تحقّق ولولا الزجر لما تخلّف فهو نظير الأوامر من الموالى العرفيّة، فمن يعلم بأنّ عبده يأتي بالماء قطعاً أمره أم لم يأمره يقبح له تكليفه به، ومن علم أنّ عبده لا يذهب إلى الكوفة أصلاً يقبح له زجره عن الرواح؛ لأنّهما في هذا الأمر عبث، لحصول الغاية وإن لم يتحقّق بعث وزجر أصلاً، وحينئذٍ فلا فرق بين قبح توجّه التكليف في المقام وفي كلّ ما يكون البعث والزجر لا أثر لهما، نظير تحريم أكل لحم الإنسان ونظير أكل لحم الولد مثلاً فإنّهما متروكان بمقتضى الطبيعة، فلا يكون البعث والزجر عمّا هو متحقّق الوجود أو العدم بمقتضى الطبيعة حسناً.

والجواب عمّا ذكره ﷺ أنّ الأوامر الشرعيّة لو كانت نظير الأوامر العرفيّة كان ما ذكره متّجهاً، ولكن التكاليف الشرعيّة مختلفة عن التكاليف العرفيّة؛ لأنّ التكاليف العرفيّة المقصود منها صرف الوجود في الخارج وصرف العدم كذلك وليست التكاليف الشرعيّة كذلك؛ لأنّ العباديّات منها متوقّفة على إتيانها بداعي الأمر والقربة الموقوف على تحقّق الأمر في الخارج؛ لأنّ الفعل بذاته كان لابدّ من تحقّقه وأمر الشارع ليس إلّا البعث نحو تحقيقه متقرّباً به إلى المولى فالأمر ليس عبثاً بل لابدّ منه؛ لأنّه لولاه لم يتحقّق المطلوب؛ لأنّ صرف الوجود الّذي يتحقّق بحسب الطبيعة ليس مطلوباً وإنّما المطلوب هو الوجود المتقرّب به وهو إنّما بعث الأمر نحوه.

وكذا الكلام في التوصّليات فإنّ ترك أكل لحم الإنسان مثلاً وإن كان بنفسه منتركاً إلّا أنّ هذا الترك ليس هو مطلوب المولى شرعاً، وإنّما مطلوب المولى أن يكون ثمّة ترك يكون زجر المولى ممّا له مدخليّة فيه ولو إمكاناً، لإمكان أن يتركه لزجر المولى عنه فيكون مرتقياً بذلك أرقى درجات الكمال، فنفس الترك وإن كان

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٢٣٤ ـ ٢٣٨.

مقدوراً قبل الزجر بل ومتحقّقاً إلّا أنّه ترك لا يكون امتثالاً لأمر المولى؛ ولذا التزمنا في موارد عديدة كونه مسقطاً للتكليف بالترك لا امتثالاً له، وحينئذٍ فيكون فائدة الزجر كون الترك ممّا يمكن أن يستند إلى زجر المولى ليحصل به كمال النفس وبلوغها درجات الكمال، ولا ينافيه وجود الداعي الآخر في العبادات.

مثلاً الوضوء إن كان بقصد التبريد لا إشكال في بطلانه لعدم وقوعه بنيّة صالحة، وكذا لو كان بنحو يكون كلّ من أمر المولى والتبريد بنحو المجموع علّةً للوضوء، فإنّ الأمر في المقام ليس مستقلاً بالداعويّة فليس الوضوء بنيّة صالحة، أمّا لو كان كلّ من أمر المولى والتبريد وحده مستقلاً بالداعويّة بحيث لولا قصد التبريد لكان يتوضّأ أيضاً بقصد الأمر، ولولا الأمر لكان يتوضّأ أيضاً بقصد التبريد فكلّ منهما مستقلّ بالداعويّة ولكن اقترنا اتّفاقاً، فهنا النيّة الصالحة متحقّقة ولا تنافيها الضميمة كما ذهب إلى الصحّة جملة من المحقّقين[1] فوجود الداعي لولا الأمر لا يرفع داعوية الأمر فيجوز الأمر من المولى وإن وجد الداعي لما أمر به، لأنّ الأمر يوجب أن يقع بنيّة صالحة وهو المقصود منه لتحصل الكمالات النفسية الّتي بعث النبيّ لإتمامها، وإمكان قصد الأمر بالتوصّليّات كافٍ في داعويّة الأمر أيضاً لما ذكرنا.

فظهر أنّ ما ذكر من أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء عادة ممّا يوجب عدم تنجيز العلم الإجمالي ليس صحيحاً بإطلاقه، بل إن رجع إلى عدم القدرة العقليّة فهو مسلّم، وإلّا فلا لما ذكرناه فراجع.

ثمّ إنّه إذا قلنا بمقالة القوم من أنّه يعتبر في تنجيز العلم الإجمالي كون جميع الأطراف داخلة في محلّ الابتلاء فلا كلام، كما أنّه إذا قلنا بعدم اعتبار أزيد من القدرة العقليّة فلا كلام أيضاً.

---

(١) انظر المنتهى ٢: ١٧، والتذكرة ١: ١٤٣، والطهارة للشيخ الأنصاري ٢: ٩٣، وغيرها.

وأمّا إذا شككنا في أنّه هل يعتبر وراء القدرة العقلية شيء أم لا؟ فهل يمكن التمسّك بإطلاق الخطاب أم لا؟ ذهب الشيخ ﷺ إلى التمسّك بإطلاقات خطاب تحريم النجس مثلاً لو كان العلم الإجمالي بالنجاسة[١].

وأشكل عليه الآخوند ﷺ بأنّ التمسّك بالإطلاق إنّما هو فرع إمكان الإطلاق والكلام بعد في إمكانه؛ لأنّه لو كان بعض الأطراف غير مقدور عرفاً لا يعقل وجود الإطلاق[٢].

وردّ عليه الميرزا النائيني ﷺ بأنّ التمسّك بالإطلاق في المقام ممكن وبه يحرز الإمكان في مقام الثبوت[٣] وبعبارة أُخرى الثبوت غير معلوم الإمكان ولكن بالإثبات يحرز معلوميّة إمكانه، فإنّ رفع اليد عن الظهور باحتمال اعتبار شيء وراء القدرة العقليّة وهو الخروج عن القدرة العاديّة لا يرتضيه عاقل، نعم لو أُحرز أنّه معتبر فلا يمكن حينئذٍ التمسّك بالإطلاقات، مثلاً آية النبأ ظاهرة في حجّيّة خبر الواحد فلا يرفع اليد عن ظهورها في حجّيّة خبر الواحد، لاحتمال استحالة جعل الحجّيّة له بمجرّد قول ابن قبة إنّه تحليل للحرام وتحريم للحلال.

وبالجملة، فقد استقرّ بناء العقلاء على الأخذ بظهور كلام المولى ما لم يثبت استحالته، مثلاً إذا قال المولى: «أكرم العلماء» ونحتمل أن يكون في إكرام الفسّاق من العلماء قبحاً يوجب استحالة أمر المولى بإكرامهم، فلا يسعنا ترك إكرام الفسّاق منهم بمجرّد هذا الأحتمال بل يتمسّك بإطلاق إكرام جميع العلماء قطعاً.

وكذا الكلام لو اشترطنا عدم الخروج عن محلّ الابتلاء ولكن تردّد مورد بين كون تمام أطرافه داخلة أم لا من جهة الشبهة، كما لو علمنا بأنّ الطرف لو كان في بلد

---

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٣٨.

(٢) كفاية الأُصول: ٤١٠.

(٣) أجود التقريرات ٣: ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

آخر كان خارجاً، وشككنا فيما هو في البلد أنّه خارج عن محلّ الابتلاء أم داخل، فإنّه يكون من قبيل الشكّ في زيادة التقييد منتفياً بالأصل.

وأمّا إذا شككنا في مصداق من مصاديق أطراف العلم الإجمالي أنّه مقدور أم لا، مثلاً نعلم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين إمّا ثوبي وإمّا ثوب فلان البغدادي وأنا أشكّ في كونه تحت قدرتي عقلاً أم لا، فهل يكون مثل هذا العلم الإجمالي منجّزاً فيحرم الصلاة في هذا الثوب الّذي هو ثوبي أم لا يكون منجّزاً؟ وهل يمكن التمسّك بالإطلاق في المقام أم لا؟ وحيث ذكرنا أنّه لا يمكن التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة وإن كان المخصّص لبيّاً فلا يجوز التمسّك بالإطلاق فيه أصلاً خصوصاً مثل موردنا ممّا يكون المخصّص بمنزلة اللفظي المتّصل، وحينئذٍ فلا يمكن التمسّك بإطلاق تحريم النجس لاحتمال عدم كونه مقدوراً، فيكون توجّه التكليف نحوه لغواً، فيكون توجّه التكليف نحو الطرف الآخر الّذي هو ثوبي مشكوكاً لاحتمال كون النجس هو ثوب البغدادي، فيكون نجاسة ثوبي مشكوكةً بدواً فتجري فيها أصالة الطهارة لعدم المعارض لها، لعدم جريانها في الطرف الثاني لعدم قابليّته للتكليف وضعاً ورفعاً.

وبهذا ظهر أنّ موارد الخلاف بيننا وبين القائلين باعتبار كون جميع الأطراف داخلة في محلّ الابتلاء تكاد تكون معدومة؛ لأنّ كلّما زعموا أنّه خارج عن محلّ الابتلاء هو مشكوك القدرة عندنا فلا يمكن التمسّك فيه بإطلاق الخطاب؛ لأنّ الشبهة مصداقيّة والمخصّص لبّي بمنزلة المتّصل فتجري فيه بالنسبة إلى الطرف المقدور الأُصول؛ لأنّها لا معارض لها. فعلم أنّ نتيجة ما ذكرنا متّحد مع نتيجة ما ذكره القوم إلّا أنّا نختلف في طريقها فإنّهم يقولون بعدم التنجيز للخروج عن محلّ الابتلاء، ونحن نقول بعدم التنجيز للشكّ في القدرة.

(وما قدّمناه في الشبهة الحكميّة من عدم جواز الرجوع إلى البراءة في الشكّ في القدرة على المأمور به إنّما هو إذا أُحرز وجود الغرض الملزم من الشارع، إذ الغرض

الملزم لازم التحصيل كالتكليف فلابدّ من الفحص عن القدرة عليه، ولا يكتفى باحتمال عدم القدرة وليس في المقام إحراز لفوات الغرض الملزم لو ترك الطرف المقدور، لاحتمال حصوله بترك الطرف المشكوك مقدوريته)[1].

بقي أمران:

أحدهما: أنّه كما لا يكون العلم الإجمالي منجّزاً إذا كان بعض الأطراف ممتنعاً عقلاً فهل يكون المنع الشرعي كالمنع العقلي أم لا؟ فلو كان بعض الأطراف ممنوعاً شرعاً منه، مثلاً إذا كان عنده إناءان أحدهما المعيّن مغصوب ثمّ وقعت قطرة دم إمّا في المغصوب وإمّا في الإناء الآخر فهل ينجّز مثل هذا العلم الإجمالي؟ الظاهر عدم التنجيز؛ لأنّ الإناء الثاني محرّم الاستعمال فلا يتوجّه نحوه تحريم آخر، ومن المحتمل أن يكون هو النجس فلا يعلم التكليف الحادث بوقوع القطرة، لاحتمال أن لا يحدث تكليف لي بوقوعها فيكون الطرف الآخر مجرىً للأُصول من غير معارض.

الثاني: أنّ أطراف العلم الإجمالي إن كانت طوليّة فهل يقتضي العلم الإجمالي التنجيز بالنسبة إليها أم لا؟ مثلاً إن علم بنجاسة إمّا في الماء أو التراب المنحصرين عنده، فهل يكون العلم الإجمالي بالنسبة إليهما منجّزاً فيكون فاقداً للطهورين فيجري عليه حكمه أم لا يكون منجّزاً فيتيمّم أم يتوضّأ أم يجمع احتياطاً؟

ذهب الميرزا النائيني ﷺ إلى الثاني ووجوب الوضوء بتقريب أنّ العلم بالنجاسة لا أثر له بالنسبة إلى التراب؛ لأنّ التراب لو كان نجساً فلا تكون نجاسته مانعة عن التيمّم بل به لا يجوز له التيمّم به حينئذٍ لكونه واجداً للماء، وحينئذٍ فلا تجري أصالة الطهارة في التراب حتّى تعارض أصالة الطهارة في الماء لعدم أثر لها في التراب، فتجري أصالة الطهارة في الماء بلا معارض فيجب عليه حينئذٍ الوضوء[2].

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) انظر أجود التقريرات ٣: ٤٣٩.

ونحن نقول : إنّ اعتبار كون الأطراف عرضيّةً وإن كان صحيحاً في أطراف العلم الإجمالي، فالكبرى وهي اعتبار العرضيّة مسلّمة فلا ينجّز إذا كانت طوليّة، إلّا أنّ في كون المقام ممّا كانت الأطراف فيه طوليّة محلّ تأمّل.

بيان ذلك : أنّ التراب الّذي هو أحد أطراف المعلوم نجاسته إمّا أن يكون السجود عليه ممكناً، أو لا يكون ممكناً.

فإن كان السجود عليه ممكناً فالتراب لنجاسته أثر قطعاً وهو حرمة السجود عليه، فيكون العلم الإجمالي منجّزاً؛ لأنّ العلم بالنجاسة ذو أثر قطعاً؛ لأنّ النجس إن كان هو الماء فلا يجوز شربه ولا التوضّؤ به، وإن كان هو التراب فلا يجوز السجود عليه، وحينئذٍ فلا يمكن جريان الأُصول فيهما لتعارضها حينئذٍ، ولا في بعضها؛ لأنّه ترجيح من غير مرجّح فتساقط الأُصول، وبعد تساقطها يصير فاقداً للماء بحكم الشارع، فيجب عليه التيمّم بذلك التراب قطعاً لجريان أصالة الطهارة فيه بالنسبة إلى جواز التيمّم وتفكيك الأُصول بحسب الآثار غير عزيز.

وإن كان التراب لا يمكن السجود عليه ويمكن التيمّم به كما إذا كان جداراً أو كان مملوكاً لمن لا يجوّز السجود عليه ويجوّز التيمّم به أو كان المكلّف مكلّفاً بالإيماء، ففي مثل هذه الموارد يتمّ ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ ويجب عليه الوضوء لعدم معارض لجريان أصالة الطهارة فيه حينئذٍ.

فما ذكروه من اعتبار كون الأطراف عرضيّةً وإن كان صحيحاً إلّا أنّ عدم كون الأطراف عرضيّةً فيما أمكن السجود عليه ممنوع، نعم هو تامّ فيما لا يمكن السجود عليه، فافهم وتأمّل.

هذا ما ذكرناه في بادئ النظر، ولكنّ هذا المكلّف كما أنّه عالم بوجوب اجتناب أحدهما عالم أيضاً بوجوب أحد الأمرين من الوضوء والتيمّم ولا مجال للاكتفاء بالتيمّم في الفرض الأوّل وهو فرض إمكان السجود على التراب أو أثر آخر غيره؛

لأنّ التيمّم إنّما شرّعه الشارع المقدّس حيث يفقد الماء حقيقة أو يفقده شرعاً، كما إذا كان الماء موجوداً وكان مانع من استعماله كخوف عطش أو سبع يفترسه إن ذهب ليأتي به أو يحكم العقل بقبح الوضوء كما قيل فيما إذا علم بغصبيّة أحد الإناءين، فهنا العقل يحكم بأنّه فاقد، لقبح الوضوء بماء يحتمل بغض الشارع له* أو يبيح الشارع التيمّم له كما في الإناءين المشتبهين بالنجس حيث حكم بأنّه يهريقهما ويتيمّم، وليس المقام أحد هذه الأُمور إذ لا فقد حقيقة ولا شرعاً ولا عقلاً، إذ إنّ الوضوء بالماء النجس ليس حراماً ذاتيّاً، بل لا يكون متطهّراً لو توضّأ به، وليس كالغصب الّذي يبغضه الشارع، ولا ممّا رخّص في التيمّم مع وجوده كالمشتبهين بالنجس، وحينئذٍ فلابدّ من ضمّ التيمّم إلى الوضوء والإتيان بهما رجاءً، وخصوصاً إذا قدّم التيمّم ثمّ توضّأ لئلّا يبتلّ بنجاسة أعضاء التيمّم بناءً على اعتبار الطهارة فيها، وحينئذٍ فيكون بدنه ملاقياً لأحد أطراف الشبهة المحصورة وسيأتي أنّه لا يحكم بنجاسته.

فتلخّص أنّ الأقوال أربعة:

أحدها: أنّه فاقد الطهورين، وهذا باطل بالوجدان؛ لأنّه واجد قطعاً.

الثاني: لزوم الوضوء، وهو باطل؛ لأنّ العلم الإجمالي بوجوب الوضوء والتيمّم منجّز.

الثالث: لزوم التيمّم وحده، وهو باطل؛ لأنّه ليس فاقداً للماء بما قرّبناه.

الرابع: الاحتياط والإتيان بهما معاً، وهذا هو الأقوى، فتأمّل فإنّه دقيق.

(*) كما ذهب إليه بعضهم. ولكن يمكن أن يقال: إنّه ليس بفاقد للطهورين؛ لأنّه كما يعلم غصبيّة أحدهما يعلم إباحة الثاني فهو واجد الطهور قطعاً، فالظاهر أنّه من قبيل دوران الأمر بين المحذورين فيكتفي بالموافقة الاحتماليّة فيتوضّأ حينئذٍ بأحدهما. (من إضافات بعض الدورات اللاحقة).

(ولو علم إجمالاً أنّه إمّا التراب مغصوب أو الماء نجس، فهنا أيضاً تتعارض أصالة الطهارة مع أصالة الإباحة ويكون من دوران الأمر بين المحذورين، فتجب الموافقة الاحتماليّة إلّا أنّه يتعيّن هنا الماء لعدم المبغوضيّة في استعماله بخلاف التراب لاحتمال الإثم من جهة الغصب، ولو انعكس المثال انعكس الحكم)[1].

ملاقي بعض أطراف الشبهة

ويقع الكلام في مقامين:

الأوّل: في الملاقي بعد تنجيز العلم الإجمالي، وقبل الخوض في ذلك لابدّ من تمهيد مقدّمة هي: أنّ العلم الإجمالي:

ـ تارة يتعلّق بالحكم كما إذا علم بوجوب الظهر أو الجمعة، وفي مثله لا محيص عن تنجّزه لتساقط الأُصول في جميع الأطراف بتعارضها، ولا يمكن جريانها في البعض دون الآخر؛ لأنّه ترجيحٌ من غير مرجّح.

ـ وتارة يتعلّق بموضوع ذي حكم وهو:

ـ تارةً يكون تمام الموضوع للحكم كما إذا علم بخمر مردّد بين الإناءين بالنسبة إلى حرمة شربه فإنّ الخمر تمام الموضوع بالنسبة إلى حرمة شرب الخمر، وفي مثله أيضاً تتساقط الأُصول فينجّز العلم الإجمالي؛ لأنّ وجود الموضوع ذي الحكم في الخارج قطعاً وجود لحكمه قطعاً، فالتكليف محرز قطعاً ولا مؤمّن لتساقط الأُصول.

ـ وأُخرى يكون بعض الموضوع فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً، وفي الحقيقة ليس لنا علم بالتكليف؛ لأنّ المكلّف لا علم له بوجود تمام الموضوع للحكم وإنّما علم بجزئه، ومع العلم بالجزء لا علم بالتكليف الّذي يكون موضوعه مركّباً من الجزء المحرز والجزء المشكوك، ومثاله ما لو علم وجود الخمر في أحد الإناءين فشرب

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

شخص أحد الإناءين، فبالنسبة إلى إقامة الحدّ على الشارب ليس وجود الخمر وحده موضوعاً كحرمة الشرب بل الموضوع لإقامة الحدّ شرب الخمر، ولم يحرز شرب الخمر لاحتمال كون الشارب شرب الماء، وكقاتل أحد الشخصين اللذين علم الحاكم الشرعي أنّ أحدهما مسلم والآخر حربيٌّ مهدور الدم، فليس للحاكم الشرعي قتله قصاصاً لعدم العلم بكونه قتل مسلماً.

ومن هنا وقع الكلام فيما لو علم إجمالاً بغصبيّة إحدى الشجرتين الموجودتين في دار زيد فبالنسبة إلى حرمة التصرّف فيهما أو في أحدهما تمام الموضوع موجود وهو وجود المغصوب في الخارج فينجّز.

وأمّا بالنسبة إلى ثمر إحدى الشجرتين لو أثمرت دون صاحبتها فقد ذهب جماعة[1] إلى عدم تحريم أكل ثمر المثمرة لو لم يستلزم التصرّف فيها؛ لأنّ الثمرة لم يتعلّق بها العلم الإجمالي كأصلها لعدم وجود ثمرة في صاحبتها فيجوز الأكل منها.

وقد أشكل عليهم الميرزا النائيني ﷺ بأنّ الثمرة تكون مضمونة ويحرم أكلها أمّا ضمانها فلأنّ الثمرة تابعة للأصل، ومن ثمَّ ضمن الغاصب العين المغصوبة ومنافعها فالمنافع تابعة للعين في أصل الضمان، وأمّا الحكم بتحريم الأكل فلأنّ ملاك حرمة التصرّف في مال الغير موجود من حين العلم بغصبيّة إحداهما فهو يعني حرمة التصرّف في الثمرة لم يكن فعليّاً لعدم موضوعه لكن ملاكه كان موجوداً عند العلم بالغصبيّة ويكفي وجود الملاك في التحريم[2].

ولا يخفى عليك ما في كلامه في ردّ هذه الشبهة.

---

(١) وفي مصباح الأُصول: (فقد يقال فيه) ولم نقف على قائله، انظر مصباح الأُصول ٢: ٤٠٧، وفوائد الأُصول ٤: ٤٧.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٤٤٠ ـ ٤٤١.

أمّا في تحقّق الضمان فلأنّ المنافع وإن كانت تابعة لأصل العين إلّا أنّها حيث تكون موجودةً أمّا لو لم تكن موجودة فلا؛ إذ الضمان إنّما هو لملك الغير ولا ملك للثمرة قبل حصولها أصلاً.

وثانياً فلأنّ الشجرة المثمرة لم يعلم كونها هي المغصوبة حتّى يكون حكمها الضمان فتتبعها الثمرة.

وأمّا ما ذكره من التحريم لتحقّق الملاك فكلام لم نفهم له معنىً؛ إذ قبل وجود الثمرة أيّ معنى لتحقّق ملاك تحريمها؟ وهل هو إلّا حرمة التصرّف في ملك الغير الّذي هو بعد تحقّق الملكيّة المنتفية قبل وجود الثمرة وبالنسبة إلى الشجرة، فالحكم فعلي بالنسبة إلى إحداهما قطعاً فأيّ معنى للملاك؟ فإن أراد بالنسبة إلى الثمرة فالملاك موقوف على تحقّق ملك للغير حتّى يحرم التصرّف فيه، وبعد وجود الثمرة الحكم فعلي، فأيّ معنى للملاك حينئذٍ؟ على أنّه بالنسبة إلى كونها ملك الغير حتّى بعد بروزها غير معلوم.

وبالجملة، فما أفاده في الجواب لم يظهر له معنىً محصّل.

فالّذي ينبغي أن يقال: إنّ الشجرتين اللتين يعلم غصبيّة إحداهما إن كانتا مسبوقتين بكونهما ملكاً للغير بأن كانا ملك الغير ثمّ اشترى إحداهما واغتصب الأُخرى واشتبها، فبالنسبة إلى ذات الثمرة يجري استصحاب ملك الغير لها فيثبت أنّها ملك الغير ويجري على الشجرةأحكام ملك الغير، ومن أحكامه الشرعيّة ضمان منافعه وحرمة التصرّف فيها وليس ذلك من باب تنجيز العلم الإجمالي حتّى يقال: إنّ الثمرة لم تكن موجودة عند تساقط الأُصول فالأصل بالنسبة إليها سالم عن معارض بل من باب الاستصحاب.

ولا يعارض هذا الاستصحاب الاستصحاب في الثاني لعدم الأثر العملي المترتّب على مخالفتهما للمعلوم الإجمالي، وقد ذكرنا مراراً أنّ جريان الأصلين في الطرفين حيث يكون موافقاً للاحتياط ولا يلزم منه مخالفة عمليّة لا بأس به والمخالفة المقطوعة بعد جريانهما لا أثر لها.

وأمّا إذا لم تكونا مسبوقتين بكونهما ملكاً للغير بأن كانتا من المباحات الأصليّة فحاز هو إحداهما وحاز الآخر الثانية فغصبها الأوّل منه ثمّ اشتبها في الخارج وأثمرت إحداهما ففي مثل هذه الثمرة لو تصرّف بها لا ريب في عدم ضمانها قطعاً؛ لأنّ الضمان موضوعه التصرّف في ملك الغير ولم يحرز التصرّف في ملك الغير بتصرّفه بالنماء ولم يحرز كون يده على النماء يداً عدوانيّةً، والحكم بالضمان يدور مدار موضوعه فإذا لم يحرز موضوعه تجري فيه البراءة.

وأمّا جواز التصرّف فيها وعدمه فمبنيّ على النزاع المعروف في أنّ الأصل في الأموال الحلّ أو الحرمة، فإن قلنا بأنّ الأصل فيها الحرمة استناداً إلى قوله: «لا يحلّ مال إلّا من حيث أحلّه الله»[1] كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري ﷺ[2] فبالنسبة إلى النماء لم يعلم أنّه أحلّه الله أم لا فيحرم تناوله، وإن قلنا بأنّ الأصل الحلّ وإنّ قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[3] وحديث الرفع من أسباب الحلّ فيجوز التصرّف في النماء حينئذٍ؛ لأنّه غير معلوم الحرمة، فتأمّل.

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة، فقد تكون الملاقاة والعلم بها قبل حصول العلم الإجمالي بالنجاسة، وقد تكونان بعد تنجّز العلم الإجمالي، وقد تكون الملاقاة قبل العلم الإجمالي إلّا أنّ العلم بها يكون بعد العلم الإجمالي.

وبالجملة، فالكلام بالنسبة إلى الملاقي لبعض الأطراف بعد التنجّز وحكم الشارع بوجوب اجتناب الطرف الملاقي، ولا يخفى أنّ محلّ الكلام أنّه إذا كان الملاقي ملاقياً لأحد الأطراف ولم يكن ثمّة ملاقي آخر للطرف الثاني؛ لأنّه به يحصل علم إجمالي آخر بين الملاقيين، فقد يقال بوجوب اجتناب الملاقي لبعض الأطراف بأحد وجهين:

---

(١) الوسائل ٦: ٣٧٥، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ٢.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٢: ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٣) انظر البحار ٢: ٢٧٣، والوسائل ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

الأوّل: أنّ وجوب اجتناب نفس الطرف الملاقي قاضٍ بوجوب اجتناب ملاقيه بدعوى أنّ نفس وجوب اجتناب الطرف للعلم الإجمالي بوقوع نجاسةٍ في أحد الإناءين وتساقط الأُصول لتعارضها هو الّذي أوجب الاجتناب عن الملاقي، غاية ما هناك أنّه كانت دائرته ضيّقة قبل أن يلاقي شيئاً وبعد الملاقاة صارت دائرته أوسع، نظير تقسيم ماء أحد الإناءين المعلوم نجاسة أحدهما إلى إناءين فتكون أطراف العلم الإجمالي ثلاثة.

واستدلّوا على ذلك ـ يعني على كون نجاسة الإناء هي نجاسة ملاقيه فيجب الاجتناب عنهما ـ برواية الخابية الّتي يكون فيها السمن أو الزيت فتقع الفارة فيها فحكم الإمام عليه السلام بوجوب اجتناب الزيت أو السمن فقال السائل: الفأرة أهون عليَّ من أترك السمن فقال عليه السلام: «إنّك لم تستخفّ بالفأرة وإنّما استخففت بدينك فإنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيءٍ»[1] فقد حكم الإمام عليه السلام من وجوب اجتناب الميتة بوجوب اجتناب ما يلاقيها كما يقتضيه التعليل ليس هو إلّا من باب كون نجاسة الملاقي نجاسة ملاقيه.

والجواب أنّ ملاقي النجس ليس نفس ذلك النجس الأوّلي قطعاً، فلو علمنا تفصيلاً نجاسة الإناء المخصوص فلاقى شيئاً لا يكون ذلك الشيء الملاقى نفس الملاقي قطعاً، وإنّما تكون الملاقاة محقّقة لفرد آخر من أفراد النجس فهو فرد آخر حقّقته الملاقاة وأوجدته لا أنّه نفس ذلك النجس الأوّلي.

ويدلّ على ذلك أنّ الميتة إذا لاقت ماءً فأكل إنسان عصياناً تلك الميتة وشرب ذلك الماء فلا ريب في أنّه يعاقب بعقابين: أحدهما لأكل الميتة، والآخر لشرب الماء المتنجس بها، ولو كان الماء نفس الميتة فلا ريب في أن يكون عقابه عقاب آكل الميتة فقط، وحينئذٍ فملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة ليس هو نفس الطرف أصلاً،

---

(١) الوسائل ١: ١٤٩، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

وإنّما أوجبت ملاقاته له إحداث فرد آخر يكون الشكّ في طهارته ونجاسته مسبّباً عن الشكّ في طهارة الطرف ونجاسته.

وبعد جريان الأُصول في الطرفين وتساقطهما لتعارضهما يبقى الملاقي سالماً فتجري فيه أصالة الطهارة مثلاً ولا يعارضها شيء أصلاً فيكون الملاقي محكوماً بالطهارة، وذلك أنّ ملاقاة النجس وإن كانت موجبة للنجاسة إلّا أنّ هذا المركّب ممّا يشكّ في تحقّقه؛ لأنّ الملاقاة وإن كانت متحقّقة إلّا أنّ الجزء الثاني وهو كونها ملاقاة للنجس غير محقّقة فهي نظير شرب أحد المشتبهين بالخمر لا يستوجب حدّاً لشاربه.

وقد ظهر أن لا وجه لاستدلالهم بالرواية فإنّها تثبت أنّ الملاقاة موجبة لوجود فرد آخر نجس لا أنّه في مقام بيان أنّ الملاقي هو نفس الملاقى أصلاً وليس لها نظر إليه، والتعليل لرفع ما وقع في ذهن السائل من أنّ صغر الفأرة مانع عن تنجّس ملاقيه فأجابه بعدم الفرق بين الصغر والكبر في حكم الله فهي حجّة مطلقاً ويترتّب عليه نجاسة ملاقيه.

الثاني: أن يقال: إنّ الملاقي لأحد أطراف الشبهة يجتنب؛ لأنّه يحدث علم إجمالي آخر يوجب الاجتناب عنه، فإنّ الملاقي للإناء يعلم إجمالاً إمّا بنجاسته أو نجاسة الإناء الثاني فيكون هذا العلم الإجمالي منجّزاً فيوجب الاجتناب عنه أيضاً.

وقد أجاب عنه الشيخ الأنصاري ﷺ بما حاصله أنّ أصالة الطهارة بالنسبة إلى الإناء الثاني كان ساقطاً بالابتلاء بمعارضه وهو أصالة الطهارة في الإناء الأوّل، فتكون أصالة الطهارة في الثوب الملاقي لأحد الإناءين سليمة عن المعارض فتجري من غير مزاحمة أصلاً[1] (بتقريب أنّ أصالة الطهارة في الثوب مسببة عن أصالة الطهارة في الإناء فهي لا تجري إلّا بعد سقوط أصالة الطهارة في الإناء،

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

وهو لا يسقط حتّى يسقط الأصل في الإناء الثاني لقبح الترجيح من غير مرجّح، وإذا سقط الأصلان معاً جرت أصالة الطهارة في الثوب من غير معارض.

وعلى هذا التقريب تتوجّه الشبهة الحيدريّة المعروفة وهي أنّ أصالة الطهارة في الثوب يعارضها أصالة الحلّ في الإناءين وهما أيضاً مسبّبان عن أصالة الطهارة فهما في رتبة واحدة. نعم بعد سقوط أصالة الطهارة في الثوب تجري أصالة الحلّ لو كان مأكولاً مثلاً، ولكن لا يجوز استعماله في ما يعتبر فيه إحراز الطهارة)[1].

وتفصيل الكلام أن يقال: إنّ طرفي العلم الإجمالي تارة تكون الأُصول الجارية في كلّ طرف بعينها تجري في الطرف الآخر، نظير الإناءين اللذين يعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما فأصالة طهارة كلّ منهما معارض بمثله، وكذا أصالة الحلّ في كلّ منهما أيضاً معارض بمثله، وأُخرى يكون في أحد الطرفين أصلان طوليّان يعني يكون أحدهما مسبّباً عن الآخر، وفي الثاني يجري أحد الأصلين كما إذا علم بنجاسة ثوب أو إناء ماء ففي الثوب لا تجري إلّا أصالة الطهارة أو استصحابها، وفي الإناء تجري أصالة الطهارة واستصحابها أيضاً فيتساقطان، وفي الإناء أصل آخر يمتاز به وهو أصالة الحلّ، فإن جرت أصالة الطهارة في الثوب كانت رافعة للشكّ الذي هو موضوع أصالة الحلّ، وهذا بخلاف ما لو لم تجرِ أصالة الطهارة فيتحقّق موضوع أصالة الحلّ.

إلّا أنّ الكلام في أنّه تتساقط جميع الأُصول بالتعارض بمعنى أنّ وجود أصل واحد في أحد طرفي العلم الإجمالي يكفي في إسقاط جميع الأُصول في طرفه الثاني أم لا؟ وليس هذا الأمر صريحاً في كلماتهم. نعم، في كلام الميرزا ﷺ إشارة إليه تقتضي تساقط جميع الأُصول في أحد الطرفين بمجرّد معارضة أصل واحد

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

في الطرف الآخر[١] بتقريب أنّ تساقط أصالتي الطهارة في الثوب والإناء أوجب تنجيز المعلوم الإجمالي بتمام أحكامه، فكان المعلوم الإجمالي قد تنجّز فإذا تنجّز ترتّب عليه جميع أحكامه ومنها حرمة شربه.

والّذي ينبغي أن يقال: إنّ الأُصول الجارية في الطرفين إمّا أن يكون دليلها واحداً مثل أصالة الطهارة أو استصحابها في مثال الثوب والإناء، وفي مثله لا إشكال في سقوط الأُصول المتعارضة وهي أصالة الطهارة أو استصحابها في الثوب والإناء وبعد تساقطها لا معنى لعدم جريان أصالة الحلّ حينئذٍ؛ لأنّ السبب الّذي أوجب سقوط أصالتي الطهارة أو استصحابها إنّما هو الترخيص في المعصية لو جرت في كليهما للقطع بتخصيص كلّ شيء نظيف بأحدهما، والترجيح من غير مرجّح لو جرت في أحدهما خاصّةً. وهذا مفقود بالنسبة إلى أصالة الحلّ في الماء إذ هي لا تجري في الثوب لعدم أكله فهو غير معارض أصلاً. وبالنسبة إلى جواز الصلاة فيه فالجاري قاعدة الاشتغال كما هو مقرّر في محلّه لا البراءة. ويشهد لما ذكرنا حكم الفقهاء فيمن علم بنجاسة وغسل عرضتا يده وشكّ في تقدّم أيّهما وتأخّرها، فهنا استصحاب الطهارة معارض باستصحاب النجاسة فيتساقطان فتجري في اليد قاعدة الطهارة بعد سقوط الاستصحابين وحكمهم في كثير من الموارد بمثلها فلا تغفل.

وإن لم يكن دليلها واحداً كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة الإناء أو غصبيّة الثوب ففي مثله لا تجري الأُصول؛ لأنّ جريان كلا الأصلين موجب للترخيص في المعصية للعلم الإجمالي بحرمة شرب أحدهما غير أنّ سببها مجهول لدى المكلّف، وجريان أحدها دون الآخر ترجيح من غير مرجّح فلابدّ من تساقطها في مثله.

وملخّص ما ذكرنا أنّه حيث كان تساقط الأُصول في الأطراف الّتي علم التكليف بها هو الموجب للتنجيز له، فالأُصول إذا كانت من جنس واحد تساقطت كما في

---

(١) انظر أجود التقريرات ٣: ٤٤٧.

الإناءين أو كأصالة الطهارة أو استصحابها في الإناء والثوب، ولكنّ أصالة الحلّ في الإناء لا معارض لها حتّى تسقط، وبعد سقوط الأصل في السبب يجري الأصل في المسبّب قطعاً، وإن كانت من جنسين كالعلم بالغصبيّة أو النجاسة فهنا يشتركان في الحرمة فله علم إجمالي بحرمة شرب أحدهما، فجعل أصالة الحلّ في كليهما موجب للترخيص في المعصية، وفي أحدهما بخصوصه ترجيح من غير مرجّح فلا يجريان. هذا كلّه حيث تكون الأُصول متّفقة في النفي.

أمّا لو كان أحدها مثبتاً والآخر نافياً كما لو علم إمّا بزيادة في صلاة المغرب وإمّا بنقيصة في صلاة العشاء فهنا قاعدتا الفراغ يتساقطان للتعارض، وحينئذٍ فتجري الاستصحاب الّذي كان محكوماً بقاعدتي الفراغ، فيثبت عدم الزيادة في المغرب باستصحاب عدم الركعة الرابعة فيه وباستصحاب عدم الركعة الرابعة، فينتج الاستصحاب لزوم اعادة العشاء ولا تعارض حينئذٍ، لأنّ أحدهما يحرز عدم الرابعة في المغرب والآخر يحرز عدم الرابعة في العشاء، فتأمّل.

إذا عرفت هذا عرفت أنّ الملاقي لأحد أطراف الشبهة بعد تنجيز العلم الإجمالي ينبغي التفصيل فيه فإن كانت الأُصول الجارية في كلّ طرف بعينها تجري في الآخر كالإناءين فملاقي أحدهما محكوم بالطهارة قطعاً، ولا يصغى إلى دعوى حدوث العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر فلا تجري أصالة الطهارة فيهما للتعارض أو للترجيح من غير مرجّح.

ووجه عدم الالتفات إلى هذه الدعوى أنّ الأُصول في الطرف الثاني قد تساقطت بمعارضها وهو الإناء فلا تعارض الأصل في الشيء الملاقي فالأصل فيه لا معارض له فهو مؤمّن.

وإن كانت الأُصول الجارية في الأطراف يسقط بعضها بالمعارضة ولا يسقط بعضها الآخر، مثل ما لو علم إجمالاً بنجاسة الماء أو الثوب فأصالة الطهارة واستصحابها ساقطان بالمعارضة إلّا أنّ قاعدة الحلّ في الماء لا معارض لها أصلاً،

فهنا لو لاقى الثوب الّذي هو أحد أطراف العلم الإجمالي إناءٌ آخر فيه ماء يحدث حينئذٍ علم إجمالي إمّا بحرمة ماء الإناء الّذي هو الطرف للعلم الإجمالي، وإمّا بنجاسة الإناء الّذي لاقى الثوب، فأصالة الحلّ حينئذٍ في الماء الّذي هو طرف العلم الإجمالي معارض بأصالة الطهارة في الملاقي فيتساقطان حينئذ، فيكون الإناء الملاقي للثوب محكوماً بالنجاسة لعدم جريان أصالة الطهارة أو استصحابها للمعارضة، هذا كلّه حيث يكون العلم الإجمالي بالنجاسة سابقاً على الملاقاة.

وأمّا لو علم بالملاقاة أوّلاً ثمّ علم نجاسة أحد الإناءين الملاقي وغيره فهل يحكم على الملاقي بالاجتناب باعتبار فعليّة العلم الإجمالي واتّحاد زمن الشكّ في نجاسة كلّ منها وطهارته، فيكون نظير العلم الإجمالي الّذي تكون أطرافه ثلاثة غير أن نجاسة الثالث وعدمها مسبّبةٌ عن نجاسة الملاقي وعدمها فيحكم بوجوب الاجتناب؛ لأنّ أحد طرفي العلم الإجمالي المنجّز هو الإناء وملاقيه والطرف الثاني هو الإناء فقط كما ذهب إليه الآخوند ﷺ في صريح كفايته[1] أو لا يحكم على الملاقي بوجوب الاجتناب بدعوى أنّ بين الملاقي والملاقى تفاوتاً بحسب الرتبة فنجاسة الإناء الملاقى أسبق رتبةً من نجاسة ملاقيه وإن كان زمن الشكّ واحداً فتتساقط الأُصول في تلك المرتبة ويبقى الأصل الجاري في الملاقى سالماً عن المعارض كما ذهب إليه الميرزا النائيني ﷺ[2].

الظاهر التفصيل بين ما لو كان النجاسة المعلومة أسبق من الملاقاة المعلومة وبين ما لو كانتا في زمن واحد ففي الأوّل لا يحكم على الملاقى بوجوب الاجتناب، مثلاً لو علم إجمالاً يوم الأحد بنجاسة في أحد الإناءين وزمن النجاسة المعلومة كان يوم الجمعة وزمن ملاقاة أحد الإناءين كان يوم السبت فهنا لا يجب الاجتناب؛

---

(١) كفاية الأُصول: ٤١٢.

(٢) انظر أجود التقريرات ٣: ٤٤٥ و٤٥١ ـ ٤٥٢.

لأنّ العبرة بالمعلوم لا بوقت حصول العلم، فالنجاسة الآن علمنا أنّ الأُصول فيها في طرفها متعارضة ومتساقطةٌ، فهي يعني الأُصول متعارضة ومتساقطة فالملاقي يوم السبت يشكّ في توجّه التكليف باجتنابه، ولكن أصالة الطهارة مثلاً أو الحلّ مؤمّن في ارتكابه ولا معارض له لسقوط الأُصول في الأطراف، فالعلم الإجمالي بالنجاسة اليقينيّة يشكّ في انطباقها على أيّ الإناءين، فالشكّ في انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ واحد من الإناءين، وبالنسبة إلى الملاقى يشك في حدوث النجاسة فيه وعدمها فهو شكّ في الحدوث ولا شكّ في الانطباق.

أمّا لو كان زمن الملاقاة وزمن وقوع النجاسة واحداً كما إذا كان هناك إناءان وفي أحدهما طرف ثوب مثلاً فعلم بوقوع قطرة البول بأحدهما لا على التعيين فهنا يجب اجتنابهما معاً، يعني يجب اجتناب الملاقي والملاقى معاً، وذلك لأنّ العلم الإجمالي تعلّق إمّا بنجاسة الإناء الآخر وإمّا بنجاسة الإناء الملاقى وملاقيه فأحد طرفي العلم الإجمالي الإناء والطرف الآخر هو الإناء وملاقيه؛ لأنّ النجاسة الحادثة يشكّ في تطبيقها على أيّهما، مثل ما لو كان إناء عن يمين الإنسان وإناءان عن يساره فعلم بوقوع قطرات البول إمّا في الإناء الّذي هو على اليمين وإمّا في الإناءين اللذين هما على اليسار فيكون العلم الإجمالي قاضياً بوجوب الاجتناب عن الأواني الثلاثة، وإن كان في موردنا نجاسة الملاقي مسبّبةٌ عن نجاسة الملاقى*.

(*) هذا ما ذكرناه سابقاً ولكن دقيق النظر يقتضي بكون العبرة بزمن العلم وحصوله؛ لأنّه زمن تنجيز العلم الإجمالي وزمن جريان الأُصول، وحينئذٍ فتجري الأُصول الثلاثة في زمن واحد فيتحقّق حينئذٍ علم إجمالي بنجاسة هذا الإناء وملاقيه أو بنجاسة الطرف الآخر فينجّز العلم الإجمالي فيجب الاجتناب عن الملاقي أيضاً كما يجب الاجتناب عن نفس الإناءين ولا أثر للمعلوم في نفسه بعد فرض عدم حصول العلم في زمن النجاسة الواقعيّة؛ إذ الكلام في جريان الأُصول الّتي هي أحكام ظاهرية متقوّمة بالشكّ ولا دخل لها بالواقع أصلاً، فلا تفصيل بين القسمين. (من إضافات الدورة الثانية). ←

فهو نظير من علم ليلاً إمّا بفساد صلاة الظهر لنقصان ركوعها وإمّا بفساد صلاة الصبح لفساد طهارتها فقاعدة الفراغ متعارضة بالنسبة إلى الطهارة وصلاة الصبح وصلاة الظهر، لكن لا يقال: إنّ قاعدة الفراغ لا تجري بالنسبة إلى صلاة الصبح، لأنّ الشكّ فيها ناشئ عن الشكّ في الطهارة، وفي مثل المقام لا إشكال في تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الإناء الغير الملاقي والملاقي وملاقاه.

والسرّ في ذلك ـ يعني في تنجيز العلم الإجمالي ـ مع أنّ رتبة الملاقي أسبق من رتبة ملاقاه لتفرّعه عليه هو أنّ تأخّر رتبة الملاقى عن ملاقيه لا تستدعي تأخّر رتبته عمّا هو برتبة الملاقي لما ذكرناه في مبحث الضدّ من أنّ تأخّر المعلول عن علّته رتبة لا تستدعي تأخّر المعلول عمّا هو في رتبة العلّة وهو عدمها، وقد تقدّم بيانه في مبحث الضدّ تفصيلاً، فإذا كان تأخّر شيء عن شيء رتبةً لا يستدعي تأخّره عمّا هو في رتبته، فتأخّر الملاقي عن الملاقى رتبة لا يقتضي تأخّر الملاقي رتبة عمّا هو في رتبة الملاقى وهو الإناء الثاني فيكون في رتبة الإناء الثاني فيتعارض الأصل الجاري فيه مع الأصل الجاري فيه.

(وتحقيق المقام أنّ التنجّز والتعذير من الأحكام العقليّة الّتي لا يرفع تعارضها إلّا التقدّم والتأخّر الزمانيّين دون الرتبتين، ويمكن تقريبه بوجهين:

أحدهما: أنّ الأصل في الثوب لا يجري مع جريانه في الإناء الملاقي له لارتفاع الشكّ عن الثوب بجريان الأصل في الإناء الملاقي له إلّا أنّ الأصل في الإناء الثاني لا يرفع الشكّ عن الثوب فلا مانع حينئذٍ من جريانه وتتحقّق التعارض والتساقط.

← ولكنّه أيّده الله قد عدل عنه في دورته الثالثة إلى ما في المتن بتقريب أنّ الشكّ في الإناءين والملاقى وإن كان في زمن واحدٍ إلّا أنّ الشكّ في الإناءين شكّ في انطباق المعلوم بالإجمال على أيّهما فلا تجري الأُصول فيهما لمنافاته للمعلوم الإجمالي لو جرت فيهما وللزوم الترجيح من دون مرجّح لو جرت في أحدهما. أمّا الملاقى فهو على تقدير كونه متنجّساً فنجاسته حادثة وهي مشكوك فيها فيجري فيه الأصل بلا معارض. (من إضافات الدورة الثالثة).

الثاني : أنّ لنا علمين إجماليّين، أحدهما أنّ أحد الإناءين نجس، الثاني أنّ الثوب أو الإناء الثاني نجس، فيكون كلّ من العلمين منجّزاً فيؤثر أثره)[١]، فتأمّل.

(وأمّا لو علم يوم السبت بنجاسة أحد الإناءين يوم الجمعة ثمّ علم فيه بملاقاة الثوب لأحد الإناءين ليلة السبت فحاله حال الصورة الأُولى في جريان أصالة الطهارة في الملاقي للشكّ في نجاسته بعد أن تساقطت الأُصول في الطرفين؛ لأنّ الشكّ في نجاسة حادثة غير المعلومة.

وأمّا لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين ثمّ بعد يوم علم بأنّ أحد الإناءين كان فيه طرف الثوب حين احتمال إصابة النجاسة له، فقد يقال بأصالة الطهارة في الملاقي لتساقط الأُصول في الطرفين فيجري الأصل فيه من غير معارض، إلّا أنّ الظاهر بطلان هذا القول؛ لأنّ تنجّز العلم الإجمالي يدور حدوثاً وبقاءً مدار العلم الإجمالي وقد انعدم العلم الإجمالي الّذي طرفه الإناءان ووجد بدله علم إجمالي آخر طرفه أحد الإناءين وطرفه الآخر الإناء وملاقيه فينجّز العلم الإجمالي الثاني فيجب حينئذٍ الاجتناب عن الملاقي أيضاً)[٢].

بقي الكلام فيما ذكره الآخوند ﷺ[٣] فإنّه ـ بعد أن ذكر أنّه يجب الاجتناب عن الإناءين دون ملاقيهما ـ ذكر أنّه قد يجب الاجتناب عن الملاقي دون ملاقيه ومثّل له بما لو علم إجمالاً بنجاسة الإناء الموجود فعلاً أو الإناء الخارج عن محلّ الابتلاء الملاقي لثوبه، فإنّه يتعارض الأصل في الإناء الفعلي بالأصل في الثوب فيتساقطان، ثمّ يدخل الإناء الخارج عن محلّ الابتلاء في محلّ الابتلاء فإنّه حينئذٍ يجري فيه الأصل من غير معارض.

(١ و ٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٣) كفاية الأُصول: ٤١٢.

وذكر مثالاً آخر أيضاً لما يجب فيه الاجتناب عن الملاقى دون طرف العلم الإجمالي وهو ما لو علم إجمالاً نجاسة طعام أو إناء ثمّ علم بملاقاة ذلك الطعام الإناء، إمّا هو نجس أو الإناء الّذي هو طرف للعلم الإجمالي السابق فإنّه زعم أنّ الأُصول بين الإناء الأوّل والطعام تساقطت فالإناء الّذي علم أخيراً نجاسته أو نجاسة الإناء الأوّل لا يعارض الأصل فيه الأصل في الإناء السابق لسقوطه فيجري بلا معارض؛ لأنّه فرد يشكّ في حدوث نجاسته.

والظاهر أنّ هذين الموردين هما كغيرهما من بقيّة ملاقي أحد الأطراف في أنّه يجب الاجتناب عنهما دون ملاقيهما إلّا في الصور الّتي قدّمنا الّتي يجب فيها الاجتناب عنهما، حيث يبقى أصل غير ساقط في أحد الطرفين كأصالة الحلّ في الإناء. بيان ذلك في المثال الأوّل واضح؛ وذلك لأنّ جريان الأُصول في المعدوم إذا كان له أثر لا مانع منه، إذ يجوز للشارع أن يتعبّدنا بأثر ذلك المعدوم فلا مانع من جريان الأصل حينئذٍ، إذ المانع إنّما هو عدم إمكان التعبّد فإذا أمكن الجعل لوجود أثر له فلا مانع.

مثال ذلك في الشبهات البدويّة أنّه لو توضّأ بإناء ثمّ شكّ في طهارته وقد انعدم الإناء فهل تجري فيه حينئذٍ أصالة الطهارة في ظرفه لإثبات صحّة الوضوء فعلاً أم لا؟ لا ريب في الجريان لوجود الأثر الشرعي. والمقام أيضاً إذا فرض خروج الإناء في المثال الأوّل عن محلّ الابتلاء أو عن القدرة العقليّة فلا مانع من جريان الأصل في نفس الملاقي وإن كان معدوماً باعتبار وجود أثره الشرعي في ملاقيه، فإذا جرى فيه وتساقطا للمعارضة بينه والإناء الآخر أي بين المعدوم لوجود أثره وهو الملاقي وبين الإناء الموجود الآخر فأثره عدم الطهارة في الملاقي المسبّبة عن طهارته فيكون الملاقى فرداً مشكوك الطهارة فتجري فيه أصالة الطهارة أصالةً رأساً.

وبالجملة، أثر جريان أصالة الطهارة في الإناء المعدوم هو عدم الحكم بطهارة الملاقي وهو كافٍ في الجريان فيتعارضان ويتساقطان فيبقى الملاقي مشكوكاً فتجري فيه نفسه حينئذٍ أصالة الطهارة فلا يجب الاجتناب عنه.

وبيان وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقى في المثال الّذي ذكره الآخوند أوّلاً ـ وإن ذكرناه نحن ثانياً ـ يتمّ بإعادة نفس المثال لزيادة التوضيح وهو أن نعلم إجمالاً يوم السبت بوجود نجاسة في أحد الإناءين اللذين أحدهما عن يميني والآخر عن يساري يوم الجمعة ثمّ علمت يوم الأحد بوجود نجاسة يوم الخميس في الإناء الّذي عن يميني أو في ثوب احتمال نجاسة الإناء الّذي عن يساري من ملاقاة ذلك الثوب له.

وقد ذكر الآخوند ﷺ وجوب اجتناب الإناءين دون الثوب بدعوى أنّ العلم الإجمالي الحاصل يوم السبت بوجود نجاسة في أحد الإناءين نجّز فتساقطت الأُصول فيهما بالتعارض، فوجود العلم الإجمالي الآخر يوم الأحد غير منجّز إذ أحد أطرافه الإناء اليميني وقد تساقطت فيه الأُصول فيكون الثوب الّذي هو الملاقي للإناء اليساري مجرىً للأُصول من غير معارضٍ فيجب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقي.

وما ذكره ﷺ مبنيّ على كون العبرة بالعلم الإجمالي وسبقه ولحوقه لا على كون العبرة بالمعلوم وسبقه ولحوقه وإن كان العلم متأخّراً*.

(*) وهذا هو الصحيح على ما اخترناه أخيراً وشرحناه في ما علّقناه في ظهر هذه الصحيفة من أنّ التنجيز والتعذير يدوران مدار العلم لا مدار المعلوم؛ لأنّه وقت التنجّز وتساقط الأُصول. وحينئذٍ فما ذكره الآخوند: من الصور الثلاثة في الملاقى من عدم لزوم الاجتناب عنه ولزوم الاجتناب عن الطرفين فيما علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين ثمّ علم بالملاقاة ولزوم الاجتناب عن الطرفين والملاقى فيما علم بالملاقاة أولاً ثمّ علم بنجاسة أحد الإناءين ولزوم الاجتناب عن الثوب والطرف الآخر دون الإناء الّذي لاقاه الثوب، صحيح في المثال الأخير، فافهم. (من إضافات الدورة الثانية للدرس). ولكنّه في الدورة الثالثة لم يرتضه لما تقدّم. (من إضافات الدورة الثالثة).

وقد ذكرنا أنّ العبرة بالمعلوم وسبقه وإن كان العلم متأخّراً، وحينئذٍ فقد ظهر فساد ما ذكره الآخوند ﷺ لأنّ العلم الإجمالي الكائن يوم الأحد تعلّق بنجاسة يوم الخميس مردّدة بين الثوب والإناء اليميني، فيكون كلّ من الثوب والإناء اليميني ممّا يشكّ في انطباق النجس المعلوم عليهما فينجّز العلم الإجمالي بالنسبة إليهما، وأمّا بالنسبة إلى الإناء اليساري فيكون الشكّ فيه تمسّكاً في الحدوث لفرد آخر نجس فيجري فيه أصالة الطهارة من غير معارض، والعلم الإجمالي بالنجاسة بين الإناءين يوم السبت* وإن كان أسبق إلّا أنّ معلومه متأخّر زماناً فيكون منحلاً، لأنّ الطرف اليميني واجب الاجتناب بموجب العلم الإجمالي الأسبق معلوماً فيكون الطرف اليساري الّذي نجاسته على تقديرها من نجاسة الثوب جائز التناول لجريان أصالة الطهارة فيه من غير معارض.

هذا تمام الكلام في الملاقي، فتلخّص أنّ الملاقى قد يجب الاجتناب عنه خاصّة، وقد يجب الاجتناب عنه وعن ملاقيه كما تقدّم.

هذا تمام الكلام في العلم الإجمالي الّذي يتردّد بين المتباينين، وقد ذكرنا تنجيز العلم الإجمالي فتجب الموافقة القطعيّة وتحرم المخالفة الاحتماليّة.

البحث في العلم الإجمالي إذا تردّد بين الأقلّ والأكثر

إذا عُلم إجمالاً بتكليف مردّد بين الأقلّ والأكثر فهل يكون العلم الإجمالي منجّزاً كالمتباينين أم لا؟

(*) قد انعدم وانقلب إلى العلم الإجمالي الأوّل فليس بموجود بقاء حتّى ينجّز، بل الباقي العلم الإجمالي الثاني فينجّز ويؤثّر أثره. (من إضافات الدورة الثالثة).

وينبغي أن يعلم أنّ محلّ الكلام في موضعين:

أحدهما: فيما إذا كان المكلّف به ذا أجزاء خارجيّة ارتباطيّة، ويسمّى بالشك في الجزئيّة.

الثاني: فيما إذا كان المكلّف به ذا أجزاء تحليليّة عقليّة، ويسمّى بالشكّ في الشرطيّة.

والكلام في الأوّل أيضاً يقع في مقامين:

أحدهما: في جريان البراءة العقليّة.

وثانيهما: في جريان البراءة الشرعيّة.

[في جريان البراءة العقلية في الأقل والأكثر]

أمّا الكلام في الأوّل وهو جريان البراءة العقليّة، وهو قبح العقاب بلا بيان.

فنقول: ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ[1] في جريانها وجهاً ملخّصه أنّ الأقلّ متيقّن إمّا بالأصالة وإمّا مقدّمة للكلّ فهو واجب إمّا نفسيّاً وإمّا غيريّاً، فكلّي الوجوب فيه متيقّن وأمّا الزائد فيشكّ في التكليف به، فتجري فيه البراءة لانحلال العلم الإجمالي إلى متيقّن قطعي ومشكوك بدوي.

ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري ـ مع فساده في نفسه لعدم اتّحاد سنخ وجوب الأقلّ مع سنخ الوجوب النفسي المعلوم إجمالاً ـ مخالف لمبناه أيضاً، فإنّ ما ذكره مبنيّ على القول بأنّ أجزاء الواجب الخارجيّة واجبة وجوباً غيريّاً، وهو لا يلتزم به؛ لأنّ الوجوب الغيري إنّما يكون للمقدّمة المتميّزة بحسب الوجود الخارجي عن ذيها، وقد قدّمنا في بحث المقدّمة عدم اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري أصلاً.

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

فالأولى الاستدلال على البراءة العقليّة بأن يقال: إنّ الوجوب النفسي المنحلّ إلى أجزاء الواجب قد انحلّ إلى العلم بوجوب الركوع قطعاً والعلم بوجوب السجود كذلك وكذا بقيّة أجزاء الواجب المتيقّنة.

وأمّا الجزء المشكوك كالسورة مثلاً فلم يعلم انحلال التكليف بالمركّب إليه، فلا بيان حتّى يثبت وجوب السورة، فلا يكون ثمّة بيان لوجوب السورة، فيقبح العقاب لقبح العقاب بلا بيان.

(وتوضيحه: أنّ ذات الأقلّ نفساً مطلوب بمقتضى انبساط الطلب النفسي عليه إلّا أنّه مطلوب بإحدى الخصوصيّتين، فإمّا أن يكون مطلوباً بشرط شيء أو لا بشرط، وهما خصوصيّتان متباينتان إلّا أنّ كونه بشرط شيء تقييدٌ وزيادة كلفة فينفيها أصل البراءة، ولا يعارض بأصالة البراءة في الطرف الثاني؛ لأنّه لا امتنان في رفع التوسعة ولا معنى له وسيجيء توضيحه)[1].

وقد أُشكل على تقريب البراءة بوجوه:

أوّلها: ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[2] وقد قرّب هذا الإشكال بتقريبين، ولأجله اختار الاشتغال العقلي فيما دار بين الأقلّ والأكثر.

الأوّل: من تقريبه أنّ الانحلال مستلزم للمحال؛ لأنّ لزوم الأقلّ متوقّف على تنجّز التكليف به على كلّ تقدير، ولو كان التكليف متعلّقاً بالأكثر فإذا كان لزوم الانحلال مستلزماً لعدم تنجّز التكليف إلّا إذا تعلّق بالأقلّ لزم الخلف.

الثاني: من التقريبين أنّ الانحلال يلزم من وجوده عدمه؛ لأنّه يستلزم عدم التنجّز للتكليف على كلّ حال، وعدم التنجّز مستوجب لعدم لزوم الأقلّ على كلّ تقدير وهو مستلزم لعدم الانحلال.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) كفاية الأُصول: ٤١٣.

وجوابهما على ما قرّرناه ظاهرٌ، فإنّ لزوم الأقلّ ليس متوقّفاً على تنجّز التكليف على كلّ حال حتّى يلزم ما ذكره، وإنّما يتوقّف على العلم بالتكليف به إمّا مستقلاً وإمّا في ضمن الأكثر، يعني إمّا مطلوبة لا بشرط أو بشرط شيءٍ وهو انضمام الجزء المشكوك، وهذا موجود قطعاً، ضرورة أنّه بتركه الأقلّ يقطع بتوجّه العقاب إليه إمّا لتركه الأقلّ وهو الواجب أو لتركه الأقلّ وهو جزء الواجب.

الثاني: من الإشكالات على البراءة ما يظهر منه ﷺ[1] في ضمن كلماته، وملخّصه: أنّ التكليف الواحد الارتباطي المنبعث عن مصلحة واحدة بما أنّه واحد فلا يعقل تنجّزه بالنسبة إلى بعض الأجزاء وعدم تنجّزه بالنسبة إلى البعض الآخر، وتوضيح مراده أنّ احتمال وجوب الأكثر يمنع عن العلم بوجوب الأقلّ؛ لأنّه يحتمل أن يكون الأقلّ واجباً حيث يكون ملحوقاً بالجزء المشكوك وجوبه، فلا يكون إتيانه من دون إتيان المشكوك منجّزاً، بمعنى كون الأقلّ الّذي هو الواجب واجباً بوصف كونه ملحوقاً ببقيّة الأجزاء، فإتيانه به وحده لا يكون إتياناً له بصفته، مثلاً الركوع الّذي هو جزء من أجزاء الأقلّ قطعاً قد لا يكون التكليف به منجّزاً إلّا حيث يكون بعد السورة الواجبة وأمّا إتيانه بلا أن يكون مسبوقاً بالسورة لا يعلم تعلّق الطلب به فلا يقين بالشغل بالأقلّ.

والجواب أنّ التنجّز ليس بحكم الشارع حتّى يدور مدار المكلّف به، وإنّما هو بحكم العقل الحاكم بتنجّز ما وصل وقبح العقاب على ما لم يصل، فوجوب الأقلّ وصل ووجوب الأكثر لم يصل فيحكم بقبح العقاب على ترك ما لم يصل، فافهم.

الثالث: من الإشكالات على البراءة ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[2] وملخّصه: أنّ العلم الإجمالي تعلّق بطبيعة الأجزاء مهملةً، وخصوصيّة كون الأمر تعلّق بها مطلقة

---

(١) كفاية الأُصول: ٤١٣.

(٢) انظر أجود التقريرات ٣: ٤٩٢ ـ ٤٩٣.

أو مقيّدة كلاهما مجهول، (والعلم بالجامع من مقوّمات العلم الإجمالي، فكيف يكون موجباً للانحلال الّذي يؤول إلى قضيّة متيقّنة وأُخرى مشكوكة؟)*.

توضيحه: أنّ الجزء كما يمكن أن يكون مطلوباً مطلقاً، مثلاً الركوع يمكن أن يكون مطلوباً مطلقاً ـ أي سواء سبق بالسورة أم لا ـ يمكن أن يكون مطلوباً مقيّداً بكونه مسبوقاً بالسورة، والعلم الإجمالي تعلّق بالتكليف بذات الركوع وغيره من الأجزاء المتيقّنة حال كون ذات الأجزاء مهملة، وخصوصيّة كون الأجزاء مطلوبة مطلقاً أي سواء أتى بالجزء المشكوك أم لا، وخصوصيّة كون الذات مطلوبة بشرط شيء وهو الإتيان بالجزء كلا هاتين الخصوصيّتين مجهولةً فكيف انحلّ العلم إلى الأقلّ المتيقن؟

ثمّ أيّد كلامه بأنّ الشكّ في ناحيةالامتثال مجرىً لقاعدة الاشتغال، فلو لم يأتِ بالجزء المشكوك وأتى ببقيّة الأجزاء يشكّ في امتثال أمر الأجزاء لاحتمال كونها مطلوبة بشرط شيء فهو مجرىً لقاعدة الاشتغال.

وجريان البراءة من جهة الجزء المشكوك لو سلّم جريانه إلّا أنّ أمر الأجزاء المعلومة يشكّ في امتثاله من جهة فواته بما هو موصوف باللحوق للجزء المشكوك.

والجواب: أنّ ما ذكره ﷺ من كون العلم الإجمالي متعلّقاً بالتكليف بذات الأجزاء مهملة، وإن كان صحيحاً متيناً وكون الخصوصيّتين مجهولتين أيضاً كذلك، إلّا أنّ أصالة عدم التقييد الّذي هو تكليف زائد يعيّن أنّه غير مقيّد، ولا يعارضه أصالة عدم الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق ليس شيئاً زائداً بل هو عدم التكليف لا شيء زائد عليه فلا معنى لأصالة عدمه.

وبالجملة، يكون العلم الإجمالي بوجوب إحدى الخصوصيّتين وهما ذوات الأجزاء مطلقاً أو بشرط لحوق الجزء الآخر المشكوك منحلاً بأصالة عدم تقييد ذوات الأجزاء باللحوق الغير المعارضة بأصالة عدم الإطلاق؛ لأنّه عدم التكليف فلا ينفى بالأصل.

(*) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

مع أنّه يقطع بأنّ ترك الركوع يوجب عليه العقاب قطعاً لكونه على تقدير تركه تاركاً للتكليف القطعيّ فهذا ينجّز عليه الإتيان بالركوع، واحتمال تقييده بكونه بعد السورة، ينفى بالأصل لقبح العقاب بلا بيان إذ لا بيان بالسورة فرضاً. وعلى تقدير التقييد واقعاً فليس ترك المقيّد مستنداً إلى تقصير المكلّف، بل لعدم وصول ذلك إليه فالموجب والسبب من قبل المولى، فلا معنى لعقاب العبد على تركه ما لا بيان به.

وأمّا ما ذكره مؤيّداً: من أنّ الشكّ في الامتثال مجرىً لقاعدة الاشتغال وأنّه بعد إتيانه الركوع يشكّ في سقوط أمر الركوع لاحتمال تقيّده بالسورة، فإن أراد بالشكّ في السقوط الشكّ في سقوط أمره واقعاً فهو مسلّم إلّا أنّه لا يستلزم عقاباً إذ الشكّ في السقوط الواقعي إنّما يوجب العقاب حيث يتمّ البيان ويكون التقصير في ناحية الامتثال، وأمّا حيث يكون التقصير في ناحية البيان من المولى فلا، وإن أراد السقوط بحكم العقل فغير مسلّم إذ السقوط بحكم العقل إنّما هو بإتيان ما وصل إليه، وما وصل إنّما هو خصوص الركوع فيقبح العقاب على السورة لكونه عقاباً بلا بيان.

الرابع: من الإشكالات على جريان البراءة ما ذكره الشيخ الأنصاري[1] بلفظ «إن قلت» وتقريره: أنّ الأحكام بما أنّها تابعة للمصالح والمفاسد عند العدليّة فبإتيان الأقلّ لا يعلم حصول المصلحة فلابدّ من إتيان الأكثر؛ لأنّ الشكّ يكون شكّاً في المحصّل، إذ لا يعلم تحقّق المصلحة في ضمن الأقلّ فلابدّ من الإتيان بالأكثر لتحقيقها قطعاً.

وقد أجاب عنه الشيخ الأنصاري بما لم يكن متوقّعاً من مثله، فإنّه أجاب أوّلاً بأنّ هذا مبنيّ على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد أمّا على رأي الأشاعرة فلا يرد.

ولا يخفى أنّ هذا الجواب جدلي، إذ له أن يقول: أنت ما جوابك عن هذا الوجه مع بنائك على التبعيّة؟

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٣١٩ ـ ٣٢١.

وأجاب ثانياً بأنّ المصالح لا يعلم حصولها بالإتيان بالأكثر أيضاً في صورة الشكّ في الجزئيّة فاحتمال حصول المصلحة موجود بإتيان الأقلّ وبإتيان الأكثر، والقطع بحصولها منفيّ حتّى لو جيء بالأكثر؛ لأنّ الإتيان بالأكثر إنّما يكون بإتيان مشكوك الجزئيّة برجاء المطلوبيّة إذ لا يستطيع الجزم بها؛ لأنّه تشريع، ومن المحتمل أن تكون المصلحة مترتّبة على إتيان كلّ جزء بعنوان كونه جزءاً يقينيّاً بحيث يقصد به وجه الوجوب الغير المتحقّق في المقام.

وهذا الجواب كسابقه فإنّه:

أوّلاً: إنّما يتمّ حيث يكون المأمور به عباديّاً، لأنّه الّذي يحتمل فيه اعتبار قصد الوجه، وأمّا التوصليّات فلا، لحصول الغرض بصرف الإتيان وإن لم يقصد به القربة.

وثانياً: أنّ لازمه عدم إمكان الاحتياط أصلاً؛ لأنّ كلّ جزء يمكن أن يعتبر فيه قصد الوجه، فهذا يوجب رفع مشروعيّة الاحتياط كلّية ولا يلتزم بها أحد أصلاً حتّى الشيخ نفسه.

وثالثاً: أن لا احتمال لاعتبار قصد الوجه في الأجزاء فإنّ من يعتبره لتلك الشبهة الكلاميّة إنّما يعتبره في مجموع العمل الّذي يمكن فيه معرفة الوجه، أمّا ما لم يمكن فيه معرفة الوجه من العمل الكامل أو الجزء وإن أمكن فيه معرفة الوجه فلا يعتبر فيه قصد الوجه أصلاً.

وقد أجاب الميرزا النائيني[1] عن هذه الشبهة بأنّ الغرض إن كان ترتّبه على العمل ترتّب المعلول على علّته التامّة فيمكن أن يأمر الشارع به وأن يأمر بعلّته، مثلاً يقول: اقتل المشرك أو اضرب عنقه، وحيث يكون من الأفعال الّتي هي مترتّبةٌ على عمل يكون ترتّبها عليه ليس كترتّب المعلول على علّته التامّة، فهنا إنّما يسع الشارع أن يأمر بالسبب ولا يسعه أن يأمر بالمسبّب؛ لأنّه قد لا يقدر عليه.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٣: ٥٠١ ـ ٥٠٢.

فالمقام من هذا القبيل؛ لأنّ المصلحة ليس ترتّبها على الصلاة ترتّب المعلول على علّته التامّة لاحتياج تحقّق المعراجيّة إلى الملائكة العمّالة فهو نظير ترتّب الثمر على الزرع، وفي مثله لا مجال للأمر بتحصيل الثمر لعدم القدرة عليه؛ ولذا لم يأمر بتحصيل المصلحة وإنّما أمر بتحصيل أسبابها فلا أمر بالمصلحة في المقام.

ولا يخفى عليك ما في كلامه ﷺ فإنّ تقسيم الغرض إلى ما يترتّب ترتّب المعلول على علّته التامّة، تارة والناقصة أُخرى، إن أراد به الغرض الأقصى فليس المكلّف مكلّفاً به أصلاً حيث لا يكون ترتّبه حتميّاً لانفكاكه عن الفعل الّذي قد أمر به المكلّف، وإن أراد به الغرض الإعدادي فهو دائماً مترتّب ترتّب المعلول على علّته التامّة فحيث يشكّ في تحقّقه مع التكليف به قطعاً يجب الإتيان بالأكثر ولا يكون الإتيان بالأقلّ محصلاً.

فالتحقيق في الجواب: أنّ الغرض لا يزيد على أصل الأمر فكما أنّ الأمر حيث يشكّ به ينفى بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كذلك الغرض أيضاً، فإنّ الغرض الإعدادي يدور مدار المأمور به فإذا كان المأمور به واصلاً بمقدار خارجي وهو الأقلّ دون الأكثر فالغرض الإعدادي الّذي كلّف به الإنسان قطعيّاً حاصل أيضاً بالإتيان بالأقلّ.

توضيح الجواب: أنّ الأمر إن تعلّق بالغرض فلابدّ من جريان الاشتغال في الجزء المشكوك، وإن تعلّق بالعمل المسبّب له وكان الأمر به أمراً بالغرض عرفاً كضرب العنق في القتل فلابدّ من الاشتغال أيضاً، وإن لم يكن كذلك بأن أمر بالعمل وليس أمراً به عرفاً فإن أوجب الاحتياط في الجزء المشكوك فهو، وإلّا فحينئذ نعلم أنّ الغرض الإعدادي مترتّب على الأقلّ وأنّ الغرض لو كان مترتّباً على الأكثر فهو لا يريده وإلّا لأوجب الاحتياط مع أنّ نفي تبعيّة الأحكام للمصالح في المتعلّقات غير بعيد، كما سيأتي بيانه في محلّه إن شاء الله تعالى.

وبالجملة، فكما أنّ الأكثر من نفس الأجزاء ينفى بالقاعدة لعدم البيان، كذلك كون الغرض الإعدادي مترتّباً على الأكثر دون الأقلّ ينفى بها أيضاً فيقبح العقاب.

هذا تمام الكلام في جريان البراءة العقليّة، وقد تلخّص أنّ الحق جريانها؛ لأنّ ذات الأقلّ بطبيعته مطلوب قطعاً بالطلب النفسي إمّا مع ضميمة غيره، وإمّا وحده والأكثر مشكوك بدواً فينفى تقييده بالضميمة بالأصل.

في جريان البراءة الشرعيّة في الأقلّ والأكثر

أمّا إذا قلنا بجريان البراءة العقليّة فبعين ذلك التقريب تجري البراءة الشرعيّة فإنّ الأكثر مشكوك فهو غير معلوم فيجري فيه «رفع ما لا يعلمون» ولا يصغى إلى ما ذكره الآخوند بـ«إن قلت قلت» من أنّه إذا رفع وجوب الأكثر فبماذا يثبت وجوب الأقلّ[1]؟

قال الأُستاذ الخوئي دامت إفاداته: أظنّ أنّ هذا الإشكال وجوابه ليس هذا مكانه، وإنّما مكانه ما إذا نسي بعض أجزاء المركّب فهناك يحصل المجال للإشكال بأنّ المركّب من جزأين إذا نسي بعض أجزائه يرتفع التكليف به، فمن أين يأتي تكليف بالباقي بعد رفع التكليف بالمركّب؟ وممّا ينبّه عليه وجود «النسيان» في بعض نسخ الكفاية المصحّحة، ولا مجال لهذا الإشكال هنا، لأنّ العلم في المقام حاصل تفصيلاً بوجوب الأقلّ فلا معنى لقول: أيّ دليل يدلّ على وجوبه؟

وأمّا إذا لم نقل بجريان البراءة العقليّة فهل تجري البراءة الشرعيّة كما عليه الآخوند[2] والميرزا النائيني ﷺ[3] أم لا تجري؟ الظاهر الثاني؛ لأنّ عدم جريان البراءة العقليّة إن كان من جهة الغرض فالشرعيّة أيضاً لا تجري لعين المحذور،

(١ و ٢) انظر كفاية الأُصول: ٤١٦.

(٣) أجود التقريرات ٣: ٤٩٤.

فإنّ حديث الرفع إنّما يرفع العقاب والجزئيّة ولا يثبت تحقّق تحصيل الغرض بالإتيان بالأقلّ إلّا بالأصل المثبت، وحينئذٍ فمع الشكّ في حصول الغرض الملزم لابدّ من الإتيان بالجزء المشكوك.

نعم، لو كان دليل نفي الجزئيّة من الأدلّة اللفظيّة تكون لوازمها حجّة، أو كان من الأُصول العمليّة وكان وارداً في خصوص المشكوك من الأجزاء فكذلك، إذ لا أثر له إلّا هذا اللازم العقلي وهو نفي الجزئيّة، فإذا لم يرتب عليه يلزم لغويته فنرتّب الآثار صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية، أمّا إذا لم يكن إلّا الأدلّة العامّة كحديث الرفع وشبهه فلا يمكن التمسّك به في حصول الغرض الملزم إلّا من باب الأصل المثبت ومعلوم عدم حجيّته، فافهم وتأمّل.

وإن كان الوجه لعدم جريان البراءة العقليّة ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ من أنّ العلم الإجمالي متعلّق بالطبيعة المهملة وخصوصيّتا الإطلاق والتقييد مجهولتان فيتعارض الأصلان ويتساقطان[1] وأغمضنا النظر عمّا ذكرنا في ردّه من أنّ الأصل لا يجري في الإطلاق؛ لأنّه رفض القيود ورفع للتكليف فلا معنى لجريان أصالة عدم الإطلاق فلا تجري البراءة الشرعيّة أيضاً؛ لأنّ حديث الرفع إن رفع وجوب الأكثر فلا يثبت وجوب الأقلّ؛ لأنّ رفع وجوب أحد المتقابلين لا يثبت وجوب مقابله إلّا بالأصل المثبت.

ويمكن أن يقال: إنّ ما ذكره الميرزا ﷺ مبنيّ على ما ذكره سابقاً من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة[2] فالإطلاق هو عبارة عن عدم التقييد فبأصالة عدم وجوب المقيّد يكون المطلق واجباً؛ لأنّه نفس عدم التقييد لا ملازم له.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٣: ٤٩٣.

(٢) راجع أجود التقريرات ٢: ٤١٦.

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ ما ذكره وإن كان متيناً كما تقدّم إلّا أنّه يتمّ في مقام الإثبات، فإنّ الإطلاق والتقييد في مقام الإثبات يعني في لسان الدليل كما ذكره فالإطلاق عبارة عن عدم القيد، إلّا أنّه في مقام الثبوت ليس كذلك، فإنّ الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت كلاهما أمر وجودي؛ لأنّه تعلّق الإرادة بالمطلق وتعلّق الإرادة بالمقيّد فهما أمران وجوديّان فلا يثبت أحدهما بنفي الآخر إلّا بالأصل المثبت.

وربّما يتمسّك بالاستصحاب لقاعدة الاحتياط كما ربّما يتمسّك به للبراءة. أمّا التمسّك به للأوّل فبأن يقال: إنّه بعد إتيان الأقلّ يشكّ في ارتفاع الأمر وسقوطه وعدمه فيستصحب كلّي التكليف؛ لأنّ التكليف إن كان متعلّقاً بالأقلّ فقد ارتفع قطعاً، وإن كان متعلّقاً بالأكثر فهو باقٍ قطعاً؛ لأنّه ارتباطيٌّ فيستصحب كلّي التكليف وهو القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، نظير من تيقّن حصول حدث منه وقد توضّأ وشكّ في أنّه أصغر أو أكبر فيستصحب كلّي الحدث.

والجواب أنّ هذا الاستصحاب يجري في مسألة الحدث؛ لأنّ أصالة عدم الأصغر معارضة بأصالة عدم الأكبر فالأُصول الحاكمة متعارضة بخلافها في المقام؛ لأنّ أصالة عدم التكليف بالأكثر لا يعارضها أصالة عدم الأقلّ لوجوبه على كلّ حال، فتكون أصالة عدم الأكثر غير معارضة فيكون حاكماً على الاستصحاب ورافعاً للشكّ حينئذٍ فلا يجري الاستصحاب.

(وبعبارة أُخرى: أنّ الاستصحاب في مسألة الحدث إنّما يجري لعدم المعيّن لأحدهما، وأمّا في المقام فإنّ أصالة عدم التقييد إذا ضمّت إلى الوجدان يتعيّن وجوب الأقلّ، هذا كلّه لو قلنا بجريان الاستصحاب في الحكم الكلّي، أمّا لو قلنا بعدم جريانه لكونه معارضاً بأصالة عدم الجعل، لكون الشكّ في مقدار الجعل وسعته، فالأصل عدم جعل ما زاد على الأقلّ فلا استصحاب حينئذ)[1].

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وأمّا جريان الاستصحاب لجريان البراءة فقد عبّر عنه الشيخ الأنصاري ﷺ:

ـ تارة باستصحاب عدم وجوب الجزء المشكوك، بمعنى أنّا نعلم بتوجّه التكليف إلى الركوع والسجود والقراءة وغيرها من الأجزاء القطعيّة ونشكّ في توجّه التكليف بالسورة بعد أن لم يكن فالاستصحاب يقضي بالعدم.

ـ وأُخرى باستصحاب عدم التكليف بالمركّب من السورة وغيرها؛ لأنّه في زمن ما لم يكن التكليف بالمركّب يقيناً فيستصحب عدمه.

ـ وثالثة باستصحاب عدم لحاظ المولى حين التكليف للسورة[1].

ولا يخفى أنّ هذا التقرير الأخير لعلّه من طغيان القلم؛ لأنّ عدم اللحاظ ليس حكماً شرعيّاً ولا له أثر شرعي، فلا معنى لتعبّد الشارع بالأصل فيه. وأمّا الوجهان الآخران فإن قلنا بمقالة النائيني من أنّ استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم المجعول إلّا بالأصل المثبت[2] فلا يجدي حينئذٍ، وإن قلنا بأنّه ليس بمثبت وأنّ عدم الجعل معناه عدم المجعول ـ كما هو الحقّ وقد تقدّم ـ فيجري الاستصحاب ويثبت به البراءة الشرعيّة، ولا حاجة حينئذٍ إلى أصالة البراءة لجريان الاستصحاب، إلّا أنّ الظاهر بعد استحالة الإهمال في الواقعيّات فالأمر المعلوم توجّهه نحو المكلّف إمّا أن يكون بالمجموع بنحو يشمل الجزء المشكوك أو بنحو لا يشمله فهما نحوان متباينان، وحينئذٍ فاستصحاب عدم الأكثر معارض باستصحاب عدم الأقلّ فلا مجرى للاستصحاب من جهة تحقّق المعارضة، فلا مجال إلّا لجريان البراءة من التقييد الغير المعارضة بجريان البراءة من الإطلاق لما مرّ.

هذا تمام الكلام في جريان البراءة في الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين وقد تقرّر أنّه مجرى البراءة العقليّة والشرعيّة وأنّه لا معنى للتفكيك بينهما، فإن اخترنا عدم جريان البراءة العقليّة فلابدّ من عدم جريان البراءة الشرعيّة أيضاً.

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٢) انظر أجود التقريرات ٣: ٥٠٦.

وملخّص ما ذكر في جريان البراءة العقليّة تقريبان:

أحدهما: للشيخ الأنصاري ﷺ وهو أنّ الأقلّ متيقّن الوجوب إمّا لنفسه أو لغيره؛ لأنّه مقدمة للكلّ فنعلم تفصيلاً بجامع الوجوب بالنسبة إليه فينحلّ العلم الإجمالي وينفى وجوب الزائد بالبراءة[1].

وفيه: أنّ الأجزاء لا تتّصف بالوجوب المقدّمي؛ لأنّ الوجوب المقدّمي إنّما يتعلّق بما يكون مغايراً في الوجود مع ذي المقدّمة لا بما يكون هو هو، ويكون التغاير بينهما لحاظيّاً.

ومن ثمّ عدل المتأخّرون عن الشيخ عن هذا التقرير إلى:

التقرير الثاني: وهو أنّ الوجوب النفسي المنبسط على جميع الأجزاء قد علم تحقّقه بالنسبة إلى الأجزاء المعلومة ويشكّ في توجّهه إلى الأجزاء المشكوكة فينفى تعلّقه بالأجزاء المشكوكة بالأصل يعني بأصل البراءة.

وقد أشكل عليهم الميرزا ﷺ بأنّ العلم الإجمالي إنّما تعلّق بالطبيعة أي بطبيعة العمل المركّب من هذه الأجزاء إلّا أنّه لا يعلم أنّه تعلّق بها لا بشرط أو تعلّق بها بشرط شيء، وحيث إنّها ارتباطيّة فالإتيان بتلك الأجزاء المعلومة غير محرز للفراغ اليقيني للشكّ في الامتثال؛ لأنّه على تقدير كون الوجوب النفسي متعلّقاً بها بشرط شيء لا يكون الإتيان بها وحدها امتثالاً[2].

ولا يخفى عليك عدم ورود ما أورده ﷺ لأنّ العلم الإجمالي بالتكليف منحلّ بأصالة البراءة من الأكثر، بمعنى أصالة البراءة من تقييد وجوب هذه الأجزاء بشرط انضمام بقيّة الأجزاء المشكوكة إليها، ولا يعارضها أصالة البراءة من الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق ليس تكليفاً حتّى تجري البراءة بالنسبة إليه،

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٣٢٣.

(٢) انظر أجود التقريرات ٣: ٤٩٣.

بل هو عدم تكليف، وعلى هذا قلنا بجريان البراءة العقليّة لقبح العقاب على ما لا بيان له وهو تقييد وجوب الأجزاء المعلومة بالأجزاء المشكوكة، هذا كلّه في الأجزاء الخارجيّة التي لها وجود خارجي.

وأمّا الأجزاء التحليلية وهي الشكّ في الشرطيّة فنتكلّم الآن عنها فنقول: الشرط المشكوك شرطيّته أي المشكوك تقيّد الواجب به إمّا أن يكون لذاته وجود خارجي في مقابل وجود المشروط به، سواء كان متقدّماً كالغسل الليلي السابق للمستحاضة بالنسبة إلى صوم اليوم الّذي بعده أو متأخّراً كالغسل الليلي لها بالنسبة إلى صوم اليوم المتقدّم أو مقارناً كالغسل النهاري بالنسبة إلى صومها المقارن.

وإمّا أن لا يكون لذاته وجود في الخارج في مقابل وجود المشروط به، وحينئذٍ فإمّا أن يعدّ عرفاً من الأعراض العارضة عليه كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة الواجبة العتق، وإمّا أن يعدّ عرفاً من مقوّماته كالإنسانيّة بالنسبة إلى الحيوان.

أمّا الكلام في القسم الأوّل ـ وهو ما كان ذات المشكوك شرطيّته له وجود مستقلّ كالأغسال ـ فالكلام فيه عين الكلام في الجزء المشكوك جزئيّته، فمن قال في الشكّ في الأجزاء بعدم جريان البراءة العقليّة قال به هنا كالميرزا والآخوند ﷺ[1] ومن قال بجريانها في الشكّ في الأجزاء قال بها هنا بعين التقريب المتقدّم، وهو أنّا نشكّ في أنّ التكليف المتوجّه إلينا مطلق بالإضافة إلى هذا الشرط أو مقيّد به فأصالة البراءة من التقييد لقبح العقاب بلا بيان محكّمة، ولا يعارضها أصالة البراءة من الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق ليس فيه تضييق حتّى يجري فيه قبح العقاب بلا بيان.

(وما ذكر في الكفاية من أنّ الانحلال المتوهّم في الأجزاء لا يكاد يتوهّم هنا، بداهة أنّ الأجزاء التحليليّة لا تتّصف بالوجوب المقدّمي[2]. مندفع بأنّ ملاك

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٤١٣، وأجود التقريرات ٣: ٥٠٧.

(٢) كفاية الأُصول: ٤١٧.

التنجيز عندنا هو تعارض الأُصول المفقود في المقام بما مرّ، مضافاً إلى أنّ الأجزاء الخارجيّة فيها جنبة شرطيّة أيضاً فإنّ الأجزاء المعلومة يشترط فيها لحوق الجزء المشكوك على تقدير جزئيّته الواقعيّة، فيسري الكلام إلى الأجزاء أيضاً، والجواب عنهما واحد بما قدّمناه)[1].

وأمّا جريان البراءة النقليّة فاتّفاقي، ووجهه أن التقيّد غير معلوم فيرفع بحديث الرفع. ولا يرد أنّ الإطلاق أيضاً غير معلوم، لما بيّنّاه في البراءة العقليّة.

وأمّا الكلام في القسم الثاني وهو ما لم يكن للشيء المشكوك شرطيّته وجود مستقلّ بل كان يعدّ عرفاً من أعراضه، كما إذا علمنا بتوجّه التكليف بالعتق ودار أمره بين أن يكون متعلّقاً بعتق مطلق الرقبة أو بعتق الرقبة المقيّدة بالإيمان ذهب الآخوند ﷺ إلى عدم جريان البراءة العقليّة والنقليّة، أمّا العقليّة فلأنّه لا يقول بها في الشكّ في الأجزاء والشروط الّتي لها وجود مستقلّ، وأمّا عدم جريان البراءة النقليّة فلأنّه قد زعم أنّ خصوصيّة الإيمان ليست بمجعولة لا أصالة ولا تبعاً فلا يمكن رفعها بحديث الرفع، بخلاف الجزئيّة والشرطيّة الّتي لها وجود مستقلّ، وذلك لأنّ خصوصيّة الإيمان منتزعة من مقام ذاتها[2].

والتحقيق أن يقال: إنّا لا نريد أن نرفع الخصوصيّة وإنّما نقول: إنّ التكليف المعلوم توجّهه إلينا نشكّ في تعلّقه بخصوص عتق الرقبة المؤمنة أو بمطلق الرقبة، ولا شكّ أنّ تعلّق التكليف بالمقيّد يحتاج إلى كلفة في مقام الثبوت وهو لحاظ المولى الرقبة المقيّدة، وإلى كلفة في مقام الإثبات وهو أن يعلّق تكليفه بخصوص المقيّد ويبيّنه وحيث لم يبيّنه فقاعدة قبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى المقيّد جارية، ولا يعارضها قبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى المطلق؛ لأنّ المطلق معلوم ومتيقّن.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية للدرس.

(٢) كفاية الأُصول: ٤١٦ ـ ٤١٧.

وبعبارة أُخرى تعلّق التكليف بعتق الرقبة معلوم ونشكّ في اعتبار تقيّدها بالإيمان فينفى تقيّدها بالإيمان بقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ في اعتبار التقييد كلفة في مقام الثبوت والإثبات، والأصل عدمها. وإذا جرت البراءة العقليّة فالنقليّة أوضح؛ لأنّ التقييد غير معلوم فحديث الرفع يرفعه.

وأمّا القسم الثالث وهو كون الشيء المشكوك شرطيّته ليس له وجود خارجي في مقابل المشروط به وكان عند العرف من قبيل المقوّم للمشروط، مثل ما إذا علمنا بوجوب إكرام إلّا أنّا لا نعلم أنّا مكلّفون بوجوب إكرام إنسان أو وجوب إكرام حيوان، ذهب الميرزا تبعاً للآخوند ﷺ[1] إلى جريان قاعدة الاشتغال في المقام عقلاً ونقلاً؛ لأنّ الحيوان بما هو جنس ليس له وجود في الخارج؛ لأنّ الجنس لا وجود له في الخارج إلّا في ضمن فصله، وحينئذٍ فيدور أمر وجوب الإكرام بين أن يكون متعلّقاً بخصوص المتحصّص بالإنسانيّة أو بالمتحصّص بفصل مّا من الفصول فيكون من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير والحكم فيه هو الاشتغال.

[دوران الأمر بين التعيين والتخيير]

فنقول: لابدّ من الكلام في أنّ مقتضى القاعدة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير ما هو؟ لأنّ المقام من صغرياته، فيقع الكلام في هذه الكبرى الكلّية فنقول ـوبالله الاستعانة ومنه التوفيقـ:

إنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير إمّا أن يكون من جهة الشكّ في كيفيّة الجعل بأن نشكّ في أنّ الوجوب الّذي قد جعله الشارع على الشيء الفلاني هل جعله بنحو التعيين فيه أو بنحو التخيير بينه وبين أمر آخر؟ وإمّا أن يكون من جهة المزاحمة

---

(١) كفاية الأُصول: ٤١٧، أجودالتقريرات ٣: ٥٠٧.

الخارجيّة كما إذا علمنا بأنّ إنقاذ الغريق واجب تعييناً وغرق شخصان ولا يمكن للمكلّف إخراجهما معاً وإنّما يتمكّن من إخراج أحدهما ولكنّه يحتمل أن يكونا شخصين لا مزيّة لأحدهما على الآخر وأن يكون أحدهما نبيّاً مثلاً، وإمّا أن يكون دوران الأمر بين التعيين والتخيير من جهة الحجّية والطريقيّة، مثل أن يشكّ في أنّه يجب تقليد الأعلم تعييناً أو تخييراً بينه وبين غير الأعلم.

أمّا الكلام في القسم الأوّل ـ وهو ما كان الدوران فيه ناشئاً من الشكّ في كيفيّة الجعل ـ فالكلام فيه ينبغي أن يكون بعد بيان أمرين:

أحدهما: أنّ الكلام إنّما هو مع عدم جريان أصل لفظي أو موضوعي يعيّن الوجوب التعييني أو التخييري.

الثاني: أنّ الكلام إنّما هو بعد إحراز أصل الوجوب والجزم به، أمّا لو لم يعلم أصل الوجوب كما لو شكّ بين الوجوب التعييني والتخييري وعدم الوجوب فأصالة عدم الوجوب التعييني تجري، وتعارضها أصالة عدم الوجوب التخييري، فينفى أصل الوجوب بتساقطهما.

إذا عرفت هذا فالشكّ في الوجوب التعييني والتخييري الّذي يكون منشأه الشكّ في كيفيّة الجعل يتصوّر على أقسام ثلاثة:

الأوّل: أن يكون وجوب شيئين معلوماً في الجملة وشكّ في كون وجوبهما تعيينيّاً أو تخييريّاً، بمعنى أنّه شكّ في كون أحدهما مسقطاً لوجوب الآخر أم لا.

الثاني: أن يكون إسقاط أحد الشيئين للآخر معلوماً لكن شكّ في وجوب المسقط ليكون عدلاً للآخر وعدمه، كما إذا علم وجوب القراءة في الصلاة وشكّ في أنّ الائتمام المسقط لذلك الوجوب قطعاً هل هو عدل له أم لا؟ وتظهر الثمرة في وجوبه عند تعذّرها فإنّه يجب على تقدير كونه عدلاً؛ لأنّ تعذّر أحد فردي الواجب التخييري يعيّن الآخر، ولا يجب على تقدير عدم كونه عدلاً.

الثالث: أن يشكّ في أصل الوجوب للآخر والمسقطيّة معاً بعد العلم بثبوت الوجوب لأحدهما مثلاً لو علم بوجوب الصيام قطعاً، ولكنّه شكّ في كون الوجوب بالنسبة إليه تعيينيّاً أو تخييريّاً بينه وبين الإطعام فيشك في أصل وجوب الإطعام. ومسقطيّته.

أمّا الكلام في هذا الثالث فنقول: ذهب الميرزا﵀ إلى أنّ القاعدة فيه هي الاشتغال محتجّاً بأنّ الشكّ فيه في الفراغ وفي مرحلة الامتثال؛ لأنّه إن أتى بالإطعام فهو شاكّ في فراغ ذمّته عمّا اشتغلت به يقيناً، إذ على تقدير تعيين الصيام لا يكون الإطعام مسقطاً لعدم كونه عدلاً، نعم على تقدير التخيير يكون مسقطاً. بخلاف ما لو أتى بالصيام فإنّه قد فرغت ذمّته يقيناً، ونظير ذلك ما لو علم تكليف المولى بوجوب شراء شيء تردّد بين كونه إنساناً بخصوصه أو حيواناً ما، سواء كان إنساناً أم لا، فإنّه لو اشترى الإنسان يفرغ ذمّته يقيناً، بخلاف ما لو اشترى حيواناً آخر فإنّه لا يقطع بفراغ ذمّته لاحتمال تعيّن الإنسان. هذا أحد الوجوه لجريان قاعدة الاشتغال في المقام وعدم جريان البراءة شرعاً فضلاً عن البراءة العقليّة[1].

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ التخيير المحتمل في المقام إمّا أن يكون تخييراً عقليّاً كما لو كان ثمّة جامع بين أفراد ما احتمل التخيير فيه كالحيوان في المثال المتأخّر، وإمّا أن يكون التخيير شرعيّاً كما إذا لم يكن جامع في البين نظير مثال الصيام والإطعام، فإنّ الوجوب فيه يتوجّه نحو أحدهما المفهومي القابل للانطباق على كلّ منهما، وقد ذكرنا في بحث الوجوب التخييري إمكان تعلّق الوجوب بمفهوم أحدهما الّذي هو أمر انتزاعي ينتزع منهما.

فإذا عرفت هذا فما ذكر من جريان البراءة في الأجزاء الخارجيّة بعينه جارٍ هنا بذلك التقريب، أمّا حيث يكون ثمّة جامع بين الأفراد كالحيوانيّة مثلاً فالقدر المعلوم

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٤: ٢٠٨.

التكليف به هو الحيوان فلو ترك شراء كلّي الحيوان يعاقب قطعاً. فلو شككنا مثلاً في أنّ وجوب شراء الإنسان لخصوصيّة فيه أم لأنّه فرد من أفراد كلّي الحيوان فهو وإن كان شكّاً في مقام الامتثال كما ذكره الميرزا ﷺ إلّا أنّ منشأه الشكّ في التكليف؛ لأنّ الشكّ في الامتثال نشأ من الشكّ في الواجب، فإذا جرى أصالة عدم توجّه التكليف نحو خصوصيّة الإنسان فبضميمة هذا الأصل إلى الوجدان ينتج نتيجة الإطلاق، فإنّ وجوب شراء الحيوان معلوم قطعاً إلّا أنّ الكلام في الخصوصيّة.

ولا يمكن أن يقال بأنّ أصالة عدم توجّه التكليف نحو الخصوصيّة معارض بأصالة عدم توجّهه نحو المطلق؛ لأنّ الإطلاق نحو من السعة فهو امتنان فلا يرفعه حديث الرفع؛ لأنّ حديث الرفع للامتنان فلا يرفع الأمر الامتناني.

وبالجملة، عين ما ذكر في الأجزاء الخارجيّة يجري هنا، ولولا ما ذكرنا لما جرى البراءة في الأجزاء أيضاً؛ وذلك لأنّ الإتيان بما عدا الجزء المشكوك يشكّ معه في الفراغ لفرض ارتباطيّة الأجزاء.

وأمّا في التخيير الشرعي فنقول أيضاً: إنّ أحدهما ـ وهو الصوم في المثال ـ واجب قطعاً إلّا أنّا لا نعلم أنّ وجوبه لانطباق أحدهما عليه أم لخصوصيّة فيه، فأصالة البراءة من توجّه التكليف نحو الخصوصيّة وعدم لحاظ المولى الخصوصيّة مع ضميمة الوجدان ينتجان نتيجة الإطلاق، ولا يعارض أصالة عدم الخصوصيّة بأصالة عدم الإطلاق، لما قدّمناه مراراً.

هذا أحد الوجوه وردّه.

الوجه الثاني لكون مورد الشكّ في التعيين والتخيير محكوماً بالتعيين لقاعدة الشغل أن يقال: إنّ التكليف بأحدهما وهو الصوم معلوم لنا ونشكّ في توجّه التكليف نحو الإطعام أو نحو شراء الحيوان مثلاً فبأصالة عدم وجوب الإطعام مع ضميمة الوجدان والعلم بوجوب الصوم يتمّ الوجوب التعييني.

والجواب: أنّه ما المراد بأصالة العدم؟ فإن أُريد بها البراءة العقليّة فهي غير جارية إذ لا احتمال للعقاب بترك الإطعام، مثلاً إذا أتى بالصيام وكذا إذا ترك شراء كلّي الحيوان لا يحتمل العقاب إذا اشترى الإنسان فلا معنى لجريان البراءة العقليّة، وإن أُريد بها البراءة الشرعيّة فهي أيضاً لا تجري؛ لأنّ رفع وجوب الجامع الحقيقي أو الانتزاعي لا منّة فيه حتّى يرفع بحديث الرفع الوارد في مورد الامتنان بل فيه تضييق على المكلّف بلزوم إتيان الخاصّ بخصوصه فكيف يرفع بحديث الرفع؟ وإن أُريد به الاستصحاب فله وجه لعدم وروده مورد الامتنان فيقال بأنّه قبل الشرع لم يكن الجامع الحقيقي واجباً أو لم يكن الإطعام واجباً ونشكّ في تبدّل ذلك العدم بالوجود فنستصحب العدم.

(إلّا أنّه لا يخفى أنّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم لحاظ خصوصيّة الصوم فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيرجع إلى البراءة)[1] مضافاً إلى أنّ استصحاب عدم وجوب العدل لا يثبت تعيينيّة الوجوب إلّا بأظهر أنحاء الأصل المثبت، وهو ليس بحجّة كما ذكرنا ويأتي في مبحث الاستصحاب تحقيقه إن شاء الله تعالى.

الوجه الثالث: هو الّذي ذكره الميرزا النائيني ﷺ وعليه اعتمد، وهو أنّ الوجوب التخييري يحتاج إلى مؤنة زائدة في مقام الإثبات وهو ذكر عدله وفي مقام الثبوت وهو لحاظه، بخلاف الوجوب التعييني فإنّه غير محتاج إلى ذلك، بل قول المولى «افعل» ظاهر في الوجوب التعييني بلا احتياج إلى ضميمة، بخلاف الوجوب التخييري فإنّه محتاج إلى ضميمة «أو اطعم» مثلاً فظهور اللفظ في التعيين لا يترك إلى ما لا يكون اللفظ ظاهراً فيه، بل كان محتاجاً إلى مؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً[2].

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) انظر أجود التقريرات ٣: ٣٧٣.

والجواب: أنّ ما ذكره ﷺ متين جدّاً إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ محلّ الكلام هو ما إذا استفيد الوجوب من دليل لبّي أو لفظي لا إطلاق فيه، ومحلّ كلامه ﷺ حيث يستفاد الوجوب من دليل لفظي مطلق، وبعبارة أُخرى كلامنا في جريان الأصل العملي لا في جريان الأصل اللفظي وهو الإطلاق. هذا كلّه بالنسبة إلى مقام الإثبات.

وأمّا مقام الثبوت فأصالة عدم اللحاظ لوجوب الإطعام معارضة بأصالة عدم لحاظ خصوصيّة الصيام، ومع قطع النظر عن المعارضة فهي لا تثبت الوجوب التعييني بالنسبة إلى الصيام إلّا بالأصل المثبت. فتلخّص أنّه إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فيما إذا علم وجوب أحد الشيئين أو الجامع الحقيقي وشكّ في وجوب الفرد الثاني ومسقطيّته فأصل البراءة يقتضي التخيير لأصالة عدم توجّه تكليف المولى نحو الخصوصيّة.

ولا يخفى أنّ أصل البراءة هنا يقتضي التوسعة، لكنّه إذا لم يتمكّن من الفرد الّذي علم وجوبه قطعاً وشكّ في أنّ الوجوب بنحو التعيين أو بنحو التخيير فأصالة البراءة من تعيين الوجوب يقتضي الضيق؛ لأنّه يعيّن عليه الفرد الآخر، ففي مثال الصوم الّذي ذكرناه لو فرض عدم قدرته على الصوم فأصالة البراءة من الخصوصيّة ورفع الخصوصيّة بحديث الرفع يوجب عليه الضيق وهو لزوم الإطعام، بخلاف ما لو كان الأصل مقتضياً للتعيين، فإنّه لا يجب الإطعام لعدم وجوبه وسقوط الواجب بالتعذّر وعدم القدرة، فافهم.

(ويرجع حقيقة مقام العجز عن الواجب المحتمل تعيينيّة وجوبه إلى كون المكلّف شاكّاً في توجّه التكليف نحوه وعدمه؛ لأنّه لو كان الجامع واجباً لوجب عليه الإتيان بفرده الآخر عند عجزه عن الفرد الأوّل، ولو كان خصوص ذلك الفرد واجباً لسقط وجوبه بسبب العجز فهو عند العجز عن ذلك الفرد الخاصّ شاكّ في توجّه التكليف نحوه فيرجع إلى البراءة عن التكليف المحتمل فافهم. وأمّا المفتي فإن أفتى بعدم تعيّن

الصوم في صورة القدرة على الإطعام وأفتى بعدم وجوب الإطعام في ظرف العجز عن الصوم يعلم إجمالاً بمخالفة أحد الفتويين للواقع لكنّه لا يضرّ؛ لأنّ الفرض تعيين الوظيفة للشاكّ وهي الوظيفة العمليّة الظاهريّة)[1]. هذا تمام الكلام في الثالث.

وأمّا الكلام في الثاني من موارد الشكّ بين التعيين والتخيير من ناحية الجعل وهو ما إذا علم بوجوب شيء وكون شيء آخر مسقطاً لهذا الوجوب وشكّ في كون وجوب الشيء المعلوم تعيينيّاً مشروطاً بعدم المسقط أو تخييريّاً ويكون المسقط عدلاً له فيشكّ في كونه مسقطاً كالسفر بالنسبة إلى وجوب الصوم أو عدلاً للواجب التخييري، وقد مثّل له بما لو علمنا بوجوب القراءة في الصلاة وشككنا في كون وجوبها تعيينيّاً مشروطاً بعدم الائتمام فلو لم يتمكّن من القراءة تسقط ولا يجب الائتمام، أو تخييريّاً بينها وبين الائتمام فإذا تعذّرت القراءة يجب الائتمام؛ لأنّ الواجب التخييري إذا تعذّر بعض أفراده وبقي فرد آخر يتعيّن وجوبه وقد علم حكمه ممّا تقدّم، وأنّ البراءة جارية في المقام؛ لأنّ تركهما معاً ـ يعني القراءة والائتمام ـ يوجب العقاب قطعاً على تقدير كون الوجوب تعيينيّاً أو تخييريّاً والإتيان بالقراءة قطعاً مفرغ للذمّة وإذا أتى بالائتمام سقط الوجوب عنه قطعاً.

وإنّما تظهر الثمرة في صورة تعذّر القراءة فهل يجب عليه الائتمام أم لا؟ فنقول: مقتضى أصالة البراءة من الخصوصيّة ثبوت الوجوب التخييري فتكون أصالة البراءة هنا موجبة للائتمام، (إلّا أنّ أصالة البراءة من الخصوصيّة لا تجري حينئذٍ لمنافاتها للمنّة فيؤول كما تقدّم إلى كونه حينئذٍ ـ أي حين عجزه عن القراءة ـ شاكّاً في تكليفه بالائتمام فيرجع إلى البراءة منه على قاعدة الشكّ في التكليف.

ثمّ لا يخفى أنّ المثال ليس من دوران الأمر بين التعيين والتخيير؛ لأنّ وجوب القراءة ضمني لكونه جزء العمل. وبعبارة أُخرى ليس الائتمام مسقطاً للقراءة بل إنّ

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

قراءة الإمام تكون قراءة للمأموم وكلّ من الصلاة جماعة وفرادى فردان لطبيعي الصلاة المأمور بها، فالتخيير بينهما حينئذٍ عقلي، فمع العجز عن أحدهما يتعيّن الآخر بحسب القاعدة، إلّا أنّه حيث يكون عجزه بسبب من قبل نفسه نحكم بتعيّن الفرد الآخر، كما إذا ترك التعلّم حتّى ضاق الوقت، وإذا لم يكن من قبل نفسه كما إذا لم يتمكّن طول الوقت من التعلّم فالأخبار الخاصّة حينئذ قد جعلت بإطلاقها ما يحسنه من القراءة أو التسبيح والذكر بدلاً آخر عن القراءة فلا يتعيّن عليه الائتمام حينئذٍ)[1].

ثمّ إنّه قد استدلّ الميرزا النائيني[2] في المقام على أنّ الائتمام مسقط كالسفر بما ورد من قوله ﷺ: «سين بلال شين عند الله»[3] فإنّها بإطلاقها شاملة حتّى لصورة التمكّن من الائتمام.

ولا يخفى أنّ ما ذكره صادر من عدم العصمة، فإنّ هذه واردة في الأذان ولا شين في القراءة الواجبة؛ لأنّ بلال كان يعرف قراءة الإخلاص والتشهّد لا يسقطه الائتمام، نعم لو أراد الميرزا ﷺ أنّه يستفاد من قوله ﷺ إنّ كلّ من لا يستطيع النطق بحرف يكون قدر ما يطيقه مجزئاً كما أشارت إليه بعض الأخبار تمّت الكبرى أيضاً، إلّا أنّ كون المقام صغرى له ممنوع لما تقدّم.

وأمّا الكلام في الصورة الأُولى وهي ما لو علم بوجوب شيئين ولكنّه لا يعلم أنّ وجوبهما تعييني أو تخييري فوجوب أحدهما معلوم قطعاً فلو تركهما يعاقب قطعاً، ولو لم يقدر على أحدهما يجب الثاني قطعاً إمّا لأنّ الوجوب تعييني وإمّا لأنّه تخييري فتعذّر أحدهما يعيّن الآخر.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية للدرس.

(٢) انظر أجود التقريرات ٣: ٣٧٢ ـ ٣٧٨.

(٣) مستدرك الوسائل ٤: ٢٧٨، الباب ٢٣ من أبواب قراءة القرآن.

وإنّما تظهر الثمرة في صورة القدرة عليهما معاً فعلى تقدير كون وجوبهما تعيينيّاً يجب الإتيان بكليهما، وعلى تقدير كونه تخييريّاً لا يجب الإتيان إلّا بأحدهما فهنا أيضاً نقول: إنّ المعلوم وجوب أحدهما وقد أتينا به والآخر مشكوك الوجوب، إذ على تقدير التخييريّة يسقط وجوبه وعلى تقدير التعيينيّة لا يسقط فينفى وجوبه بالبراءة حينئذٍ.

وما يقال: من أنّ وجوبه قبل الإتيان بالثاني متيقّن وبعد الإتيان به يشكّ في سقوط الوجوب فيستصحب فلا تجري البراءة، مندفع بأنّ وجوبه بخصوصه قبل الإتيان بالثاني غير معلوم لإمكان وجوب الجامع، وإذا كان الجامع واجباً سقط الوجوب بالإتيان بالثاني قطعاً.

هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير حيث يكون منشأ الإشكال والدوران هو الشكّ في كيفيّة جعل الشارع.

وأمّا القسم الثاني وهو ما إذا علم أنّ الشارع جعل وجوبين بنحو التعيين قطعاً مثل وجوب إنقاذ الغريق، فلو أنّ غريقين في الماء ويتمكّن المكلّف من إنقاذهما معاً فقد جعل الشارع عليه إنقاذ كلّ منهما، فالوجوب معلوم التعينيّة في مقام الجعل، فإذا لم يقدر المكلّف إلّا على إنقاذ أحدهما، فإذا كان يعلم كون أحدهما نبيّاً والآخر ليس بنبيّ فيتقدّم الأهمّ وهو وجوب إنقاذ النبي، وإن كان يعلم تساويهما فيتخيّر. فلو شكّ في تساويهما فاحتمل التساوي واحتمل أيضاً كون الّذي على جهة اليمين نبيّاً فهنا يدور الأمر بين التخيير على تقدير التساوي والتعيين على تقدير كون الّذي على جهة اليمين نبيّاً.

ولا يخفى عليك أنّا ذكرنا في مبحث الترتّب أنّ التزاحم لا يكون بين أصل الجعلين؛ لأنّه لا مانع من أن يكلّف تكليفين كلّ منهما مشروط بالقدرة، وإنّما يكون التزاحم بين إطلاق الجعلين في مقام الثبوت، فهنا جعل وجوبين لإنقاذ غريقين مشروطاً كلّ منهما بالقدرة لا مانع منه، وإنّما المانع هو إطلاقهما فإنّ كون الوجوبين

مطلقين يقتضي كون الوجوب في الآخر ثابتاً حتّى عند الإتيان بالثاني، فهنا لو أحرزنا التساوي بين ملاكي هذين الوجوبين كما لو علمنا أن لا مزيّة لأحد الغريقين على الآخر فلا محيص عن سقوط إطلاق كلا الوجوبين ويكون كلّ منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر، وكذا لو احتملنا أهميّة كلّ منهما على الآخر. أمّا لو احتملنا المزيّة لأحدهما الخاصّ على الآخر، كما إذا احتملنا كون من على جهة اليمين نبيّاً فلا محيص عن سقوط إطلاق الآخر بخصوصه وبقاء إطلاق الأهمّ.

إذا عرفت هذا فالشكّ في التعيين والتخيير يكون شكّاً في سقوط إطلاقي الوجوبين وكونهما معاً مشروطين، وفي سقوط إطلاق خصوص وجوب المهمّ وكونه المشروط وبقاء الأهمّ على إطلاقه.

قال الأُستاذ الخوئي مدّ ظله: ومقتضى القاعدة هنا هو البناء على التعيين دون التخيير، وقد أفاد في وجه ذلك أنّ الشكّ فيما إذا كان منشأ الشكّ هو الشكّ في كيفيّة الجعل فجعل الجامع معلوم وجعل الخصوصيّة مجهول فينفى بالبراءة، بخلاف الشكّ هنا فإنّه شكّ في سقوط التكليف بعد العلم بالجعل. ولو أتى بخصوص محتمل الأهميّة يقيناً برئ إمّا لأنّه مطلق أو مشروط بعدم الإتيان بالآخر، بخلاف ما لو أتى بغيره فإنّه يحتمل أن يكون عاصياً للأهمّ لاحتمال إطلاقه.

وبعبارة أُخرى سقوط الإطلاق في طرف المهمّ قطعي، وسقوط الإطلاق في طرف الأهمّ غير معلوم.

وما يقال: من أنّه إن كان الإطلاق في المقام لفظيّاً فهو خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ محلّ كلامنا الأصل العملي وهو حيث لا أصل لفظي، وإن كان الإطلاق في مرحلة الثبوت فثبوت الإطلاق في محتمل الأهميّة مشكوك لاحتمال عدم الأهميّة وثبوت التساوي في الواقع، فلا يكون إطلاق لكلّ منهما فليس إطلاقه معلوم الثبوت حتّى يكون الشكّ في سقوطه موجباً لبقائه بحكم الاستصحاب.

وبعبارة أُخرى الشكّ في الإطلاق والاشتراط الثبوتيين يقتضي الحكم بكون التكليف مشروطاً؛ لأنّه عند حصول شرطه واجب قطعاً إمّا لأنّه مطلق أو لأنّه مشروط وقد تحقّق شرطه، وعند عدم حصول شرطه ليس بمعلوم الوجوب فيرفع وجوبه بحديث الرفع.

فلا يخفى عليك ما فيه، وذلك أنّ ما ذكره متين حيث يكون الشكّ راجعاً إلى أصل الجعل ولم يحرز الملاك، وأمّا في مثل مقامنا حيث يحرز ملاك كلا الحكمين ويكون خطابهما مطلقاً بحسب جعله وإنّما نشأ الاشتراط من التزاحم الواقع بينهما في مرحلة الامتثال فلا؛ لأنّ ملاك كلّ من الحكمين محرز حتّى في صورة التزاحم والإتيان بمحتمل الأهميّة مفرغ يقيناً؛ لأنّه إمّا مطلق إذا كان أهمّ واقعاً، وإمّا مشروط بعدم الإتيان بعدله والشرط موجود، بخلاف الإتيان بغيره فإنّه وإن كان على تقدير الاشتراط محرز الشرط وهو عدم الإتيان بعدله إلّا أنّه على تقدير أهميّة عدله لا يجوز للمكلّف صرف قدرته فيه مع أهميّة عدله، فالعقل لا يسوّغ له حينئذ ترك محتمل الأهميّة والإتيان بعدله أصلاً والعقل هو المحكّم في مقام الامتثال، فافهم.

وأمّا القسم الثالث: وهو الشكّ في التعيين والتخيير في الحجّية فكون القاعدة فيه التعيين أوضح؛ لأنّ الأصل في الشكّ في الحجّية عدمها، وحينئذٍ فلو شكّ في كون الأعلم واجب الاتّباع تعييناً أو تخييراً بينه وبين غيره فالأصل عدم حجّية فتوى غير الأعلم وعدم جعل طريقيّتها له، بخلاف فتوى الأعلم فإنّها حجّة قطعاً إمّا لأنّها بخصوصها حجّة وإمّا لأنّها أحد طرفي التخيير، إذ لا يحتمل تعيّن تقديم فتوى غير الأعلم على فتوى الأعلم أصلاً وهو واضح، هذا في الشبهة الحكميّة، وكذا في الشبهة الموضوعيّة فإنّا لو أحرزنا أنّ الأعلم واجب الاتّباع ودار أمر الأعلم بين زيد وعمرو واحتملنا تساويهما واحتمال أعلميّة أحدهما بخصوصه وهو زيد مثلاً فليس له أن يقلّد عمرواً؛ لأنّ زيداً قد جعل الشارع فتواه حجّة في حقّ هذا المقلّد بخلاف عمرو فإنّ حجيّة فتواه بالنسبة إلى هذا المقلّد مجهولة، والأصل عدمها.

هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقد علم أنّ مقتضى القاعدة حيث يكون الشكّ في كيفيّة الجعل التخيير، والتعيين حيث يكون الشكّ في الدوران من جهة التزاحم أو الطريقيّة.

[الكلام في الشك في الجزئية والشرطية وأنها مشروطة بحال الذكر أم لا؟]

إذا علم جزئيّة شيء لشيء أو شرطيّة شيء لشيء في الجملة ودار أمرها بين أن تكون جزئيّةً أو شرطيّةً مطلقة حتّى في صورة النسيان ليبطل العمل الفاقد لها وبين أن تكون جزئيّتها أو شرطيّتها حال العمد فلا يبطل العمل بتركها نسياناً فهل مقتضى القاعدة الأوّل أو الثاني؟

والكلام يقع في مقامات:

الأوّل: أنّ العمل الّذي قد ترك جزؤه أو شرطه نسياناً وحكم الشارع بدليل خاصّ بصحّته هل يحكم بصحّته بما أنّه امتثال للأمر المتوجّه، أو يحكم بصحّته بما أنّه واجد لملاك الأمر وإن لم يكن مأموراً به لفقد الشرط أو الجزء؟ المعروف بينهم هو الثاني لعدم توجّه التكليف إلى الناسي؛ لأنّه إن توجّه التكليف إليه بعنوان الناسي مع عدم وصوله إليه فلا يعقل داعويّة الأمر الغير الواصل ومحرّكيّته، وإن وصل فلا يمكن محرّكيّته أيضاً لخروجه عن كونه ناسياً وتفطّنه لنسيانه فيكون ملتفتاً والمفروض أنّ الخطاب خطاب للناسي فلا يحرّكه أصلاً.

وقد أجاب الآخوند ﷺ[1] في دفع هذه الشبهة بجوابين:

أحدهما: أنّه يمكن أن يوجّه إليه الخطاب لا بعنوان الناسي بل بعنوان ملازم للناسي واقعاً ويكون الناسي غير ملتفت إلى ملازمته أصلاً.

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٤١٩ ـ ٤٢٠.

الثاني: أنّه يمكن أن يوجّه تكليف بما لابدّ منه من الأجزاء دائماً حتّى حال النسيان إلى عامّة المكلّفين ثمّ يوجّه خطاب آخر الى خصوص الذاكرين ببقيّة الأجزاء، فيكون العمل الفاقد لبعض هذه الأجزاء مأموراً به بالأمر الأوّلي المطلق حتّى بالنسبة إلى الناسي وإن لم يكن الأمر الثاني متوجّهاً إليه لاختصاصه بالذاكر.

ولا يخفى أنّ الوجه الأوّل خيالي وهمي، لعدم عنوان ملازم للناسي بحيث لا يعلم الناسي بملازمته الواقعيّة، مضافاً إلى اختلاف الناسي من حيث الأجزاء المنسيّة، فإنّه تارة ينسى كلّي القراءة وأُخرى خصوص السورة وثالثة إحدى السجدتين ورابعة الذكر في الركوع أو في السجود وأُخرى ينسى التشهّد، ومضافاً إلى اختلاف ما ينسى فيه فإنّها تارة صلاة، وأُخرى غير صلاة والصلاة تارة صلاة صبح وأُخرى عصر وثالثة ظهر ورابعة مغرب وخامسة عشاء، وهكذا... فأيّ عنوان ملازم يكون جامعاً بين أفراده المختلفة حقيقةً أو مصداقاً؟ فالعمدة هو الوجه الثاني.

ولا ريب أنّ الوجه الثاني ثبوتاً لا مانع منه، إذ الجعل للحكم إنّما هو اعتبار كون شيء في ذمّة المكلّف، وهذا ممكن بما قرّره ﷺ بأن يعتبر كون الأجزاء القوامية في ذمّة جميع المكلّفين، ثمّ يعتبر بقيّة الأجزاء في ذمّة خصوص الذاكرين فيوجّه الخطاب حينئذٍ إلى الناسي بهذه الوسيلة، فيكون العمل صحيحاً من جهة توجّه الخطاب به لا بصرف الملاك الملزم، ويكون إفهامه به ولو بإخباره بعد العمل أو قبله كأن يقول الإمام عليه السلام مثلاً: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس»[1] مثلاً فيطّلع المكلّف بأنّ ترك الأجزاء الغير المستثناة مثلاً ليست أجزاء حال النسيان، ولكنّه يكون تطبيقه لهذه الكبرى الكلّية بعد فراغه عن العمل والتفاته إلى أنّه كان ناسياً لبعض أجزائه.

نعم، يكون حين العمل متخيّلاً لتوجّه خطاب الذاكر إليه وهو في الحقيقة لم يتوجّه إليه خطاب الذاكر وإنّما توجّه إليه خطاب الناسي، فهو يأتي بالعمل بداعي الأمر

---

(١) الوسائل ٤: ٦٨٣، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

المتوجّه إليه فيه، ولكنّه يتخيّل أنّه أمر الذاكر وفي الحقيقة هو أمر الناسي فهو من باب الخطأ في التطبيق. ومن هنا يعلم أنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ[1] من إمكان توجّه الخطاب نحو الناسي ويكون عمله خطاءً في التطبيق صحيح إن أراد ما ذكرناه، ولا يرد عليه ما أورده الميرزا النائيني ﷺ[2] من أنّ الخطأ في التطبيق إنّما يكون في ظرف إمكان الأمر، أمّا مع ما ذكرنا من استحالة توجّه الخطاب إلى الناسي فلا، وذلك لإمكانه بما ذكرناه، فافهم.

الثاني من الأُمور الّتي ينبغي ذكرها هل إنّ القاعدة تقتضي بطلان العمل الّذي نسي جزؤه أو شرطه ووجوب إعادته عند الالتفات مع قطع النظر عن الأدلّة الخارجيّة أو إنّ القاعدة تقتضي صحّته؟ والكلام في هذا المبحث يقع في مقامين:

أحدهما: فيما يقتضيه الدليل الاجتهادي.

الثاني: فيما يقتضيه الأصل العملي.

وذكر الدليل الاجتهادي في المقام استطرادي؛ لأنّ الكلام فيما يقتضيه الأصل العملي.

فنقول: أمّا الكلام فيما يقتضيه الدليل الاجتهادي فلا يخلو إمّا أن يكون لكلّ من دليل أصل الواجب ودليل الجزئيّة إطلاق مثلاً، مثل دليل وجوب الصلاة مع قطع النظر عن حديث: «لا تعاد» فإنّه مطلق بالنسبة إلى الذاكر والناسي وغير ذلك من أحوال المكلّف وأزمانه، وكذلك دليل الجزئيّة مثل قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[3] وكذا دليل الشرطيّة مثل: «لا صلاة إلّا بطهور»[4] فهنا دليل وجوب الواجب مطلق ودليل جزئيّة الجزء المنسيّ أو الشرط المنسيّ أيضاً مطلق.

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٣٦٣.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٤: ٢١٢، وأجود التقريرات ٣: ٥١٨.

(٣) مستدرك الوسائل ٤: ١٥٨، الباب الأوّل من أبواب القراءة، الحديث ٥.

(٤) الوسائل ١: ٢٢٢، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.

وقد يكون أحدهما مطلق والآخر لا إطلاق فيه، فقد يكون المطلق دليل وجوب الواجب ودليل الجزئيّة لا إطلاق فيه، كدليل وجوب الصلاة وجزئيّة الطمأنينة، فإنّ الطمأنينة دليلها هو الإجماع وهو مهمل لا إطلاق فيه، وإن كان هناك خبر استدلّ به على جزئيّة الطمأنينة إلّا أنّه قاصر الدلالة، وقد يكون المطلق دليل الجزئيّة ودليل أصل الوجوب لا إطلاق فيه كما إذا فرضنا كون دليل وجوب الصلاة هو الإجماع، ودليل الجزئيّة أو الشرطيّة : لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب أو بطهور.

وإن كان لكلّ من دليل الواجب ودليل الجزئيّة أو الشرطيّة إطلاق فمقتضى إطلاق دليل الجزئيّة أو الشرطيّة كون العمل الفاقد له فاسداً حتّى في صورة النسيان، وحينئذٍ فيكون دليل الجزئيّة أو الشرطيّة مقيّداً لإطلاق دليل أصل الواجب بالنسبة إلى حال النسيان، وحينئذٍ فحال النسيان لذلك الجزء لا أمر بالباقي أصلاً فلا يكون فرداً للمأمور به.

ودعوى : استحالة شمول إطلاق دليل الجزئيّة لحال النسيان لأدائه إلى التكليف بالجزء المنسيّ وهو تكليف بما لا يطاق، مدفوعة بأنّا لا نكلّفه بإتيان الجزء المنسيّ وإنّما نبيّن له أنّ الفاقد ليس فرداً للمأمور به فقط.

غاية ما يقال : إنّ حديث الرفع لما لا يعلمون وإن لم يشمل الجزء المنسيّ لفرض العلم بوجوبه حتّى حال النسيان؛ لأنّ الفرض إطلاق دليل الجزئيّة، ولكن رفع النسيان أو الإكراه أو الاضطرار رفع واقعي لا ظاهري فيكون الجزء المنسيّ أو المكره على تركه أو المضطرّ إلى تركه مرفوعاً واقعاً بذلك، فلا تثبت جزئيّته حال النسيان أو الإكراه أو الاضطرار، والفرض إطلاق دليل الواجب فيجب ما عدا الجزء أو الشرط المنسيّ أو المكره على تركه أو المضطرّ إلى تركه.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه ممّا ذكرناه في تحقيق ما يستفاد من حديث الرفع وملخّصه : أنّ حديث الرفع متمحّض في الرافعيّة لمنشأ انتزاع الجزئيّة وهو الأمر بالمركّب فإيجاب بقيّة الأجزاء يحتاج إلى دليل، مضافاً إلى عدم جريان حديث

الرفع فيما هو من قبيل الصلاة؛ لأنّ دليل الواجب في المقام إنّما أوجب صرف الوجود الغير المقيّد بزمان خاصّ أو مكان خاصّ أو فرد خاصّ، وإنّما توجّه نحو صرف وجود هذه الطبيعة، فبصرف الإكراه على ترك جزء أو شرط من فرد خاصّ لا يرتفع أصل التكليف بصرف الوجود، لإمكان تحصيله بإتيان الفرد الآخر الواجد لذلك الجزء المنسيّ أو المضطرّ إلى تركه أو المكره على تركه، ووجهه واضح فإنّ حديث رفع النسيان والإكراه والاضطرار وإن كان يرفع جزئيّة المنسيّ أو المكره على تركه أو المضطرّ إلى تركه واقعاً إلّا أنّه يرفع خصوص ما وضع، والوضع حسب الفرض بصرف الوجود ولم يتحقّق الإكراه أو النسيان أو الاضطرار بالنسبة إلى ترك الجزء أو الشرط بكلّي وجود ذلك الواجب.

نعم، لو تحقّق الإكراه بالنسبة إلى ترك القراءة مثلاً في تمام الوقت سقطت جزئيّتها حينئذٍ ووجب بقيّة أجزاء الواجب حيث يكون لدليل وجوبه إطلاق، وكذا إذا كان التكليف متعلّقاً بالأفراد أيضاً.

وعدم شمول حديث رفع النسيان والإكراه لما أُريد منه صرف الوجود واضح جدّاً؛ لأنّ المأمور به لم يكره على ترك جزئه وما أُكره على ترك جزئه ليس هو المأمور به، مثلاً لو أمر المولى بإكرام عالم فاضطررنا إلى ترك إكرام زيد العالم فهل يتوهّم أحد سقوط خطاب «أكرم العالم» مع وجود عالم غير زيد لم يتحقّق إكراه بالنسبة إلى ترك إكرامه؟ كلاّ، وسببه ما ذكرنا من أنّ وجوب الإكرام لم يتوجّه لخصوص إكرام زيد، بل إلى صرف إكرام العالم، فافهم.

هذا تمام الكلام في الصورة الأُولى، وهي ما لو كان لدليل وجوب الواجب إطلاق ولدليل جزئيّة الشيء أو شرطيّته إطلاق أيضاً.

أمّا لو لم يكن لدليل الواجب إطلاق وكان لدليل الجزئيّة أو الشرطيّة إطلاق كما إذا فرضنا أنّ دليل وجوب الصوم لا إطلاق فيه بالنسبة إلى الأكل اضطراراً وعدمه، وكان لدليل شرطيّة ترك الأكل إطلاق بالنسبة إلى صورة الاختيار وعدمها

فني مثله لابدّ من القول بالجزئيّة المطلقة وعدم سقوطها حال الإكراه؛ لأنّ حديث الرفع لما لا يعلمون لا يأتي هنا؛ لأنّ إطلاق الدليل علم ومعه لا مجال للأصل العملي وكذا رفع النسيان أو الإكراه.

ولا يخفى أنّه في هذا القسم لا فرق بين كون المطلوب من قبيل صرف الوجود أو من قبيل مطلق الوجود كالصوم، أمّا إذا كان من قبيل صرف الوجود فواضح؛ لأنّه حيث كان لدليل الواجب إطلاق لم يرتفع الجزئيّة حال الإكراه أو الاضطرار فكيف بما لا إطلاق فيه؟ وأمّا إذا كان من قبيل مطلق الوجود فإنّه وإن رفع حديث رفع النسيان أو الإكراه أو الاضطرار جزئيّة الشيء أو شرطيّته إلّا أنّ مؤدّى رفع الجزئيّة أو الشرطيّة أنّ هذا ليس جزءاً ولا شرطاً حال الإكراه أو الاضطرار واقعاً ولكن أيّ دليل يثبت وجوب بقيّة أجزاء الواجب أو شرائطه؟ والفرض أن لا إطلاق لدليل الواجب لصورة الإكراه أو الاضطرار فلعلّ وجوبه خاصّ بصورة الاختيار.

وأمّا إذا انعكس الأمر بأن كان لدليل الواجب إطلاق ولم يكن لدليل الجزئيّة إطلاق وإنّما ثبتت بالإجماع كالاستقرار بالنسبة إلى الصلاة، فإنّ لدليل الصلاة إطلاقاً مسلّماً لجميع الحالات من الذكر والنسيان وغيرهما ودليل الاستقرار ليس إلّا الإجماع. فلو أُكره على الحركة أو اضطرّ إليها أو نسي فتحرّك فإطلاق دليل الصلاة يوجبها ولا يسقطها، إذ لا دليل على ثبوت الجزئيّة في مثل المقام، ولا فرق حينئذٍ بين أن يكون المطلوب من قبيل صرف الوجود أو مطلق الوجود؛ لأنّ الجزئيّة قاصرة الشمول لهذه الصورة، وليس رفعها بحديث الرفع ليقال: إنّه لا يرفع إلّا ما تعلّق به التكليف فيفرق بين صرف الوجود كما في الواجبات الموسّعة ومطلق الوجود كما في الواجبات المضيّقة، بل إنّ رفع الجزئيّة بعدم العلم بكونها جزءاً حينئذ، إذ المفروض أن لا إطلاق لدليل الجزئيّة أو الشرطيّة.

بقي هنا شيء وهو أنّه ربّما يتوهّم أنّ من موارد عدم إطلاق دليل الجزئيّة ما إذا كان دليل الجزئيّة أمراً مثل «تشهّد» لا مثل «لا صلاة إلّا بطهور» فإنّ «تشهّد»

لا إطلاق فيها بالإضافة إلى الناسي؛ لأنّ الناسي لا يوجّه إليه مثل هـذا الخـطاب فهو مجمل بالإضافة إلى الناسي فلا إطلاق فيه أصلاً.

والجواب أنّ الأمر هنا إرشاد إلى الجزئيّة وليس أمراً مولويّاً، وما لا يـوجّه إلى الناسي هو الأمر المولوي، وأمّا ما يكون إرشاديّاً ليثبت الشرطيّة أو الجزئيّة فهو نظير الإخبار بجزئيّة شيء لشيء أو شرطيّته له نظير الأخبار الناهية عن الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه[1] إرشاديّة إلى المانعيّة؛ ولذا لا حرمة ذاتيّة فيها، فافهم وتأمّل.

بقي الكلام فيما إذا لم يكن من دليلي الواجب والجزء أو الشرط إطلاق وهو مورد الأُصول العمليّة الّذي قد ذكرنا أنّه المقام الثاني للمبحث فنقول وبالله العون:

الكلام في ما إذا علم وجوب شيء مركّب من دليل لا إطلاق فيه وعلمت جزئيّة شيء له في الجملة بدليل لا إطلاق فيه أيضاً، ودار الأمر بين كون ذلك الجزء جزءاً مطلقاً له حتّى حال النسيان ليكون العمل باطلاً حيث كان فاقداً لجزئه وبين كون الجزء جزءاً له في خصوص حال الذكر فحينئذٍ يكون الأصل العملي مرجعاً في ذلك.

ومن هنا ظهر أنّ الكلام إنّما يقع حيث يكون وجوب الواجب من قبيل صرف الوجود ليقع الكلام في أنّ الجزء جزءٌ مطلقاً ليكون العمل الفاقد للجزء باطلاً حتّى يكون الأمر الأوّلي باعثاً إلى إتيان فرد آخر من الطبيعة المأمور بها.

وأمّا حيث يكون المطلوب مطلوباً بنحو مطلق الوجود بحيث ليس له إلّا فـرد واحد كالصوم مثلاً فلا يقع الكلام فيه؛ لأنّه على تقدير الجزئيّة المطلقة لا أمر أصلاً؛ لأنّ المكره أو الناسي لا يتوجّه نحوهما الأمر بما هو مركّب من ذلك الجزء المنسيّ أو المكره على تركه فيكون الشكّ في الإطلاق شكّاً في توجّه تكليف نحو الناسي حال نسيانه وعدمه فلا يحرز الأمر حينئذٍ.

إذا عرفت هذا فالأصل حيث يشكّ في الجزئيّة المطلقة أو المقيّدة بحـال الذكـر يقتضي البراءة من الجزئيّة حال نسيان الجزء؛ لأنّ الشكّ شكّ في التكليف فـنشكّ

---

(١) انظر الوسائل ٣: ٢٥٠، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

في توجّه تكليف للناسي أو المكره بذلك الجزء ليترتّب عليه وجوب إعادتهما بعد الالتفات فينفى ذلك التكليف بالأصل، ولكن الأمر بالطبيعي موجود قطعاً فيكون ما أتى به مجزئاً لاشتماله على الطبيعي، وليس المنسيّ جزءاً حال نسيانه فيكون العمل صحيحاً لا يحتاج إلى إعادة.

كما لو شكّ في أصل الجزئيّة حتّى حال الذكر، مثلاً لو شكّ في أصل وجوب السورة في الصلاة أليس كان ينفى وجوبها بالأصل، فكذا إذا شكّ في وجوبها في حال بعد إحراز جزئيّتها في الجملة كحال العمد، فإنّه لو تركها حال العمد تبطل صلاته حسب الفرض؛ لأنّ ثبوت الجزئيّة أمرٌ مسلّم في الجملة والشكّ في إطلاقه واشتراطه بحال الذكر.

(هذا كلّه بناءً على ما ذكرناه من إمكان توجّه التكليف للناسي بما بقي من أجزاء العمل، وأمّا بناءً على استحالته كما ذهب إليه جماعة فهذا العمل الفاقد للجزء المنسيّ ليس مأموراً به قطعاً، لكنّا نحتمل وفاءه بالملاك فيسقط الأمر بالواجب، ونحتمل عدم وفائه فيكون مقتضى الأصل العملي هو الاشتغال للشكّ في الفراغ بعد الشغل اليقيني. وهذا من ثمرات مسألة إمكان توجّه الخطاب للناسي ببقيّة الأجزاء واستحالته، وهي ثمرة مهمّة فافهم)[1].

هذا تمام الكلام في الشكّ في الجزئيّة المطلقة أو المشروطة بحال الذكر والاختيار من حيث الأصل اللفظي والأصل العملي.

[الكلام في مبطلية زيادة الجزء]

أمّا الزيادة فلو شكّ في كونها مبطلة مطلقاً أو حال الذكر فقط، والكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما من حيث الأدلّة الخاصّة.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية للدرس.

والثاني من حيث الأصل العملي، وقبل الخوض فيهما لابدّ من التعرّض لجهتين:

الأُولى: أنّه هل يعقل الزيادة الحقيقيّة في الواجب أم لا يعقل وإن أمكنت الزيادة العرفيّة؟

الثانية: في تحقيق مفهوم الزيادة.

أمّا الكلام في الجهة الأُولى: فنقول ربما ادّعي استحالة الزيادة بتقريب أنّ الجزء كالسورة مثلاً إمّا أن يؤخذ جزءاً لا بشرط بمعنى أن يؤخذ طبيعة السورة جزءاً في الركعة، فحينئذٍ لو أتى بفردين من السورة لم يتحقّق الزيادة لعدم تحقّق الزيادة على الطبيعة بإتيان فردين منها، وإمّا أن يؤخذ بشرط لا، فإذا قرن بين سورتين في الصلاة فهو في الحقيقة نقيصة لجزء الصلاة، إذ لم يأتِ بما هو جزء للصلاة من السورة؛ لأنّ السورة الّتي هي جزء مشروطة بعدم الانضمام ولم يتحقّق، وحينئذٍ فلا يتحقّق معنى للزيادة في الجزء. وكذا الكلام في غير الأجزاء فإنّ الصلاة إمّا أن تؤخذ لا بشرط من حيث رفع اليد مثلاً، وحينئذٍ فلا تتحقّق الزيادة، وإمّا أن تؤخذ بشرط لا فلا يتحقّق حينئذٍ صلاة مأمور بها.

والجواب أوّلاً: أنّ الزيادة أمر عرفي فلا يدور مدار الأُمور الفلسفيّة من كون الجزء بشرط لا أو لا بشرط بعد صدق الزيادة عرفاً، فإن أمر باكرام خمسة أشخاص فأكرم ستّةً يقال عرفاً: إنّه زاد في المأمور به.

وثانياً: أنّ الزيادة الحقيقيّة أيضاً ممكنة بتقريب أن يكون الوجود الأوّل من وجودات السورة جزءاً للصلاة، ويكون لا بشرط من حيث انضمام الوجود الثاني إليه وعدمه فإنّ انضمام الثاني لا يخرجه عن كونه جزءاً وحده، نعم ما ذكره متين لو أُخذ الجزء جزءاً بنحو الطبيعة بمعنى كونه بنحو مطلق الوجود لا بنحو صرف الوجود، وأمّا إذا كان بنحو صرف الوجود فلا؛ إذ صرف الوجود يتحقّق بالوجود الأوّل فيكون هو الجزء فضميمة الثاني لا تضرّ أصلاً. ومنه يظهر الجواب في غير الأجزاء كرفع اليد من حيث اشتراط عدمه في الصلاة.

وأمّا الكلام في الجهة الثانية: فنقول: إنّ تحقّق مفهوم الزيادة بالنسبة إلى المركّبات الخارجيّة واضح جدّاً وغير محتاج إلى قصدٍ أصلاً، مثلاً المعجون الفلاني المركّب من الزيت والسكر إذا أُضيف إليه شيء آخر كاللبن مثلاً يكون زيادة فيه وإن لم تكن إضافة اللبن إليه بقصد الجزئيّة أصلاً، وأمّا الأُمور الاعتباريّة فلا يتحقّق الزيادة فيها أصلاً إلّا بالقصد أي بقصد جزئيّتها، وحينئذٍ فالصلاة وأشباهها من الأُمور الاعتباريّة لا تتحقّق الزيادة فيها إذا لم يكن إتيان الشيء فيها بعنوان الجزئيّة وبقصد كونه جزءاً.

نعم، نقول بأنّ صورة السجود فيه زيادة وإن لم يكن مقصوداً، للدليل الدالّ على ذلك، وهو ما ورد من المنع عن قراءة العزائم في الصلاة معلّلاً بقوله: «فإنّ السجود زيادة في المكتوبة»[1] مع كون السجود ليس بقصد الجزئيّة، وأُلحق به الركوع لعدم الفرق بينهما أو للأولويّة القطعيّة، أمّا غيرهما فالزيادة لا تتقوّم بغير القصد، نعم في السجود دلّ الدليل على أنّ الصورة أيضاً زيادة.

ومن هنا ظهر أنّ قراءة العزائم في الصلاة ممنوعة ولو كان في التشهّد بموجب تعليل الرواية وليس المنع عنه عن خصوص قراءتها بدلاً عن السورة بعد الحمد.

ومنه ظهر أيضاً عدم جواز إدخال صلاة في ضمن صلاة لو تضيّق وقت إحداهما؛ لأنّ الصلاة الداخلة فيها صورة سجود وإن لم يتوقّف المنع على ذلك، لوجود دليل آخر يقضي بالمنع وهو ما دلّ على أنّ السلام يفصل ما قبله عمّا بعده وأنّه هو المحلّل، فلا تكون الأجزاء السابقة قابلة لضمّ الباقي إليها، فافهم.

هذا تمام الكلام في الجهة الثانية.

وأمّا الكلام في أصل المسألة وهي أنّ الزيادة مبطلة أم لا، فقد ذكرنا أنّ الكلام يقع فيها في مقامين:

أحدهما: ما تقتضيه القواعد الأوّليّة.

الثاني: ما تقتضيه الأدلّة الخاصّة.

---

(١) الوسائل ٤: ٧٧٩، الباب ٤٠ من أبواب الصلاة، الحديث الأوّل.

أمّا الكلام في الأوّل: فنقول: إذا شكّ في كون الزيادة مبطلة أم لا، فمقتضى القاعدة عدم إبطال الزيادة العمديّة فضلاً عن السهويّة؛ لأنّ الشكّ في إبطال الزيادة وعدمها معناه الشكّ في أنّه اعتبر في المأمور به عدم هذه الزيادة جزءاً أو شرطاً أم لم يعتبر، فهو من قبيل الشكّ في الجزئيّة أو الشرطيّة، بل هو منه، وحيث يكون الشكّ في الجزئيّة أو الشرطيّة فالأصل عدم اعتباره والأصل البراءة من التكليف به، وحينئذٍ فمقتضى القاعدة عدم قدح الزيادة العمديّة فضلاً عن الزيادة السهويّة.

وأمّا الكلام في المقام الثاني وهو ما تقتضيه الأدلّة الخاصّة فنقول: إنّه لم يرد دليل خاصّ في أغلب الواجبات عباديّة كانت أو توصّليّة كالصوم والاعتكاف وغيرها فيبقى على حكم القاعدة الأوّلية من عدم البطلان.

نعم، ربّما يحصل الفرق بين العبادات والتوصّليات بأنّ العبادات في صورة الزيادة العمديّة ربّما تكون الزيادة العمديّة موجبةً لعدم تحقّق قصد القربة بها من جهة التشريع فتفسد لذلك لا لأجل نفس الزيادة من حيث نفسها، وحينئذٍ فهي خارجة عن محلّ الكلام؛ لأنّ محلّ كلامنا البطلان من حيث الزيادة بما هي زيادة.

وبالجملة، فالمنصوص في الزيادة مقامان:

أحدهما: في الطواف فقد ورد أنّ من زاد في طوافه فطوافه باطل إذا كان عمداً، (أمّا إذا كان سهواً فإن التفت إلى الزيادة قبل إكمال الشوط الثامن فيرفع اليد عن الزائد، وإن كان بعد إكماله فهو بمقتضى النصوص الخاصّة مخيّر بين رفع اليد عن الزائد وإكماله طوافاً ثانياً مستحبّاً. وما دلّ على المنع عن القران بين طوافين بل لابدّ من الفصل بصلاة الطواف مخصّص بصورة السهو المذكور، وكذا السعي)[1].

الثاني: في الصلاة والأخبار الواردة في الزيادة في نفس الصلاة [وهي] على طوائف:

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

إحداها ما ورد من قوله: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»[١] وهذه الرواية مطلقة من حيث كون الزيادة عمديّة أو سهويّة، ومطلقة من حيث كون الزائد ركناً أم غير ركن.

ثانيتها: قوله: «من استيقن أنّه زاد في صلاته فليستقبل الصلاة استقبالاً»[٢] وهذه الرواية ظاهرها الزيادة السهويّة؛ لأنّ قوله: «استيقن» ظاهر في حصول اليقين بعد ذلك ـ ويمكن أن يستفاد منها وجوب الإعادة في العمدية بالأولويّة ـ إلّا أنّها مطلقة من حيث كون الزائد ركناً أم غيره، وحينئذٍ فلا فرق بينها وبين سابقتها في الإطلاق أو فائدته.

ثالثتها: قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس: الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود»[٣] وهذه الرواية ظاهرة أو مشعرة بكون الزيادة غير عمديّة؛ لأنّ قوله: «لا تعاد» ظاهرة في الإنسان بصدد الطاعة، ومن كان بصدد الطاعة لا يزيد عمداً، وحينئذٍ فلها إشعار بالسهو. فهي أخصّ من الروايتين إلّا أنّ لها عموماً من ناحية أن «لا تعاد» من حيث الزيادة والنقيصة، فبينها وبين الروايتين عموم من وجه، من جهة أنّ النقيصة السهويّة بالنسبة إلى غير الخمسة يدلّ على عدم الإعادة بها حديث «لا تعاد» ولا تعارضه الروايتان. كما أنّ الروايتين في الزيادة العمديّة تدلّ على البطلان ولا يعارضها «لا تعاد». والزيادة السهويّة للخمسة موجبة للبطلان بمقتضى الجميع.

وإنّما جهة الاجتماع الّذي به تحصل المعارضة زيادة غير الخمسة سهواً فحديث «لا تعاد» يقتضي عدم الإعادة به، والخبران الأوّلان يقتضيان الإعادة بإطلاقهما

---

(١) الوسائل ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث الأوّل مع تفاوت يسير.

(٣) مستدرك الوسائل ٥: ١٣، الباب ٥ من أبواب التشهّد، الحديث ٣.

فيتعارضان في المقام إلّا أنّ القاعدة تقتضي ترجيح «لا تعاد» لأنّها حاكمة على دليل الجزئيّة أو الشرطيّة، فإنّ الإعادة المستفادة من الخبرين السابقين معناه اعتبار عدم تلك الزيادة في الصلاة، وحديث لا تعاد ناظر إلى تلك الأجزاء المأتيّ بها زائدة أو المتروكة سهواً فنقول: إنّها لا تعاد الصلاة منها إلّا من خمسة، فهو رافع لاعتبار عدمها حال النسيان ووجودها حال عدم الترك العمدي، فافهم فإنّها وإن كان بين قوله: «فعليه الإعادة» وقوله: «استقبل الصلاة استقبالاً» وبين «لا تعاد» تعارض بحسب النظر البدوي إلّا أنّها بعد التأمّل في «لا تعاد» وكونها رافعة للجزئيّة أو الشرطيّة حال السهو تكون حينئذٍ حاكمة على ما دلّ على وجوب الإعادة فتأمّل. وعلى تقدير التعارض وعدم الحكومة فالمرجع هو البراءة.

فيما إذا تعذّر بعض أجزاء المركّب

إذا تعذّر بعض أجزاء المركّب أو شرائطه فهل مقتضى القاعدة وجوب الباقي أو سقوطه؟ ويقع الكلام تارة فيما يقتضيه دليل الواجب ودليل الجزئيّة، وأُخرى فيما يقتضيه الأصل العملي، وثالثة فيما هو مقتضى الأدلّة الخاصّة.

أمّا الكلام فيما يقتضيه دليل أصل الواجب ودليل الجزئيّة أو الشرطيّة فقد ظهر الكلام فيه ممّا مرّ، من أنّه إن كان لكليهما إطلاق فدليل الجزئيّة بإطلاقه يكون مقيّداً لإطلاق دليل الواجب بخصوص المختار القادر فيقتضي بطلان الباقي عند التعذّر.

وإن كان دليل الجزئيّة مطلقاً بلا أن يكون إطلاق لفظي لدليل أصل الواجب، فمقتضى إطلاق دليل الجزئيّة اعتبار الجزء حتّى حال التعذّر، فإذا تعذّر الجزء سقط وجوب الباقي، لعدم العلم بوجوب الباقي حينئذٍ.

وإن كان لدليل الواجب إطلاق وليس لدليل الجزئيّة أو الشرطيّة إطلاق فمقتضى إطلاق دليل الواجب سقوط المتعذّر، لعدم العلم بجزئيّته حال التعذّر وإنّما المتيقّن من جزئيّته حال القدرة فيبقى الباقي واجباً بمقتضى إطلاق دليل الوجوب وقد تقدّم تفصيله.

وأمّا ما يقتضيه الأصل العملي حيث لا يكون لهما إطلاق فالّذي يقتضيه الأصل العملي ابتداءً هو البراءة؛ لأنّ المفروض أنّ المكلّف به مركّب من أشياء فإذا تعذّر بعضها فقاعدة تعذر الكلّ بتعذّر جزئه محكّمة، بمعنى أنّ المركّب من هذا الجزء وغيره متعذّر والخالي من هذا الجزء لا نعلم توجّه أمر به فبحديث الرفع نرفعه.

وربّما يفرق في الجزء المتعذّر بين ما يكون متعذّراً من أوّل الوقت إلى آخره، وبين ما كان مقدوراً فتعذّر في أثناء الوقت فيلتزم بالبراءة في الأوّل لما ذكرنا ويتمسّك بالاستصحاب في إثبات وجوب الباقي، وقد قرّب جريان الاستصحاب بوجوه:

أوّلها: أن يقال بأنّ هذه الأجزاء كانت واجبة بالوجوب الضمني ونشكّ الآن في وجوبها فنستصحب كلّي الوجوب.

ثانيها: أن يقال: إنّه كان علينا عند إمكان الإتيان بجميع الأجزاء واجب قطعاً فنشكّ الآن في سقوط وجوب ذلك الواجب بتعذّر بعض أجزائه فيستصحب.

ثالثها: أن يقال: إنّ هذا الفاقد لذلك الجزء المتعذّر هو عين الواجب الأوّل عرفاً وحينئذٍ فيستصحب وجوبه؛ لأنّ المناط في الاستصحاب الوحدة العرفيّة لا الوحدة الحقيقيّة ولا الوحدة بحسب الدليل.

والفرق بين هذا التقرير الثالث والثاني أنّ الاستصحاب في الثاني بنحو «كان» التامّة بمعنى أنّه كان واجب علينا نشكّ في سقوطه، وهنا بنحو «كان» الناقصة وهو أنّ هذا الفاقد للجزء المتعذّر كان واجباً فيستصحب وجوبه. وثانياً أنّ هذا الأخير لا يجري إلّا حيث يتّحد الموضوع عرفاً بخلاف الأوّلين فإنّهما يجريان وإن لم يبقَ إلّا جزء واحدٌ من أجزاء الواجب العشرة، وهو واضح جدّاً فتأمّل فإنّه واضح.

ولا يخفى أنّ التقريب الأوّل من تقريبات الاستصحاب لا يمكن التعويل عليه؛ لأنّ الوجوب المتيقّن هو الوجوب الضمني وقطعاً قد ارتفع بتعذّر المركّب منه ومن غيره، والوجوب المشكوك هو الوجوب الاستقلالي، فما كنّا على يقين منه قد ارتفع يقيناً وما نشكّ فيه مشكوك الحدوث، فلا تتمّ أركان الاستصحاب فلا يجري

كما في كلّ موارد القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّي، فإنّ المشكوك فيها غير المتيقّن، وخصوصاً هذا القسم من القسم الثالث ممّا كان الوجوب الّذي يراد إثباته غير محتمل التحقّق عند تحقّق الوجوب الضمني الأوّلي.

وأمّا التقريب الثاني من تقريبات الاستصحاب فإن أُريد به استصحاب الوجوب مع قطع النظر عن متعلّقه فلا يثبت وجوب الباقي إلّا بالأصل المثبت، وإن أُريد به مع لحاظ المتعلّق فيأتي فيه الكلام في الوجه الأوّل حرفاً بحرف بأن يقال: إنّ الوجوب المتيقّن سابقاً ضمني وقد ارتفع، والوجوب المشكوك استقلالي وهو مشكوك الحدوث فلا تتمّ أركان الاستصحاب.

وأمّا التقريب الثالث فلا بأس به حيث لا يكون المتعذّر قواماً للمركّب بحيث لو أنّ الشارع أوجب الباقي بوجوب آخر لما رآه العرف وجوباً آخر، بل يراه أنّه إبقاء للوجوب السابق، وهو واضح.

وربّما يقال بأنّ ما ذكر تامّ في المركّبات العرفيّة الخارجيّة كالمعاجين، ولا يتمّ في المركّبات الشرعيّة، إذ لعلّ المتعذّر مقوّم للواجب الشرعي عند الشارع فلا يكون صدقه العرفي على الباقي مجدياً، بل لابدّ من الصدق الشرعي.

ولا يخفى عليك أنّ المراد صدق كون الباقي هو الأوّل عرفاً بعد ملاحظة صدور الأمر الشرعي بالمركّب، فإن رأى العرف بعد التفاته إلى متعلّق الأمر أوّلاً ورأى أنّ الفاقد ليس من جوهرياته ومقوّماته عنده فهو يرى أنّ الموضوع واحد فتوجّهت عليه حينئذٍ «لا تنقض اليقين بالشكّ» لأنّ رفع الوجوب عنه نقض عند العرف بعد فرض أنّه هو. وحينئذٍ فلا مانع من جريان الاستصحاب بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام الكليّة الإلهيّة كما هو المشهور والمعروف.

ثمّ إنّ ظاهر كلام الميرزا النائيني ﷺ في المقام هو ما ذكرنا من التفصيل بين من كان من أوّل الوقت قد تعذّر عليه ذلك الجزء فتجري فيه البراءة؛ لعدم توجّه الوجوب نحوه حتّى يستصحب، وبين من طرأ التعذّر لذلك الجزء عليه

بعد دخول الوقت فيستصحب الوجوب حينئذٍ لغرض فعليّة الوجوب بالنسبة إليه[١] وقد وافق الشيخ الأنصاري[٢] في ذلك وتابعه.

ولكنّه ـ يعني الميرزا النائيني ـ في باب الاستصحاب[٣] لم يفرّق بين الصورتين في جريان الاستصحاب الكلّي، بدعوى أنّ استصحاب الحكم الكلّي غير محتاج إلى فعليّة محقّقة، بل يكفي فرض الفعليّة كما في فتوى المجتهد بطهارة الماء المسبوق بالكرّيّة إذا لاقاه النجس، فإنّه لا يحتاج إلى وجود ماء كان مسبوقاً بالكرّيّة ولاقته النجاسة في زمن الشكّ، وكذا حكم المجتهد بحرمة وطء الحائض بعد طهرها من الحيض إن لم تغتسل إنّما هو بالاستصحاب، مع عدم الاحتياج إلى فعليّة ذلك الحكم بفرض حائض حينئذٍ قد طهرت من الدم ولم تغتسل بعد، فكذا مقامنا.

والتحقيق أنّ جريان الاستصحاب في الأحكام يتصوّر على ثلاثة أنحاء:

الأوّل: أن يجري الاستصحاب في الحكم الكلّي من جهة احتمال النسخ، وهذا لا يحتاج إلّا إلى ثبوت الملازمة بين طرفي القضيّة الحقيقيّة وإن لم يتحقّق طرفاها؛ لأنّ المدار في الصدق فيها هو ذلك فقوله: الخمر نجس، مثلاً معناه كلّما وجد الخمر فهو محكوم بالنجاسة، فالاستصحاب لنجاسة الخمر إنّما هو من جهة احتمال طرو النسخ، وهذا الاستصحاب من الاستصحابات المتّفق عليها بين الأُصوليّين والأخباريّين كما زعمه المحدّث الاسترآبادي[٤].

الثاني: الاستصحاب للحكم الكلّي أيضاً لكنّه من جهة سعة الموضوع وضيقه، مثلاً الماء المتغيّر إذا زال تغيّره من قبل نفسه فهل يحكم بنجاسته بمقتضى

---

(١) انظر أجود التقريرات ٣: ٥٣٥.

(٢) انظر الفرائد ٢: ٣٧٨ ـ ٣٩٤.

(٣) انظر أجود التقريرات ٤: ٨٨ ـ ٨٩.

(٤) انظر الفوائد المدنيّة: ١٤٣.

الاستصحاب أم لا؟ فإنّ الشكّ من جهة أنّا لا نعلم أنّ موضوع حكم الشارع بالنجاسة طارئٌ على التغيّر حدوثاً وبقاءً أم حدوثاً فقط، وهذا الاستصحاب أيضاً لا يتوقّف على تحقّق موضوع له خارجاً، بل يكفي الموضوع التقديري، وأغلب الاستصحابات في الأحكام الكلّية من هذا القبيل.

الثالث: الاستصحاب الشخصي، وهو استصحاب الإنسان حكم نفسه من جهة الشكّ في تغيّر حكمه من الأُمور الخارجيّة، كاستصحاب المتطهّر بقاء طهارته للشكّ في أنّه أحدث أم لا، وشكّ الإنسان في طهارة يده من جهة أنّها أصابها بول أم لا، وهذا الاستصحاب بعد أن يحكم المجتهد بأنّ المتيقّن إذا شكّ يستصحب لا يحتاج المقلّد في جريان الاستصحاب إلّا إلى فعليّة الحكم عنده وإن لم يكن فعليّاً عند المجتهد.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المقام حيث يكون المكلّف من أوّل الوقت متعذّراً عليه ذلك الجزء فجريان الاستصحاب في الأجزاء الباقية ليس من القسم الأوّل ولا من القسم الثاني ولا من القسم الثالث فلا يجري.

بيان ذلك أنّ المقام ليس من المقام الأوّل؛ لأنّ الشكّ ليس شكّاً في النسخ بل إنّ قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة»[1]، ليس منسوخاً قطعاً حتّى يجري فيه أصالة عدم النسخ واستصحابه. وكذا ليس من المقام الثالث قطعاً؛ لأنّ الشكّ ليس من جهة عروض الأُمور الخارجيّة فإن كان فهو من القسم الثاني.

والتحقيق أنّه ليس منه أيضاً؛ لأنّ تكليف المكلّف لم يعلم شموله لهذا المكلّف العاجز إتيان الواجب بجميع أجزائه، فلعلّه غير شامل له من أوّل الأمر فليس التكليف حينئذٍ متيقّناً حتّى يستصحب. وبعبارة أُخرى هو محتاج إلى فرض المجتهد

---

(١) الوسائل ١: ٤٨٣، الباب ١٤ من أبواب الجنابة، الحديث ٢، وفيه: إذا دخل الوقت وجب الطهور.

شخصاً قد تعذّر عليه بعض أجزاء الواجب، ومع ذلك قد توجّه الوجوب نحوه حتّى يستصحب ذلك الوجوب الأوّلي، كما في جميع موارد فتوى المجتهد فإنّ المجتهد لا يعتبر في حكمه الموضوع الفعلي لكنّه يعتبر الموضوع التقديري؛ لأنّه لا يجري الاستصحاب وإنّما يحكم بإجراء الاستصحاب عند فعليّة ذلك الموضوع المقدّر وجوده، وفي المقام لا يمكن فرض فعليّة الوجوب فيه، وهو واضح بحسب الظاهر.

فتلخّص أنّ الاستصحاب إنّما يجري حيث يكون الموضوع المقدور عليه نفس المكلّف به المتعذّر جزؤه عرفاً حيث يطرأ التعذّر، وإلّا فلو كان التعذّر من أوّل الوقت موجوداً فالأصل البراءة من التكليف بالباقي، هذا ما يقتضيه الأصل العملي في المقام، وقد ذكرنا أنّه البراءة في غير المتعذّر بعد دخول الوقت ممّا يعدّ والواجد واحداً عرفاً، فافهم وتأمّل.

[في قاعدة الميسور]

فيقع الكلام في المقام الثالث وهو: فيما تقتضيه الأدلّة الخاصّة:

فنقول: أمّا الصلاة فهي بموجب ما اشتهر من أنّ الصلاة لا تسقط بحال، فجميع أجزائها أو شرائطها إنّما تكون أجزاء وشرائط لها مع القدرة.

نعم، خصوص الطهارة من الشرائط الّتي لا تسقط شرطيّتها بحال من الأحوال. ومن ثمّ ذهب المشهور إلى سقوط الصلاة بتعذّرها ولزوم القضاء حينئذٍ وإن ذهب كثير ممّن تأخر إلى سقوط اعتبارها عند التعذّر فيجب الإتيان بالصلاة وإن كانت فاقدة للطهارة أيضاً[1].

وإنّما الكلام في غير الصلاة فنقول: قد ذهب بعضهم إلى وجوب باقي أجزاء الواجب بعد تعذّر بعض أجزائه متمسّكاً بالروايات الثلاثة المعروفة:

---

(١) انظر الجواهر ٥: ٢٣٣ ـ ٢٣٤ و١٣: ١٠ ـ ١١.

الأُولى: هي قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[١] (والكلام فيها سنداً فهي نبويّة ضعيفة يرويها ضعيف عن مثله حتّى تنتهي إلى أبي هريرة المعلوم كذبه باعترافه في غير مقام، مضافاً إلى أنّها في صحيح مسلم بهذا المتن وفي صحيح النسائي: «فخذوا به ما استطعتم» وعن الذكرى: فأتوا به ما استطعتم[٢]. ولم يعلم جبر سندها بفتوى المشهور؛ لأنّهم في غير الصلاة من الطهارة والصوم والحجّ وغيرها لم يلتزموا بإتيان الميسور وفي الصلاة التزموا لدليل آخر، وعلى تقدير كون فتوى المشهور مطابقة فلم يعلم استنادهم إلى هذه الرواية مع اضطراب في متنها كما ذكرناه)[٣].

وأمّا دلالتها فبدعوى ظهور «من» في التبعيض وتعلّقها بـ«استطعتم» وكون «ما» في: ما استطعتم موصولة، أمّا ظهور «من» في التبعيض فمسلّم، بل ربّما ادّعى بعضهم أنّها لا تستعمل في غيره موجّهاً البيانيّة بأنّها للتبعيض أيضاً فإنّ التبعيض فيها باعتبار الأفراد، بخلاف التبعيض في غير البيانيّة فإنّها باعتبار الأجزاء.

وبالجملة، فدعوى ظهور كلمة «من» في التبعيض لا ينكر إلّا أنّ الإشكال في خصوص هذه الرواية، فإنّ حملها على التبعيض المتعارف لا يلائم موردها كما هو معلوم لمن لاحظ المورد، فلابدّ من رفع اليد عن ظهورها في التبعيض ليلائم موردها وهو قضية الحجّ الّذي سئل ﷺ عنه أنّه في كلّ سنة أم في سنة واحدة فأجاب بما اشتمل على قوله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».

---

(١) صحيح مسلم باب فرض الحجّ مرّة في العمر، الحديث ١٣٣٧، وسنن النسائي، كتاب الحج الباب الأوّل، الحديث الأوّل.

(٢) الذكرى ١: ٢٣ وفيه: منه.

(٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وتفصيل ما ذكرنا أنّ قوله ﷺ: فأتوا، من الأفعال المتعديّة بنفسها بمعنى أوجد، وكما في قوله تعالى: ﴿وَاللاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ﴾[1] بمعنى يوجدونها، وحينئذٍ فمفعولها إمّا أن يكون الضمير في «منه» بدعوى زيادة «من» وحينئذٍ فيلزم الفصل بين الفعل ومفعوله ويكون حينئذ: ما استطعتم «ما» ظرفية أي مدّة استطاعتكم، وهو إمّا غلط أو خلاف الظاهر فيلزم أن لا يكون الضمير في «منه» مفعولاً لها، وحينئذٍ فلابدّ من أن يكون مفعولها هو قوله ﷺ: «ما استطعتم» فيكون المعنى: فأتوا ما استطعتم منه، فتكون «من» بيانيّة لما استطيع الإتيان به ولكنّها لا تنافي التبعيض بالمعنى المتقدّم.

فإذا كانت للتبعيض فالتبعيض يتصوّر بصورتين:

الأُولى: أن يكون التبعيض في الأفراد فيكون كلّ بعض ممّا ينطبق عليه عنوان الواجب كما في قولك: أكرم من العلماء ما استطعت، فإنّ كلّ واحد من العلماء ممّا يصدق عليه جنس المأمور به، وهذا التبعيض لا يحتاج إلى عناية أصلاً؛ لأنّ الفرد نفس ذلك العنوان منطبق عليه.

الثانية: أن يكون التبعيض بلحاظ الأجزاء لا الجزئيّات، وهذا التبعيض يحتاج إلى لحاظ المركّب كلّاً وأنّه شيء واحد فتكون حينئذ أجزاؤه أبعاضاً له وإلّا فالأجزاء غير المركّب؛ لأنّ كلّ جزء لا ربط له بالجزء الآخر فيحتاج إلى لحاظ وحدة اعتباريّة تضمّ المجموع وتعتبره شيئاً واحداً، فيكون التبعيض بهذا المعنى الثاني محتاجاً إلى زيادة مؤنة، فإذا كانت «من» تستعمل في كلّ من المعنيين فالمورد يكون هو المعيّن للمعنى.

ولا ريب أنّ المورد في المقام هو النوع الأوّل من نوعي التبعيض، فحمله على غيره موجب لخروج المورد عن معنى التبعيض، وخروجه مستهجن في الكلام

---

(١) النساء: ١٥.

العربي خصوصاً مثل هذا الكلام الّذي يعطي بظاهره أنّ النبي ﷺ بصدد بيان كلّية، المورد مصداق من مصاديقها، مضافاً إلى عدم الالتزام به في خصوص الحجّ فإنّ الإتيان ببعض أفعال الحجّ عند تعذّر البعض الآخر لا يجب أصلاً. وحينئذٍ فلا دلالة لها على لزوم الإتيان ببعض أجزاء المركّب الواجب إذا تعذّر بعض أجزائه، وهذا بحسب الظاهر واضح.

نعم، لو كان استعمال «من» في التبعيض بالمعنى الثاني هو المعروف بحيث يكون استعماله في الأوّل خلاف الظهور لكان لزوم الحمل على الظاهر يثبت لنا العناية الزائدة الّتي يفتقر إليها التبعيض بالمعنى الثاني، لكنّ الظاهر أن لا غلبة في الاستعمال ولا ظهور أيضاً بل إنّ استعمالها في التبعيض من حيث الجزئيّات كاستعمالها في التبعيض من حيث الأجزاء والمورد هو المعيّن.

فتلخّص أنّ هذه الرواية لا يمكن الاستدلال بها على لزوم إتيان الباقي.

قال الأُستاذ الخوئي أيّده الله ولا يناسب موردها أيضاً حملها على التبعيض من حيث الأفراد؛ لأنّ لزوم تكرار ما أمر ﷺ به قول بالتكرار ولا يلتزم به أحد، فلابدّ من الالتجاء إلى القول بكون «من» زائدة والضمير مفعول «فأتوا» ويكون المعنى: فأتوه إذا كنتم مستطيعين الإتيان به، فيكون عبارة أُخرى عن اعتبار القدرة في متعلّقات الأحكام، فتأمّل وافهم ما فيه وتأمّل.

الرواية الثانية: قوله: «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»[1] والكلام فيها أمّا من حيث السند فقد رواها ابن أبي جمهور الأحسائي مرسلة عن عليّ عليه السلام في كتابه عوالي اللآلي وقد طعن فيه وفي كتابه صاحب الحدائق[2] الّذي ليس من ديدنه الطعن في الأخبار الضعيفة، وعلى تقدير وثاقته ووثاقة كتابه فهي فيه مرسلة.

---

(١) عوالي اللآلي ٤: ٥٨، الحديث ٢٠٧.

(٢) لم نقف عليه.

ودعوى الجبر بفتوى الأصحاب معلوم عدمها؛ إذ لم تذكر قبل ابن أبي جمهور في مؤلّف حتّى يطّلعوا عليها، فمن المظنون قويّاً أنّهم لم يطّلعوا عليها، فدعوى الجبر فيها مجازفة واضحة.

وأمّا الكلام فيها من حيث الدلالة فإن معناها أنّ ما لا يمكن إدراك كلّه، أي إدراك مجموع أجزائه أو مجموع أفراده لا يترك جميع أجزائه أو جميع أفراده بل يؤتى بما تيسّر من أجزائه أو من جزئيّاته إذا لم يمكن إدراكها بأسرها.

وقد أشكل عليها الآخوند ﷺ[1] بأنّ كلمة «ما» شاملة للمستحبّ والواجب وظهور «لا يترك» في الوجوب لا ينبغي أن يناقش فيه، وحينئذ فإمّا أن يكون الأوّل قرينة على أنّ «لا يترك» مستعملة في الاستحباب فلا تفيد وجوب الإتيان بالمتيسّر من الأجزاء أو الأفراد، أو يكون «لا يترك» قرينة على كون «ما» للوجوب فقط، وحيث كان هكذا فلا جزم بالثاني حتّى يكون دالاًّ على المقصود بل احتمال الأوّل موجود فهو ممّا احتفّ بما يصلح للقرينيّة، وإذا وجد الاحتمال بطل الاستدلال، هذا ملخّص ما أشكله على الرواية الآخوند ﷺ.

ويمكن أن يجاب عمّا ذكره بأنّ الوجوب معنى منتزع من الأمر كما أنّ التحريم أمر منتزع من النهي، فإذا ورد أمر فمقتضى قانون المولويّة والعبوديّة لزوم الإتيان به ما لم يرد فيه ترخيص من قبل المولى، فلو سلّمنا شمول «ما» للواجب والمستحبّ فنقول بمقتضى قوله: «لا يترك» أنّه لا يجوز ترك الميسور من الواجب والمستحبّ، فإذا ورد دليل بجواز ترك ميسور المستحبّ يبقى الواجب على وجوب الإتيان بميسوره نظير: اغتسل للجنابة والجمعة، فإنّ ورود الترخيص في ترك غسل الجمعة لا يوجب كون غسل الجنابة مرخّص الترك فافهم.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٢٢.

ويمكن أن يقال ـ حتّى على مذهبه ﷺ من أنّ الوجوب ينشأ بالصيغة ـ إنّ «ما» إذا أُخذت على إطلاقها من الوجوب والاستحباب فيثبت استحباب الإتيان بالممكن من أجزاء الواجب فإذا ثبتت المحبوبيّة ثبت الوجوب لعدم القول باستحباب الإتيان بما هو مقدور، فإذا ثبتت المحبوبيّة ثبت الوجوب.

وبالجملة، فما ذكره الآخوند ﷺ غير قادح في الاستدلال بها، نعم الإشكال في أنّ كلمة «ما» الموصولة المبهمة هل أُريد منها الواجب ذي الأجـزاء أو الواجب ذي الأفراد أو الجامع بينهما؟ لا يمكن إرادة الجامع؛ لأنّ «لا يترك» الّذي هو الحكم في هذه الرواية إن أُريد بـ«ما» الواجب ذي الأفراد يكون حكم لا يترك إرشاديّاً؛ لأنّ الوجوب الّذي كان ثابتاً على الواجب بنحو الاستغراق يكون أحكاماً متعدّدة بحسب الأفراد فيكون لكلّ فرد حكم منها. فقوله «لا يترك» إرشاد إلى حكم العقل بوجوب إطاعة حكم الفرد الممكن الّذي لم يذهب حكمه بتعذّر الفرد الآخر؛ لأنّ تعذّره رفع حكمه لا حكم صاحبه الّذي هو الفرد الآخر. وإن أُريد من الواجب ذي الأجزاء يكون «لا يترك» حكماً مولويّاً جديداً؛ لأنّ حكمه السابق قد ارتفع بتعذّر الجزء منه فالوجوب المستوعب لجميع الأجزاء قد ارتفع قطعاً فيكون قـوله: «لا يترك» حكماً جديداً بوجوب بقيّة الأجزاء.

ولا يمكن في «لا يترك» أن يجمع فيها بـين الوجـوب المـولوي والإرشـادي، وظهور الأمر في المولويّة إنّما هو من جهة أنّ الظاهر من المولى أنّ أمره إذا خولف يستحقّ مخالفة العقاب، وهذا حيث يعلم متعلّق أمره، أمّا إذا دار بين كون متعلّقه الشيء الفلاني فيكون مولويّاً أو الشيء الفلاني فيكون إرشاديّاً فليس ظهوره معيّناً لمتعلّقه حتّى يحرز الوجوب المولوي. نعم لو كان ظهوره في المولويّة ظهوراً وضعيّاً ربّما يتوجّه كلامكم، فالجامع لا يمكن أن يراد قطعاً.

نعم، يبقى الترديد بين كون الواجب ذا أفراد ليكون الوجـوب إرشـاديّاً أو ذا أجزاء ليكون مولويّاً فنقول: إنّها لا ظهور لها في أحدهما؛ لأنّ استعمالها في الكلّي

ليس بأقلّ من استعمالها في الكلّ، بل ربّما يدّعى كثرة الاشتهار بهذه الرواية في الأُمور اللازمة الّتي هي ذوات أفراد لا أجزاء. ويؤيّد استعمالها في الواجب ذي الأفراد أنّه لو بقي من أفراده فرد واحد مقدور يجب الإتيان به بموجب أمره المتعلّق به، ولو أُريد ذي الأجزاء لوجب الإتيان بجزء إن كان مقدوراً وتعذّر تسعة عشر جزءاً من أجزائه، وهو بعيد ولا يلتزم به أحد، فافهم فتأمّل*.

ونظيره يأتي في الرواية السابقة مع التنزّل وتسليم كون «من» للتبعيض بحسب الأجزاء لا الأفراد كما هو موردها.

الرواية الثالثة: قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»[1]. فإنّها دالّة على أنّ المركّب إذا تعذّر بعض أجزائه لا يسقط البعض الآخر. والكلام فيها سنداً هو الكلام في سابقتها راوياً وكتاباً وإرسالاً ومرويّاً عنه فلا نعيده.

وأمّا دلالةً فقد أشكل الآخوند ﷺ بأنّ الميسور شامل للواجب والمستحبّ، وحينئذٍ فـ«لا يسقط» لا تدلّ على الوجوب.

والجواب هو ما ذكرناه من أنّ الوجوب ليس من المنشآت القوليّة وإنّما هو عنوان انتزاعي من الأمر بالشيء إذا لم يرد فيه ترخيص، أو يقال بأنّه إذا ثبتت محبوبيّة الإتيان بالباقي ثبت وجوبه لعدم القول بالفصل أو الاستحباب.

ولا يخفى أنّها إمّا أن يكون المراد بـ«لا يسقط» الإنشاء أو يراد بها الإخبار.

فإذا أُريد بها الإنشاء فإمّا أن تكون إرشاديّاً إذا أُريد بها أنّ الكلّي إذا تعذّر بعض أفراده لا يسقط الأمر المتعلّق ببعض أفراده الأُخر لعدم تعلّق أمره بأمره

(*) وجه التأمّل أنّ هذا الإشكال مبنيّ على صحّة الإشكال السابق المانع عن إرادة الجامع إذ لو أمكن إرادة الجامع من «ما» يمكن أن يقال بأنّ ذا الأجزاء الّتي تعذّر معظمها قد خرج عن وجوب الإتيان به بالدليل وبقي الباقي. فافهم. (من إضافات الدورة الثانية).

(١) غوالي اللآلي ٤: ٥٨، الحديث ٢٠٥ (مع اختلاف يسير).

ولكن هذا إرشاديٌ، وإمّا أن يكون التكليف بها مولويّاً لو أُريد بهـا أنّ الكـلّ لا يسقط إذا تعذّر بعض أجزائه، وإرادة الجامع بين الكـلّي ذي الأفـراد والكـلّ ذي الأجزاء مستحيل، لعدم الجامع بين المولويّة والإرشاديّة، إلّا أنّ هذا الاحتمال ـ أي احتمال كون «لا يسقط» إنشاء بأن تكون «لا» ناهية ـ احتمال ساقط؛ لأنّ السقوط ليس من أفعال المكلّفين حتّى ينهى عنه أو يؤمر به فلابدّ أن يكون «لا يسقط» نفياً وإخباراً. وحينئذٍ فإشكال المولويّة والإرشاديّة لا وقع له حينئذٍ.

وإنّما الإشكال لو أُريد بها الإخبار أيضاً حيث إنّ الإخبار بعدم سقوط الميسور يكون إخباراً عن عدم سقوط حكمه بماله من الحكم الوجوبي والاستحبابي أو يراد عدم سقوطه بنفسه بلا عناية، فإنّ الواجب له نـوع تـعلّق بـذمّة المكـلّف، وكـذا المستحبّ فيكون كالدين فيقال: إنّه لا يسقط بالمعسور كما لا يسقط وجوب أداء الدين مع القدرة على أداء بعضه ومطالبة الدائن إلّا أنّ السقوط محتاج إلى ثبوت فما لم يكن ثمّة ثبوت لا يصدق السقوط.

وحينئذٍ فإنّ إرادة الكلّي ذي الأفراد منه واضحة؛ لأنّ الكلّي إذا أُمر بـه بـنحو الاستغراق فيكون كلّ فرد منه مأموراً به بأمر مستقلّ فلا يكون تعذّر بعض الأفراد موجباً لسقوط أمر بعض الأفراد الأُخر فيكون إخباراً عن بقائه، إلّا أنّ إرادة الكلّ ذي الأجزاء غير واضحة حينئذٍ؛ لأنّ البعض الميسور من الأجزاء لم يكن وجوبه ثابتاً حتّى يقال: لا يسقط، لأنّ السقوط فرع الثبوت. نعم، كان واجباً بـوجوب ضمني والوجوب الضمني كان في ضمن الكلّ وقد ارتفع الكلّ قطعاً فارتفع ما بضمنه فأيّ وجوب كان ثابتاً حتّى لا يسقط بالمعسور؟

وبالجملة، لا يظهر من هذه الرواية بقاء وجوب المركّب إذا تعذّر بعض أجزائه فنبقى على مقتضى القاعدة وهي البراءة إلّا في مورد يكون التعذّر بعد دخول الوقت لجزء لا يخلّ بالتسمية العرفيّة إذا جرى الاستصحاب في المقام وأشباهه من الأحكام الكلّية. هذا ما قرّره الأُستاذ في مجلس درسه.

ويمكن أن يقال: إنّ ظهور «لا يسقط» في الارتباطيّات أكثر من ظهوره في الأفراد وإنّه إخبارٌ عن عدم سقوط المركّب بتعذّر بعض أجزائه، فيستفاد منه حينئذٍ أنّ المأمور به له مراتب يؤمر به عند القدرة بالمرتبة العليا وعند تعذّره بالمرتبة الّتي هي دون الأُولى وهكذا، فتأمّل.

فيما إذا تردّد الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً

إذا علم دخل شيء في واجب وشكّ في كون وجوده جزءاً أو شرطاً وكون وجوده مانعاً أو قاطعاً بناءً على الفرق بين المانعيّة والقاطعيّة فما هو مقتضى القاعدة؟

والكلام يقع في موارد ثلاثة:

أوّلها: أن يتردّد بين كونه معتبراً وجوداً أو عدماً في واجب شخصيّ ليس له أفراد طوليّة ولا عرضيّة ويقع في العمر دفعة واحدة، وهذا إذا شكّ في كون دخل الشيء الفلاني فيه معتبرٌ وجوداً أو معتبر عدماً، فهذا يدخل تحت القاعدة الّتي ذكرناها في أطراف العلم الإجمالي من أنّ الموافقة القطعيّة فيه واجبة والمخالفة القطعيّة حرام، فإذا لم تمكن الموافقة القطعيّة سقطت لكن المخالفة القطعية باقية على حرمتها فليس له المخالفة بذاك النحو، ومقامنا من هذا القبيل فإنّ الموافقة القطعيّة حينئذ غير ممكنة لفرض كون الواقعة واحدة وليس لها أفراد، ولكن المخالفة القطعيّة باقية على حرمتها فيحرم عليه ترك ذلك الواجب المركّب إمّا من الأجزاء الباقية ووجود هذا أو من الأجزاء الباقية وعدم هذا؛ لأنّ ترك ذلك المركب مخالفة قطعية.

ثانيها: ما إذا تردّد أمر شيء بين كون وجوده معتبراً أو عدمه معتبراً في واجب ليس له أفراد لا دفعية ولا تدريجية إلّا أنّه وقايع متعدّدة مثل صوم شهر رمضان، فهنا أيضاً لا يمكن الموافقة القطعيّة فيتخيّر بين أن يختار وجوده شرطاً أو جزءاً أو عدمه شرطاً أو جزءاً؛ لأنّه من دوران الأمر بين المحذورين، لكن بما أنّ له وقايع

متعدّدة فإذا اختار اعتبار وجوده في الدفعة الأُولى فليس له اختيار عدمه في الدفعة الثانية؛ لأنّه حينئذ يقطع بالمخالفة فالتخيير ابتدائي لا استمراري، وقد تقدّم الكلام في هذا في التخيير.

ثالثها: وهي التي عقدت لها هذه المسألة في كلام الشيخ الأنصاري ما إذا تردّد أمر شيء بين كون وجوده معتبراً شرطاً أو شطراً وبين كون عدمه معتبراً؛ لأنّه قاطع أو مانع في واجب له أفراد تدريجية مثل الصلاة مثلاً بين الزوال والغروب وقد أفاد الشيخ الأنصاري ﷺ في المقام أنّ المقام من مقامات التخيير[1].

وغاية ما يمكن في توجيهه في المقام أنّه مبنيٌّ على الدوران بين الأقلّ والأكثر، فمن اختار البراءة فيه اختارها هنا ومن اختار فيه الاشتغال اختاره هنا، وحيث إنّه ﷺ بنى على البراءة فهنا أيضاً بنى على البراءة فيكون المقام حينئذ من قبيل الدوران بين المحذورين والعلم الإجمالي لا مانع من جريان الأُصول في أطرافه؛ لعدم استلزامها حينئذ مخالفة عملية والمخالفة الالتزامية غير ضائرة، ولكن الظاهر أنّه فرض الصلاة متحقّقة على كل تقدير، وحينئذ فإمّا أن يأتي بذاك المحتمل دخله وجوداً أو عدماً وإمّا أن يتركه وليس كذلك؛ لأنّ الشخص يستطيع من الموافقة القطعيّة بأن يأتي بصلاتين، ومن المخالفة القطعية بأن يترك ذلك المركّب كليةً، وحينئذ فمقتضى تمكّنه من الموافقة القطعيّة لزوم تكرار الصلاة تحصيلاً للموافقة القطعيّة الممكنة في حقّه.

وبالجملة، فمقتضى القاعدة في المقام لزوم الاحتياط بتكرارها تارة واجدة لما يحتمل اعتباره، وأُخرى فاقدة له، فحينئذٍ يتحقّق الامتثال على جميع التقادير. وليس المقام من مقام الدوران بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ الشكّ هناك في التكليف وهنا في تعيين ما كلّف به.

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٤٠٠ ـ ٤٠٢.

نعم، يبقى هنا شيء وهو أنّ موارد الدوران بين القصر والإتمام كلّها من هذا القبيل؛ لأنّه إمّا أن يكون السلام بعد الركعتين جزءاً لها على تقدير وجوب القصر أو يكون عدمه شرطاً على تقدير وجوب التمام. وقد حكم الشيخ في جميع موارده بالاحتياط[1] فكيف تجتمع هذه الفتيا مع ما ذكره من المبنى هنا؟

(١) انظر فرائد الأُصول: ١: ٤١٦.

في شرائط جريان الأُصول

[الكلام في شروط الاحتياط]

أمّا الاحتياط فلا يشترط في حسنه شيء أزيد من تحقّق كونه احتياطاً؛ لأنّ الاحتياط عبارة عن الإتيان بمطلوب المولى بجميع ما يحتمل كونه جزءاً أو شرطاً له ومجرّداً عن كلّ ما يحتمل مانعيّته أو قاطعيّته.

نعم، وقع الكلام في تحقّق مصداق الاحتياط في موارد:

أمّا في المعاملات بالمعنى الأعمّ ـ ونعني بها ما لا يعتبر فيها قصد القربة أصلاً ـ فلا إشكال في تحقّق موضوع الاحتياط فيها بإتيان جميع ما يحتمل اعتباره وترك ما يحتمل قادحيّته.

وأمّا في العبادات في فرض عدم التمكّن من الامتثال القطعي التفصيلي فلا إشكال في رجحان الامتثال الاحتياطي أيضاً؛ لأنّ الامتثال الاحتياطي في هذه الصورة هو غاية ما يمكن من مراحل الانقياد، فإنّ الإتيان بمحتمل المطلوبيّة في صورة عدم التمكّن من العلم بمطلوبيّته رجاء مطلوبيّته هو غاية الانقياد المحكوم بحسنه عقلاً. وكذا إذا كان يمكن فيه تحصيل العلم بالفحص إلّا أنّ الشارع لم يوجب الفحص فيه أصلاً كالشبهة الموضوعيّة؛ أو أوجب فيه الفحص ففحص المكلّف الفحص اللازم إلّا أنّه يستطيع أكثر من ذلك الفحص، فهنا لو لم يفحص وأتى بمحتمل الوجوب رجاءً لإدراك الواقع مع أنّ حكمه الشرعي مثلاً البراءة عن الوجوب أو استصحاب عدمه فهذا غاية ما يتصوّر من الانقياد أيضاً؛ لأنّ الحكم الشرعي بحقّه عدم الوجوب، لعدم وجوب الفحص حينئذٍ عليه فهو محكوم بالبراءة، فالإتيان بمحتمل الوجوب الواقعي، مضافاً إلى الله رجاءً لمطلوبيّته من أعلى مراتب الانقياد، فإذا تحقّق كونه انقياداً فهو حسن.

وإنّما الكلام حيث يكون المورد من موارد وجوب الفحص ويتمكّن من تحصيل العلم بالواقع فهل يجوز له ترك الفحص والإتيان بالاحتياط أم لابدّ من الفحص؟ والكلام يقع في موارد ثلاثة:

الأوّل: ما لا يكون الاحتياط فيه مستلزماً للتكرار.

الثاني: ما ليس مستلزماً للتكرار لكن مع العلم الإجمالي بالتكليف.

الثالث: ما كان مستلزماً للتكرار كان معه علم إجمالي بالتكليف أم لا، مثل أن يشكّ المكلّف في وجوب الزكاة في مال التجارة وعدمه.

أمّا الكلام في الأوّل فالظاهر كما هو المعروف المشهور حسن الاحتياط فيه، نعم من اعتبر معرفة الوجه في العبادة التزم بأنّ الاحتياط في طول العلم التفصيلي لا في عرضه.

فيقع الكلام في اعتبار معرفة الوجه، فنقول: إنّ معرفة وجه العمل ليست بمعتبرة أصلاً:

أمّا أوّلاً: فلأنّا نقطع بعدم اعتبارها؛ لأنّ الإتيان بالواجبات تبتلي به العامّة، فعدم العثور على ذكر له في الأخبار يورث القطع بعدم اعتباره، فعدم الدليل حينئذٍ دليل على العدم.

وأمّا ثانياً: فعندنا دليل على عدم اعتباره، وهو قوله في الوضوء: «إذا كان بنيّة صالحة يقصد بها ربّه»[1] فمثل هذا الخبر لا يعتبر أكثر من القربة. ولو شككنا في اعتباره فالبراءة ترفع التكليف حينئذٍ فالوجه حينئذٍ غير معتبر.

ولكنّ الميرزا النائيني[2] ذهب إلى كون الامتثال الاحتياطي في طول الامتثال التفصيلي في مثل المقام لا من جهة اعتبار معرفة الوجه والجزم، بل من جهة أنّ

---

(١) الوسائل ١: ٨٠، الباب ٢٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ٢٦٩.

الأوامر التعبّديّة إنّما شرّعت من ناحية التعبّد بها، والعقل مستقلّ بأنّ الانبعاث من الأمر القطعي حيث يمكن هو الحسن، والانبعاث من الأمر الاحتمالي حيث يمكن الانبعاث من الأمر القطعي ليس بحسن، ومع الشكّ فالمرجع قاعدة الشغل.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ اعتبار الانبعاث عن الأمر القطعي لا دليل على اعتبارها لو لم نقل بقيام الدليل على عدم اعتبارها، ومع الشكّ فالمقام من صغريات دوران الأمر بين اعتبار تعيين القطع بالأمر بخصوصه ـ بمعنى أنّه يعتبر الانبعاث عن الأمر القطعي بخصوصه ـ أو يتخيّر بينه وبين الأمر الاحتمالي، وقد تقدّم أنّه إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فأصالة البراءة من التكليف بالخصوصيّة ترفع التكليف بالخصوصيّة، فيكون العبد مخيّراً بين الامتثال والانبعاث عن الأمر القطعي وبين الانبعاث عن الأمر الاحتمالي، فالمقام من مقامات البراءة لا من مقامات قاعدة الشغل.

وأمّا الكلام في المورد الثاني وهو ما كان الاحتياط فيه غير مستلزم للتكرار أيضاً لكن كان مع العلم الإجمالي بالتكليف، مثل أن يعلم إجمالاً إمّا بوجوب قراءة الدعاء عند رؤية الهلال أو بوجوب الصلاة ركعتين مثلاً، ولا فرق بين هذا وبين سابقه فيما ذكر فيه إلّا إمكان أن يقال: حيث كان المقام مقروناً بالعلم الإجمالي بالتكليف فلو التزمنا فيما لا علم بالتكليف باغتفار قصد الوجه لا نلتزم هنا لوجود الأمر، وليس بمتين؛ لأنّ قصد الوجه إن كان معتبراً في الامتثال وحقيقته فهو معتبر حتّى في صورة عدم العلم بالتكليف مع إمكان تحصيل العلم بالتكليف، وإن لم يكن معتبراً في حقيقة الامتثال فليس بمعتبر حتّى في صورة العلم بالتكليف وقد ذكرنا الأدلّة على عدم اعتباره في الأوّل فراجع.

كما أنّه يمكن أن يقال: إنّ الانبعاث عن احتمال الأمر مع إمكان الانبعاث عن نفس الأمر القطعي جائز حيث لا يعلم المكلّف بالتكليف، أمّا حيث يعلم فليس بجائز كما اختاره الميرزا النائيني ﷺ في الدورة الأُولى وفي مباحث القطع من الثانية.

وهو كسابقه لا وجه له، لعدم الدليل على اعتبار الوجه أصلاً الّذي هو دليل على العدم حيث يكون الناس كثير الابتلاء به كما في المقام، مضافاً إلى الرواية الّتي لا تعتبر أزيد من صلاح نيّة يريد بها ربّه، ومضافاً إلى كون المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير والمختار فيه البراءة كما تقدّم حتّى في مثل المقام، فإنّ النيّة عندنا معتبرة بالأمر الشرعي لا بالأمر العقلي، فتأمّل.

وأمّا الكلام في المورد الثالث وهو المورد الّذي يكون فيه الاحتياط مستلزماً للتكرار، سواء كان فيه علم إجمالي بالتكليف كما إذا علم إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة، أو لم يكن فيه علم إجمالي بالتكليف كأن يشكّ في أنّه هل عليه تكليف أم لا؟ وعلى تقدير أن يكون عليه تكليف فهو ظهر أو جمعة.

وبالجملة، فالمنع عن الاحتياط في هذه الصورة ـ حيث يمكن الفحص وتحصيل العلم بالحكم الواقعي ـ إمّا من جهة فوات نيّة الوجه وقد تقدّم عدم اعتبارها وعدم إضرار الإخلال بها، مضافاً إلى أنّها موجودة غاية الأمر عدم تميزها حين العمل، فإنّ المكلّف يعلم بأنّ إتيانه من جهة طلب المولى وأمره إلّا أنّه لا يعلم متعلّق أمره فهو يأتي بكلّ من العملين لوجههما وهو الوجوب إلّا أنّه لا يعلم أنّ الوجوب بأيّهما يصادف محلّه.

وإمّا من جهة ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ من أنّ الاحتياط في المقام مع إمكان الفحص وتحصيل العلم بالحكم الواقعي لعب وعبث بأمر المولى[1].

وقد أجاب عنه الآخوند ﷺ بأنّه قد يكون التكرار والاحتياط وعدم الفحص لداعٍ عقلائي، وبأنّ اللعب والعبث بكيفيّة الإطاعة لا بنفسها[2].

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٤٠٩.

(٢) كفاية الأُصول: ٤٢٤.

ولا يخفى أنّ ما ذكره الآخوند فيه مسامحة من جهتين:

الأُولى: أنّ الأوّل لا يتمّ بدون الثاني فهما دليل واحد لا دليلان، وذلك أنّ العمل الواجب إن كان أُتي به بداعٍ عقلائي فهو باطل لعدم القربة به حينئذٍ، فلا فرق بين أن يكون لداعٍ عقلائي أم لا، وإن كان التكرار لداعٍ عقلائي فهو اللعب والعبث بالكيفيّة.

الثانية: أن لا لعب ولا عبث بكيفيّة الإطاعة؛ لأنّ الإطاعة هي الإتيان بالواجب وفي الإتيان بالواجب لا لعب ولا عبث، وإنّما اللعب والعبث في تحصيل القطع بالامتثال، فاللعب بالمقدّمة العلميّة لا بالواجب ولا بكيفيّته أصلاً، فافهم وتأمّل.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا مانع من الاحتياط حتّى فيما يمكن فيه تحصيل العلم التفصيلي، سواء كان هناك علم إجمالي بالتكليف أم لا، كان مستلزماً للتكرار أم لا.

وكما ظهر أنّ من عليه القصر أو الإتمام؛ لأنّه سافر أربعة فراسخ ولا يريد العود ليومه وأراد الاحتياط مع كون فتوى مقلّده لزوم القصر لا يتعيّن عليه تقديم فريضته بحسب تقليده وهي القصر أوّلاً، ويأتي بها بنيّة الوجه الجزميّة ثمّ يأتي بالاحتياط تماماً ثانياً، بل له أن يقدّم الاحتياط وهي التمام أوّلاً لعدم اعتبار نيّة الوجه الجزميّة، على أنّا لو اعتبرنا نيّة الوجه الجزميّة فالقصر ـ سواء قدّمه أو أخّره ـ يأتي به بنيّة الوجه الجزميّة؛ لأنّ الإتيان بالتمام ليس إتياناً بالواجب بحسب تكليفه.

الكلام في شروط جريان البراءة: [لزوم الفحص]

ولا ريب في اشتراط الفحص في جريان البراءة العقليّة؛ لأنّ العقل لا يستقلّ بقبح العقاب إلّا حيث لا يكون ثمّة بيان، فلابدّ من إحراز عدم البيان وإنّما يحرز إذا فحص فلم يجد بياناً، فحينئذٍ يتحقّق حكم العقل بقبح العقاب وهو واضح. وإنّما الكلام في اشتراط الفحص في جريان البراءة الشرعيّة مع إطلاق أدلّتها

كحديث الرفع[١] وغيره[٢] ولكنّ الظاهر عدم مناقشة أحد في اشتراط الفحص في جريانها، وإنّما الكلام في الدليل المقيّد لإطلاق الأدلّة المذكورة للبراءة الشرعيّة.

وكيف كان فقد زعم أنّ المقيّد لإطلاقها الإجماع، وهو وإن كان متحقّقاً إلّا أنّه ليس تعبّديّاً حتّى يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام وإنّما هو مستندٌ إلى الأدلّة الّتي نذكرها، فالإجماع تقييدي.

وقد زعم بعضهم أنّ المقيّد لإطلاق الأدلّة هو حكم العقل، وقد قرّر بوجهين:

أحدهما: العلم الإجمالي لكلّ مكلّف بأنّ عليه تكاليف إلزاميّة فما لم ينحلّ العلم الإجمالي لا يمكن جريان البراءة، فلابدّ من الفحص حيث تجري البراءة ليعلم أنّ مجراها ليس من موارد التكليف.

وقد أشكل عليه الآخوند رحمه الله[٣] بأنّ هذا الدليل أخصّ من المدّعى؛ لأنّ من انحلّ له العلم الإجمالي بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال إذا شكّ بعد ذلك في وجوب شيء وعدمه ينبغي أن يجوز له جريان البراءة من غير فحص، وليس كذلك.

وقد ردّ عليه الميرزا النائيني رحمه الله[٤] بأنّ العلم الإجمالي ليس متعلّقاً بشيء ليس له عنوان إلّا العدد حتّى ينحلّ إذا ظفر بذلك العدد، بل العلم الإجمالي تعلّق بعدد معنون بعنوان كونه مكتوباً في كتب الأخبار، فالمكلّف يعلم إجمالاً بتكاليف إلزاميّة بمقدار خمسمئة تكليف إلزاميّة موجودة في كتب الأخبار، وحينئذٍ فجميع ما في الكتب

---

(١) الوسائل ١١: ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

(٢) كحديث الحجب، وحديث السعة انظر: الوسائل ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨، والمستدرك ١٨: ٢٠، الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٤.

(٣) كفاية الأُصول: ٤٢٥.

(٤) أجود التقريرات ٣: ٥٥٨.

الأربعة أطراف للعلم الإجمالي، فبالظفر بخمسمئة لا ينحلّ العلم الإجمالي بما هو مقيّد، لأنّ كلّما كان معلّماً بهذه العلامة يجب الالتزام به وترتيب آثاره ويكون منجّزاً، فمثل هذا العلم الإجمالي لا ينحلّ أصلاً، نظير من علم بدين لزيد عليه لا يعلم مقداره، بل تردّد بين دينارين أو أكثر لكنّه كان مكتوباً في دفتره فليس له تسليم المقدار المتيقّن؛ لأنّه لم يحرز المعلوم الإجمالي بما له من الخصوصيّة فيجب الفحص في كلّ مورد ليعلم أنّه ليس من موارد الإلزام.

ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره الميرزا﵀ متين حيث لا يتردّد المعلوم بالإجمال بخصوصيّته بين الأقلّ والأكثر وإلّا فبقدر المعلوم المتيقّن يتنجّز، والباقي لا علم بالتكليف بالنسبة إليه فينفى بالبراءة، ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ التكاليف بما هي معنونة بالعنوان المزبور يؤول الشكّ في التكليف بعد إحراز المقدار المعلوم بالإجمال إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر.

وبعبارة أُخرى، المعلوم بالإجمال بما أنّه مكتوب في كتب الأخبار مردّد بين الأقلّ والأكثر، فإذا اطّلعنا على المتيقّن ينحلّ العلم الإجمالي بما له من الخصوصيّة.

نعم، إذا لم يكن مردّداً بين الأقلّ والأكثر فما ذكره متين، على أنّا يمكننا أن نقول بالانحلال حتّى فيه أيضاً لعدم تعارض الأُصول حينئذ.

فقد ظهر أنّ إشكال الآخوند﵀ وارد، فهذا الوجه من الدليل العقلي لا فائدة فيه فلا يوجب الفحص.

وأمّا ما ذكره﵀ من أنّ من علم إجمالاً بدين عليه لزيد يتردّد بين دينارين أو أكثر مثلاً، فمع تعنونه بعنوان أنّه مكتوب في الدفتر لا يجوز له الاقتصار على الأقلّ من دون مراجعة الدفتر. فهو إن قام بناء من العقلاء في المقام على وجوب الفحص كما قام بالنسبة إلى من شكّ في كونه مالكاً للنصاب الزكوي أو مستطيعاً فهو، وإلّا فلا نقول فيه أيضاً بوجوب الفحص إلّا حيث يطمئنّ بوجود مقدار في الدفتر أزيد من هذا المقدار.

وممّا يدلّ على ذلك أنّه لو لم يمكنه بعد ذلك الفحص؛ لأنّ الدفتر احترق مثلاً فلا يجب عليه الاحتياط قطعاً، وإنّما يسلّم المقدار المتيقّن، ولو كان وجوب الفحص من باب العلم الإجمالي لوجب الاحتياط.

الثاني: من وجهي الدليل العقلي المقيّد لإطلاق أدلّة البراءة الشرعيّة هو أن يقال: إنّ العقل كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان يحكم على العبد بما هو عبد وبما أنّ له مولىً، وقد اعتاد ذلك المولى إيداع أحكامه في كتاب خاصّ، فالعقل يحكم على ذلك العبد بلزوم مراجعة ذلك الكتاب عند كلّ مورد يشكّ في توجّه تكليف إليه من قبل ذلك المولى، ولا يعذره العقل إذا ترك مراجعة ذلك الكتاب فاتّفق له ترك واجب لو رجع إلى ذلك الكتاب لاطّلع عليه.

الدليل الرابع من أدلّة لزوم الفحص في جريان البراءة الشرعيّة هو الأخبار والآيات الدالّة على وجوب التعلّم، فإنّها مثل قوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1] ومثل قوله عليه السلام[2]: «يؤتى بالعبد يوم القيمة فيقال له: لم لا عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال له: لم لا تعلّمت لتعمل؟» فإنّ غير المتفحّص لو أجرى البراءة بلا فحص يكون من مصاديق غير المتعلّم، وهذه الأخبار أخصّ من أخبار البراءة فتقيّدها بلزوم الفحص.

وبالجملة، فلزوم الفحص في البراءة النقليّة كالعقليّة لازم، ودليله إمّا الثاني من وجهي الدليل العقلي، وإمّا هذا الوجه الرابع. وبهذا أيضاً تقيّد إطلاقات أخبار الاستصحاب فيثبت لزوم الفحص فيه حيث تكون الشبهة حكميّة إن قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكليّة.

---

(١) الأنبياء: ٧.

(٢) أمالي الطوسي: ٩، المجلس الأوّل، وتفسير الصافي ٢: ١٦٩.

وأمّا إذا كان الاستصحاب في الموضوع فهو كبقيّة الشبه الموضوعيّة لا يجب فيه الفحص، لرواية زرارة الدالّة على أنّ من شكّ في إصابة الدم لثوبه لا يجب عليه النظر لثوبه حتّى يعلم أنّه أصابه أم لا[1].

وأمّا لزوم الفحص في التخيير العقلي فواضح أيضاً، إذ مورده التردّد بين المحذورين، ومع عدم الفحص لا يتردّد بين المحذورين فبدون الفحص لا مقتضي للتخيير.

(وأمّا مقدار الفحص المسوّغ للرجوع بعده إلى الأُصول فهل يكتفى بحصول الظنّ بعدم الدليل أم لابدّ من حصول الاطمئنان بعدم الدليل أم لا يكفي إلّا القطع بالعدم؟ لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّ الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً.

نعم، لو حصل الاطمئنان بعدم الدليل فهو حجّة عقلائيّة لا رادع في المقام عنها، وبحصول الاطمئنان بالعدم يخرج عن كونه جاهلاً بالحكم إلى كونه عالماً بمؤدّى الأُصول. وحينئذٍ فلا حاجة إلى القطع بالعدم، لعدم المقتضي له بعد حصول المطلوب بالاطمئنان، مضافاً إلى ندرته لعدم تيسّره غالباً.

وأمّا ما يحصل به الاطمئنان فهو سهل بعد ثبوت الأخبار في كتب أصحابنا فمن تفحّص في الوسائل في مظانّ الحاجة بحسب الأبواب والوافي، وأجال نظره في الحدائق أيضاً في المحلّ المناسب يحصل له الاطمئنان بالعدم لو لم يجد في هذه الكتب شيئاً)[2].

بقي الكلام في أمرين:

أحدهما: فيما إذا لم يفحص حيث يجب الفحص وعمل بلا فحص فهل يعاقب أم لا؟

الثاني: في حكم عمله وأنّه صحيح أم لابدّ من الإعادة والقضاء؟

---

(١) الوسائل ٢: ١٠٦٣، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ و ١٠٦١، الباب ٤١ من الأبواب، الحديث ١.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

[الأول : في وجوب التعلم]

أمّا الكلام في الأوّل:

فنقول: ذهب جماعة إلى وجوب التعلّم نفسيّاً فهو واجب مستقلّ مطلوب، وحينئذٍ فلو ترك التعلّم يعاقب لترك التعلّم وإن لم يخالف الواقع، إذ إنّه ترك التعلّم وهو أمر واجب، وإلى هذا ذهب الأردبيلي ﷺ[١] وصاحب المدارك ﷺ[٢] وصاحب الكفاية[٣] (مستندين إلى ظهور الأمر بالسؤال والتعلّم في الوجوب النفسي، وإلى ظهور الأدلّة في عقاب تارك التعلّم حتّى أنّه كان تركه للواجب الواقعي عن غفلة مع ما هو معلوم من قبح تكليف الغافل فحملوا العقاب على ترك التعلّم لا الواجب)[٤]، غير أنّ المشهور وجوب التعلّم مقدّمة للعمل لا لنفسه. وهو الأقوى، لظهور الرواية المزبورة في الوجوب للعمل لكون السؤال أوّلاً عن العمل، ولو كان العلم واجباً نفسيّاً لسئل عنه أوّلاً، مضافاً إلى قوله ﷺ فيها: هلّا تعلّمت لتعمل، ومضافاً إلى رواية المجدور[٥] الّذي أصابته جنابة فغسّلوه فكزّ فمات، الّتي قال الإمام فيها: قتلوه قتلهم الله هلّا سألوا هلّا يمّموه؟ ومضافاً إلى ظهور مادّة السؤال في كون الأمر به مقدّمة لعمل السائل.

---

(١) مجمع الفائدة ٢: ١١٠.

(٢) مدارك الأحكام ٢: ٣٤٤ ـ ٣٤٥، و٣: ٢١٩.

(٣) كفاية الأُصول: ٤٢٦.

(٤) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٥) انظر الوسائل: ٢: ٩٦٧، الباب ٥ من أبواب التيمّم، الحديث ١ و٦، النصّ المذكور مأخوذ من روايتين: الأُولى: في من أصابته جنابة وهو مجدور فغسّلوه فمات، وجاء فيها: «قتلوه ألا سألوا؟ ألا يمّموه...» والثانية: في من أصابته جنابة على جرح كان به فأُمر بالغسل فاغتسل فكزّ فمات فقال رسول الله ﷺ: قتلوه قتلهم الله..

وعليه فلو ترك التعلّم وعمل فإن خالف الواقع عوقب على مخالفة الواقع، وإن صادف الواقع فلا عقاب إلّا على التجرّي إن قيل به، وهذا بالنسبة إلى الواجبات المطلقة في غاية الوضوح، أمّا الواجبات المشروطة أو المؤقتة بوقت فهل يجب التعلّم لها قبل دخول وقتها أم لا يجب إلّا بعد دخول وقتها؟

ينبغي أن يقال: إنّ هذه الواجبات المشروطة أو المؤقّتة إمّا أن يسع وقتها بعد حصول شرطها للتعلّم والامتثال وإحرازه، وفي مثله لا يجب التعلّم قبل دخول الوقت قطعاً، وإمّا أن يسع التعلّم والامتثال ولا يسع إحراز الامتثال. أمّا إذا تعلّم قبل دخول الوقت أو قبل حصول شرط الواجب فهو يستطيع الامتثال وإحرازه، وفي مثل هذا يجب التعلّم قبل دخول الوقت من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، فإنّ ما يترك على تقدير التعلّم بعد دخول الوقت يحتمل أن يكون هو الواجب، مثلاً إذا كان فرضه الصلاة إلى أربع جوانب وإذا تعلّم الصلاة قبل دخول الوقت يستطيع إحراز الامتثال حينئذٍ لتمكّنه منها.

أمّا إذا تعلّم بعد دخول الوقت فلا يستطيع إلّا صلاة واحدة فهذا يجب عليه التعلّم قبل الوقت من باب وجوب دفع الضرر المحتمل؛ لأنّه ترك التعلّم قبل الوقت فيحتمل حينئذٍ ترك الواجب وبتركه ضرر فيجب دفعه بالتعلّم قبل الوقت، ولا نحتاج هنا إلى القول بالوجوب النفسي أصلاً.

وإمّا أن لا يسع التعلّم والامتثال بمعنى أنّه لو ترك التعلّم قبل دخول الوقت أو قبل حصول شرط الواجب المشروط فبعد الوقت أو بعد حصول الشرط لا يسع الوقت للتعلّم والامتثال، فهل يجب على مثل هذا التعلّم قبل دخول الوقت وقبل حصول الشرط أم لا يجب ذلك؟ فنقول هذا يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون ذلك الواجب ذا ملاك ملزم وكانت القدرة المعتبرة فيه قيداً وشرطاً عقليّاً من باب قبح تكليف العاجز، وفي مثل هذا لا محيص عن القول بوجوب التعلّم؛ لأنّ ترك التعلّم مفوّت للملاك الملزم الحاصل من الآن، وقد ذكرنا

أنّ المقدّمة المفوّتة أي التي يكون تركها مفوّتاً للواجب أو الملاك الملزم واجبة ولو قبل وجوب الواجب، وقد مثّلنا ذلك بالعبد المسافر مع مولاه العالم بأنّ مولاه غداً يعطش ويعلم بأنّ الطريق خالٍ من الماء، فمثل هذا العبد إذا ترك أخذ الماء معه يكون مستحقّاً للعقاب؛ لأنّ هذا الترك يؤدّي إلى هلاك المولى والمولى يجب حفظه، فهو وإن لم يأمره الآن بحمل الماء ولم يطلب منه الآن الماء لكن علمه بأنّ المولى يطلبه بعد ذلك حيث لا ماء يحتّم عليه حمله معه.

الثاني: أن تكون القدرة المعتبرة فيه قيداً شرعيّاً نظير الوضوء، فإنّ غير القادر عليه ليس للوضوء ملاك ملزم بالنسبة إليه أصلاً، بل يكون الملاك في التيمّم حينئذٍ، فمثل هذا يؤول التكليف إلى كون المكلّف إنّما هو القادر، فهذا التكليف بالنسبة إلى العاجز خالٍ عن الملاك وعن المصلحة أصلاً، فمثل هذا لا يجب عليه التعلّم خارج الوقت؛ لأنّه حينئذٍ لا وجوب نفسي للتعلّم ولا مقدّمي لعدم وجوب ذي المقدّمة حينئذٍ، ولا عقلي لعدم الملاك حينئذٍ ولعدم احتمال الضرر؛ لأنّه بعد الوقت عاجز فلا يتوجّه إليه التكليف لفرض كون موضوع التكليف هو القادر، فلا يجب عليه التعلّم ليدرج نفسه في موضوع التكليف، نظير من كان عنده ماء قبل دخول الوقت أو كان متطهّراً فله أن يهريق الماء أو يحدث وإن علم بعدم الماء بعد ذلك؛ لأنّه بهذا العمل يجعل نفسه عاجزاً، فلا يتوجّه إليه التكليف؛ لأنّ موضوعه هو القادر.

فتلخّص أنّ التعلّم واجب إلّا حيث تكون القدرة قيداً شرعيّاً لموضوع التكليف فلا يجب التعلّم حينئذٍ، غاية الأمر أنّ وجوب التعلّم قبل دخول الوقت إمّا من باب وجوب المقدّمة الّتي يكون تركها مفوّتاً أو من باب وجوب دفع الضرر المحتمل فهما مشتركان في كون الوجوب عقليّاً، إلّا أنّهما مختلفان في الملاك.

وممّا يترتّب على الاختلاف أنّ ما كان وجوبها من باب وجوب دفع الضرر المحتمل لو ترك التعلّم فإنّما يعاقب عند ترك الواجب النفسي الّذي كان ترك التعلّم سبباً له، وما كان وجوبها من باب المقدّمة المفوّتة فالعقاب على ترك

الواجب النفسي الّذي كان ترك التعلّم مسبّباً له من حين ترك التعلّم؛ لأنّه من ذلك الحين فوته؛ لأنّه بعد ذلك يصير عاجزاً فلا يتوجّه إليه تكليف أصلاً.

وبالجملة، فالعقاب في الثاني من حين ترك التعلّم على ترك الواجب النفسي أو فعل الحرام النفسي، وفي الأوّل من حين ترك الواجب النفسي لا من حين ترك التعلّم.

ثمّ إنّه كما يجب عليه التعلّم لو علم الفوات يجب عليه التعلّم لو احتمل الفوات أيضاً؛ لأنّ قبح العقاب بلا بيان لا يجري فلا مؤمّن مع احتمال التكليف وتنجزّه، فافهم.

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأوّل: أنّا قد ذكرنا وجوب التعلّم على من قطع بتوجّه التكليف إليه بنفسه أو ملاكه بعد ذلك قبل الوقت، سواء علم بعدم التمكّن لو لم يتعلّم أو احتمل عدم التمكّن من الامتثال أو من إحرازه لو لم يتعلّم، ولكن من احتمل توجّه التكليف إليه بعد ذلك فهل يجب عليه تعلّم حكمه كالقاطع أم لا يجب عليه؟ قد يقال بعدم الوجوب استناداً إلى استصحاب عدم الابتلاء به، فإذا كان المكلّف لا يبتلي به فلا يجب عليه التعلّم. ولكنّ الكلام في أنّ هذا الاستصحاب يجري أم لا يجري من جهتين:

إحداهما: أنّه يجري بالنسبة إلى زمن الاستقبال أم يختصّ بالزمان الفعلي، وهذه الجهة يأتي الكلام عليها إن شاء الله في باب مجاري الاستصحاب وإن لم يتعرّض لها الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية ﷺ.

الثانية: خصوص هذا الاستصحاب في المقام فنقول: هذا الاستصحاب لا يجري لعدم أثر له بالفعل، إذ الابتلاء المستصحب عدمه لا أثر له ووجوب التعلّم عقلي من آثار احتمال الابتلاء؛ لأنّ احتمال الابتلاء بذلك التكليف يحتّم عليه تعلّم حكمه إلّا أن يكون هناك مؤمّن ولا مؤمّن، إذ الاستصحاب الرافع للابتلاء تعبّداً لا أثر له بالفعل. وبالجملة، وجوب التعلّم من أحكام احتمال الابتلاء بذلك التكليف،

والمرفوع بالاستصحاب نفس الابتلاء لا احتماله فالاستصحاب لا أثر له، فافهم وتأمّل، (فإنّ هذا الكلام إنّما يتمّ لو لم يقم الاستصحاب مقام القطع الطريقي، أمّا لو قلنا بقيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي كما اختاره الميرزا النائيني[1] وتقدّم الكلام فيه مفصّلاً فهذا الشخص عالم بعدم ابتلائه بذلك الحكم بمقتضى الاستصحاب. إلّا أن يقال: إنّ الرواية المزبورة الدالّة على وجوب التعلّم موردها صورة الشكّ فلابدّ من تقديمها على الاستصحاب وإلّا لزم تخصيص الأكثر المستهجن، فافهم وحينئذ فيلزم الفحص في هذه الصورة أيضاً)[1].

وبالجملة، فمثل هذا الشخص المحتمل لتوجّه التكليف إليه بذلك الشيء يجب عليه تعلّم حكمه، إذ احتمال التكليف منجّز فلو لم يتعلّم حكمه فصادف أنّه كلّف به مثلاً فتركه لعدم تعلّم حكمه، يتوجّه إليه قوله: «هلّا عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال له: هلّا تعلّمت؟».

وبالجملة، فالمؤمّن من احتمال التكليف قبح العقاب بلا بيان وهو لا يجري في مثل المقام؛ لأنّ احتمال الضرر موجود ودفع الضرر المحتمل لازم. فهذا باحتماله توجّه التكليف إليه في ظرفه إذا لم يتعلّم حكمه فهو محتمل للوقوع بالضرر بترك الواجب أو ملاكه ومصلحته، ودفع الضرر المحتمل لازم. (والاستصحاب لا يجري كي يكون مؤمّناً من جهة إطلاق أدلّة وجوب التعلّم، إذ تخصيصها بصورة العلم بالابتلاء تخصيص بفرد نادر مستهجن)[3]. ومن هنا حكم الشيخ الأنصاري[4] بوجوب تعلّم حكم ما احتمل الابتلاء به أو علم الابتلاء به وحكم بعدم وجوب تعلّم حكم ما لا يحتمل الابتلاء به احتمالاً عقلائيّاً بل هو احتمال ضعيف.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٣: ١٩ ـ ٣٠.

(٢ و ٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٤) فرائد الأُصول ٢: ٤١١.

الثاني: ممّا يجب التنبيه عليه أنّا قد ظهر من مطاوى كلماتنا كون وجوب التعلّم عقليّاً مقدميّاً إلى العمل وعدم وجوبه لنفسه؛ لأنّ رواية: «هلاّ عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال: هلاّ تعلمت» صريحة في الوجوب المقدّمي لا أقلّ من ظهورها في ذلك. فلو ترك التعلّم وترتّب عليه ترك الواجب فلا إشكال في استحقاقه للعقاب حينئذٍ على الواجب الفائت.

وإنّما الكلام في أنّه لو ترك التعلّم والتفحّص بالنسبة إلى واجب لو تفحّص لم يصل إلى حكمه لعدم قدرته على ذلك الكتاب المتكفّل لذلك الواجب فترك الواجب فهل يعاقب على ترك ذلك الواجب أم لا؟ ذهب الميرزا النائيني إلى أنّه يعاقب؛ لأنّه ترك للواجب بلا مؤمّن[1] إذ لو فحص فلم يجد لجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان فتكون مؤمّنة لكنّه لم يفحص، وهي لا تجري قبل الفحص، فمثل هذا تارك للواجب وللمصلحة الملزمة بلا مؤمّن فيستحقّ العقاب. وبنى على ذلك في الفقه فأوجب الفحص حتّى فيما لو تفحّص لم يجد، فلو ترك التفحّص فصادف أنّه كان عملاً واجباً في الواقع فتركه يعاقب على ترك ذلك العمل؛ لأنّه ترك للواجب من غير مؤمّن.

هذا هو وجه ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ وهو تامّ على مبناه من كون الدليل على وجوب الفحص هو العلم الإجمالي الغير المنحلّ[2] وكذا لو كان الدليل أخبار التوقّف[3] والاحتياط[4] بدعوى كون الأوامر فيها مولويّة، وأمّا لو كان الدليل هو آية السؤال[5] أو خبر: «هلاّ عملت» فلا عقاب في الفرض؛ لأنّ المفروض أنّه لو سئل أيضاً لا يصل ولو يفحص وتعلّم أيضاً لا يصل.

---

(١) أجود التقريرات ٣: ٥٦٦ ـ ٥٦٧.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٥٦٧.

(٣) انظر الفوائد ٢: ٦٣.

(٤) المصدر المتقدّم: ٦٤.

(٥) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

وحينئذٍ فتكون أخبار التوقّف والاحتياط بياناً لو كانت مولويّة.

أمّا لو قلنا بكونها إرشاديّة فالظاهر أنّ العقاب إنّما هو على التجرّي في المقام لا على ترك الواقع؛ لأنّ الواقع قد فرضنا أنّه لو تفحّص لما وجده فلا بيان بالنسبة إليه؛ لأنّ المراد من البيان جعله في مظانّ الحصول عند الفحص بحيث لو فحص لوجده، فعدم كونه في مظانّ الحصول معناه عدم البيان، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان موجودة غير أنّ المكلّف حيث لم يفحص لم يكن عالماً بها؛ لأنّها إنّما تحرز بعد الفحص فإذا لم يفحص لم يحرز عدم البيان لا أنّ القاعدة لا تجري إلّا بعد الفحص، بل لا يحرز جريانها إلّا بعد الفحص. فهذا المكلّف التارك للفحص قاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية في حقّه، غير أنّه لم يكن عالماً بها لعدم فحصه فحيث لا مؤمّن له يكون متجرّياً فيبنى عقابه على قاعدة التجرّي.

الثاني: في حكم عمل تارك الفحص

والظاهر أنّ المكلّف إذا ترك الفحص وعمل بلا فحص عمله باطل، بمعنى أنّه لا يجوز له الاقتصار عليه، فمن لم يعلم أنّ مقلّده يرى وجوب السورة في الصلاة أو لا إذا صلّى بلا سورة من دون أن يفحص عن رأي مقلّده فمقتضى القاعدة بطلان عمله، بمعنى أنّه ليس له الاقتصار عليه، بل لابدّ من الفحص والعمل على ما يقتضيه فحصه.

وهذا هو المراد من البطلان في عبارة العروة وغيرها[1] لا أنّ المراد بالبطلان البطلان الشرعي بحيث لا تجزئ وإن ظهر مصادفتها للواقع، بل المراد البطلان الظاهري فيجب عليه ترك الاقتصار عليها، وحينئذٍ فهل المناط في صحّتها مطابقتها للواقع أو مطابقتها لفتوى من كان يجب عليه تقليده في ذلك الوقت؟

---

(١) انظر العروة الوثقى ١: ٧، المسألة ١٦ (الاجتهاد والتقليد)، والفرائد ٢: ٤٠٦.

وحيث إنّ طريق الواقع بالنسبة إلى هذا المكلّف منحصر بفتوى المقلّد الفعلي فيعود النزاع إلى أنّه يعتبر مطابقة عمله لفتوى من يجب عليه تقليده الآن، أو لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل، أولهما معاً، ولكلّ وجه.

والظاهر أنّ تارك الفحص والتعلّم لفتوى من يجب عليه تقليده إذا عمل بلا فحص، فإمّا أن يكون رأي مقلّده حين عمله وجوب السورة مثلاً وقد تركها ذلك الجاهل المقصّر بعدم السؤال، ولكن مقلّده الآن لا يرى وجوب السورة فهو يعاقب على ترك السورة في محلّه، ولكنّه لا يجب عليه الإعادة إن كان في وقتها ولا القضاء إن كان في خارجه؛ لأنّه إذا سئل مقلّده الحالي عن صلاته السابقة يفتي بصحّتها فلا يوجب عليه الإعادة ولا القضاء؟

ولو فرض الأمر بالعكس بأن كان رأي مجتهده السابق عدم وجوب السورة ورأي الحالي وجوبها فصلّى حين كان مقلّداً للسابق بلا فحص عن رأيه ولكن ترك السورة في صلاته، فمقتضى القاعدة وجوب الإعادة لو مات ذلك المجتهد السابق وقلّد مجتهداً آخر والوقت باقٍ فضلاً عن القضاء؛ لأنّه بحسب نظر هذا المجتهد لم يسقط أمره بالصلاة بل هو بعد باقٍ، فلو كان في الوقت فعليه الإعادة ولو كان في خارجه فقد فاتته الصلاة الواجبة فعليه القضاء. (وحديث «لا تعاد» وإن قلنا بشموله للجاهل إلّا أنّه مختصّ بخصوص القاصر لا المقصّر، والإجماع على عدم إعادة الأعمال المطابقة لفتوى من يجب تقليده على تقدير تسليمه فيما إذا استند عمله إلى الفتوى، وأمّا فيما إذا طابق اتّفاقاً فلا إجماع قطعاً)[1].

وهذا بالنسبة إلى غير العبادات أيضاً جارٍ، بل مقتضى القاعدة أنّه لو عمل بتقليد واطّلاع على رأي المقلّد بفتاوى ذلك المقلّد ثمّ مات ذلك المقلّد، وقلّد شخصاً آخر يرى بطلان بعض أعماله السابقة الصحيحة في رأي المقلّد السابق

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وجوب إعادتها إلّا أنّ الإجماع قائم على أنّ المقلّد تقليداً صحيحاً لا يعيد ما فعله بفتوى المقلّد السابق وإن كان باطلاً بفتوى المقلَّد الحالي.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا أنّ تارك الفحص والتعلّم إذا عمل فلابدّ من مطابقة عمله للواقع المكتشف بفتوى المجتهد الحالي إلّا أنّه خرج من هذه الكلّية موردان: الجهر في موضع الإخفات وبالعكس، والإتمام في مورد القصر، وخروجهما من هذه الكلّية ومعذوريّة الجاهل المقصّر فيها مسلّمة إلّا أنّ الكلام في وجه ذلك، حيث إنّ الصحّة وعدم العقاب متلازمان كما أنّ الفساد واستحقاق العقاب أيضاً متلازمان، فكيف يلتزم بصحّة الجهر في موضع الإخفات وعكسه، وبصحّة الإتمام في موضع القصر حيث يصدر جهلاً بالحكم وإن كان تقصيراً، ويلتزمون أيضاً باستحقاق العقاب، فإنّ الصحّة معناه عدم العقاب والعقاب معناه عدم الصحّة؟ وقد أُجيب عن ذلك بوجهين:

أحدهما: ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[1] وملخّصه أنّه يمكن أن يكون في صلاة القصر للمسافر مصلحة ملزمة فمن جهتها يأمر المولى بها، وتكون أيضاً في الصلاة التماميّة للمسافر مصلحة ملزمة دون تلك المصلحة الأوّليّة حال الجهل بالحكم ووجوب القصر، ويكون بين هاتين المصلحتين تضادّ بحيث مع استيفاء كلّ منهما يستحيل استيفاء الثانية، وحينئذٍ فيكون هذا المكلّف بسبب تفويته التعلّم ترك المصلحة الأُولى الملزمة فيستحقّ عليها عقاباً وتكون صلاته صحيحة من ناحية ما فيها من المصلحة الملزمة.

ولا يخفى أنّ ما ذكره ﷺ ـ مع بُعد فرض تضادّ المصلحتين، فإنّ التضادّ ممكن في الأفعال أمّا في ملاكات الأحكام فهو بعيد ـ مستلزم لوجوب واجبين على الجاهل بالحكم بحيث لو فرض أنّه لم يصلِّ لاستحقّ عقابين لتفويته لكلا المصلحتين، وهو مع أنّه خلاف ظواهر الأدلّة وخلاف الإجماع على الظاهر لا يلتزم هو ﷺ به.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٢٨.

وبهذا بعينه يردّ الوجه الثاني: الّذي ذكره كاشف الغطاء ﷺ[1] من الالتزام بالترتّب، فإنّ لازمه تعدّد الواجب على هذا الجاهل بخصوصه دون العالم، ويكون من قبيل تعدّد المطلوب وإنّ في كلّي الصلاة الجامع بين القصر والإتمام مصلحة، وفي خصوص كيفيّة القصر أيضاً مصلحة أُخرى فحيث تفوت الثانية لا تفوت الأُولى، وهم لا يلتزمون به فإنّ المصلحتين إن كانتا ارتباطيّتين فلا تحصل بالإتمام إحداهما أصلاً، وإن لم يكونا ارتباطيّتين فهو الواجب في الواجب، ولا يلتزمون به وبلوازمه، مع مخالفته لظواهر الأدلّة وللإجماع بحسب الظاهر.

وقد ذكر الميرزا النائيني ﷺ على الترتّب في خصوص المقام إيرادات ثلاثة:

الأوّل: أنّه غير معقول؛ لأنّ الخطاب حينئذٍ يكون بلسان «أيّها العاصي جهلاً لوجوب الجهر أو الإخفات أو القصر» وهو مع توجّهه ووصوله إليه يخرج عن كونه جاهلاً بالحكم، ومع عدم الوصول لا يفيده. وبالجملة، فالخطاب بالإتمام في المقام موقوف على توجيه الخطاب بـ«أيّها العاصي جهلاً» وهو مع وصوله يخرج عن كونه جاهلاً بوجوب القصر فلا يجوز له الإتمام.

الثاني: أنّ العصيان لا يتحقّق إلّا بترك الصلاة القصريّة في مجموع الوقت والمدّعى صحّتها ولو اطّلع في الأثناء، فيختصّ التوجيه بخصوص من صلّى في آخر الوقت والدعوى أعمّ.

الثالث: أنّ الترتّب في المقام لا دليل عليه وإن كان ممكناً، وإنّما التزمنا به في مقام التزاحم من جهة وجود الإطلاقين لكلا الخطابين من: صلِّ وأزل، وفي المقام الصحيحة[2] إنّما دلّت على صحّة الصلاة ولم تدلّ على كون الصحّة من جهة الترتّب[3].

---

(١) كشف الغطاء ١: ١٧١ (البحث الثاني عشر).

(٢) انظر الوسائل ٤: ٧٦٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة، الحديث ١ و ٢، و ٥: ٥٣١، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

(٣) انظر أجود التقريرات ٣: ٥٧٢ ـ ٥٧٣.

ولا يخفى عليك ما في هذه الردود:

أمّا الأوّل: فلأنّ الخطاب الترتّبي ليس منحصراً بلسان «أيّها العاصي» حتّى يلزم ما ذكره بل يمكن أن يكون بلسان «أيّها التارك ولو في بعض الوقت» وذكر العصيان في باب الترتّب إنّما هو من باب المثال وبهذا اندفع الإيرادان الأوّلان.

وأمّا الثالث وهو دعوى أن لا دليل عليه: فالدليل دالّ عليه وهو الصحيحة المذكورة، فإنّها دلّت على صحّة الصلاة والكلام في الوجه لا في أصل الصحّة والترتّب صرف إمكانه يكفي في المقام.

فتلخّص أنّ الترتّب لو لا ما ذكرنا من أنّه خلاف ظواهر الأدلّة، فإنّ الأدلّة صريحة في أنّ الواجب على الإنسان خمس فرائض وإذا التزم بالترتّب يكون الواجب ستّة في صورة الجهل بالقصر أو بالجهر أو الإخفات وخلاف الإجماع أيضاً لاستلزامه عقابين لو تركهما معاً، فالوجه في ردّ الترتّب هو هذه الأُمور لا ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ.

وقد تبيّن ممّا ذكرنا أنّ كلا هذين التوجيهين غير مفيد، فالتحقيق أن يقال: إنّ هذا الجاهل بوجوب القصر أو الجهر أو الإخفات لو أتى بما هو واجب عليه واقعاً اشتباهاً ـ مثلاً إذا كان جاهلاً بوجوب القصر ولكنّه اشتباهاً صلّى قصراً وسلّم على الركعتين، ثمّ التفت أنّه سلّم على الركعتين، ثمّ علم بوجوب القصر عليه في هذا الحال ـ فإمّا أن يقال بوجوب الإعادة عليه، وهو بعيد غايته؛ لأنّه قد أتى بما هو مكلّف به واقعاً جامعاً لجميع الأجزاء والشرائط.

وإمّا أن لا يقال فيه بوجوب الإعادة، فعلى الثاني فهذا إذا ضمّ إلى الصحيحة الدالّة على صحّة صلاة الجاهل لو خالف الواقع وأنّه تمّت صلاته يستفاد الوجوب التخييري في هذا الحال ـ أي حال الجهل ـ سواء أتى بالجهر أو الإخفات،

ولا نلتزم بالعقاب في المقام ولماذا نلتزم بالعقاب والإمام عليه السلام يقول: «قد تمّت صلاته»[1] فهل نقص منها شيء حتّى نلتزم بالعقاب لذلك الفائت؟

وبالجملة، فالتزامهم بالعقاب مع التزامهم بصحّة الصلاة هو الّذي ألجأهم إلى الحيرة في الجمع بين هذين الأمرين، لكنّ الالتزام بالعقاب لا وجه له، مع فرض أنّ صلاته صحيحة تامّة ولا ملزم له أيضاً فنحن لا نرى وجهاً للالتزام به.

ودعوى الإجماع على استحقاق العقاب عهدتها على مدّعيها، فإنّ جميع الفقهاء إنّما تعرّضوا لصحّة الصلاة حينئذ ولم يتعرّضوا للعقاب وإنّما ذكره بعض من تأخّر، مع أنّ قيام الإجماع لا يثبت استحقاق العقاب فإنّ المسألة ليست فرعاً من الفروع الفقهيّة حتّى يثبتها الإجماع، فافهم.

وإمّا أن يقال فيه بوجوب الإعادة بمعنى أنّه يقال فيمن اعتقد وجوب الإخفات في صلاة الغداة مثلاً ثمّ جهر فيها غفلةً إنّه يعيد ثانياً بعد علمه بوجوب الجهر جهراً، فإن قلنا بذلك فلا محيص عن الالتزام بأنّ حكمه الواقعي حال الجهل هو الإخفات؟ وحينئذٍ فعدم العقاب أوضح؛ لأنّ من أتى بتكليفه الإلهي الواقعي لماذا يعاقب؟ خصوصاً بعد حكم الإمام عليه السلام بأنّه قد تمّت صلاته ولا شيء عليه، فافهم.

(نعم، في خصوص مسألة القصر والإتمام يمكن أن يقال إنّ تكليفه الواقعي هو القصر وعدم إجزاء المتمّ عامداً عالماً إنّما هو لكونه قد زاد في فرض الله، وحينئذٍ فالجاهل تكون صلاته صحيحة من جهة الدليل المخصص لحديث: من زاد في صلاته فليستقبل الصلاة، والإثم إنّما هو من جهة التشريع في نسبة الزيادة إلى الله تعالى)[2].

---

(١) الوسائل ٤: ٧٦٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة، الحديث الأوّل.

(٢) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

هذا تمام الكلام في وجوب الفحص في الشبهة الحكميّة. وعدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعيّة؛ لإطلاق الأدلّة من حديث الرفع وغيره، مضافاً إلى الأدلّة الخاصّة الدالّة على عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعيّة كما في صحيحة زرارة[١] وغيرها[٢].

[تنبيهات البراءة]

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: يتكفّل لأمرين:

أحدهما: أنّه قد ذكر الميرزا النائيني ﷺ[٣] وغيره[٤] أنّ الشبهة الموضوعيّة لا يجب فيها الفحص، إلّا أنّ هناك موارد من الشبهة الموضوعيّة لابدّ من الالتزام بوجوب الفحص فيها، مثل من شكّ في أنّه مستطيع أم لا، أو شكّ في أنّ عليه الخمس لزيادة ربحه على مؤنة سنته أم لا، أو شكّ في أنّ غلّته بلغت النصاب أم لا، فمثل هؤلاء ليس لهم أن يستريحوا بإعمال أصالة البراءة في هذه الشبه الموضوعيّة من دون فحص. ودليل وجوب الفحص نفس دليل التشريع لهذه الأُمور، فإنّها لا تعلم بغير فحص فلابدّ من الفحص وإلّا لم تكن فائدة لتشريعها. والضابط الجامع لهذه الأُمور كلّ موضوع لا يمكن معرفته إلّا بالفحص لابدّ فيه من الفحص.

---

(١) الوسائل ٢: ١٠٥٣، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٥ و ١٠٧١، الباب ٥٠، الحديث ٣، و ١٧: ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٤.

(٣) أجود التقريرات ٣: ٥٧٨، وفوائد الأُصول ٤: ٣٠١.

(٤) كالشيخ في الفرائد ٢: ١٤٠ و ٤١١، والآخوند في كفاية الأُصول: ٤٢٤.

والجواب: أنّ ما ذكره صحيح لو كانت معرفة المستطيع متوقّفة على الفحص بحيث بلا فحص لا يعلم أحد أنّه مستطيع، ولكنّه ليس كذلك فإنّ الاستطاعة قد تعلم كما إذا علم أحد أنّه مات مورّثه وهو يملك عشرات الآلاف من الدنانير فإنّ هذا عالم باستطاعة نفسه من غير فحص، وكذلك التاجر إذا علم أنّه باع عشرة آلاف كيس سكّر مثلاً ويربح في كلّ كيس عشرة دنانير فهو عالم بالاستطاعة من غير فحص.

وبالجملة، هذه الموضوعات كغيرها قد تكون أفرادها جليّة وقد تكون أفرادها خفيّة، مثلاً الاجتهاد والعدالة قد يكونان معلومين من شخص فلا يجب الفحص عنهما، وقد يكونان مجهولين من شخص آخر فيجب الفحص عنهما.

نعم، لو كان معرفة الاستطاعة والزكاة ملازماً للفحص لكان دليل التشريع دالاً على لزوم الفحص وإلّا لكان التشريع عبثاً، ولكنّه ليس كذلك بل هو كسائر الموضوعات الأُخر.

نعم، خصوص الخمس بناءً على مذاق المشهور[1] من تعلّق الوجوب بمجرّد ظهور الربح وأن التأخير إلى آخر العام إرفاق للعبد من المالك الحقيقي يجب الفحص، ولكن بعد الفحص عن أنّه صرف الربح في النفقة أم لا يجب عليه الاحتياط لو لم يظهر له أنّه صرفه أم لا؛ لأنّ استصحاب عدم صرفه محكّم فيجب عليه خمسه، ولكنّ الكلام في الفحص في مورد البراءة لا في الفحص في مورد الاشتغال للاستصحاب، وأمّا على ما ذهب إليه بعض المتقدّمين[2] من عدم وجوب الخمس إلّا بعد حؤول الحول ولعلّه الأظهر من حيث الأدلّة، فحكمه حكم غيره من عدم وجوب الفحص، فافهم.

---

(١) انظر الجواهر ١٦: ٧٩.

(٢) السرائر ١: ٤٨٦.

الأمر الثاني: أنّ الميرزا النائيني ﷺ ذكر أنّ عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة لا يستلزم عدم وجوب النظر بعينه[١] مثلاً إذا شكّ أنّ هذا خمر أو خلّ وإذا نظر إليه بعينه يعرفه فليس له أن يغمض عينيه بدعوى أنّ الشبهة الموضوعيّة لا يجب فيها الفحص، فإنّ فتح العين ليس بفحص، فعدم وجوب الفحص لا ينافي وجوب النظر. نعم في باب النجاسة والطهارة لا يجب النظر؛ لأنّا علمنا من مذاق الشارع أنّه متوسّع لها، مضافاً إلى ورود الرواية بعدم وجوب النظر[٢].

والجواب: أنّ كون النظر ليس من أفراد الفحص مسلّم، فإنّ الفحص لا يشمل مثل فتح العين ولكن أيّ دليل دلّ على وجوب النظر؟ فإنّ إطلاق حديث الرفع يدلّ على إباحة ما لم يعلم وهذا الشخص قبل فتح عينيه عالم بأنّه خمر أو بول أو شاكّ، وكونه عالم خلاف الفرض فهو شاكّ، فإذا كان شاكّاً فقد رفع عنه ما لا يعلمه، نعم لو كانت القاعدة تقتضي وجوب الفحص والنظر، وهناك رواية دلّت على عدم وجوب الفحص لقلنا بلزوم النظر، لكن لزوم الفحص ولزوم النظر خلاف إطلاق الأدلّة فالأصل عدم وجوبهما.

التنبيه الثاني: فيما ذكره الفاضل التوني ﷺ وملخّصه أنّ لجريان أصالة البراءة شرطين آخرين:

أحدهما: أن لا يكون أصل البراءة موجباً لتضرّر مسلمٍ.

الثاني: أن لا يكون أصل البراءة موجباً لثبوت حكم إلزامي[٣].

---

(١) أجود التقريرات ٣: ٥٧٨.

(٢) وهي صحيحة زرارة في الدم قال: قلت: فهل عليَّ إن شككت أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال عليه السلام: لا ولكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ الّذي وقع في نفسك. الوسائل ٢: ١٠٥٣، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث الأوّل.

(٣) الوافية: ١٩٣.

وقد أُورد على الشرط الأوّل أنّ أصل البراءة حيث يكون موجباً للضرر فقاعدة الضرر حاكمة عليه وعلى جميع الأدلّة من الأُصول وغيرها كالأدلّة الاجتهادية[1] وهذا لا يخصّ البراءة وإن لم يكن موردها موجباً للضرر فلا مجال حينئذٍ للكلام.

والظاهر أنّ الفاضل التوني ﷺ ليس ناظراً إلى قاعدة لا ضرر أصلاً بقرينة قوله: لتضرّر مسلمٍ، وإنّما هي ـ يعني قاعدة لا ضرر ـ لا تخصّ المسلم، بل إنّ مراده ﷺ أنّ حديث الرفع حديث يتضمّن حكماً إرفاقيّاً امتنانيّاً على هذه الأُمّة المرحومة فلا يكون جارياً حيث يكون فيه ضرر على مسلم آخر، مثلاً في مقام الإتلاف لا تجري البراءة إذا كان الإتلاف عن غير علم أو مضطرّاً إليه أو مستكرهاً عليه أو غيرها ممّا تضمنه حديث الرفع؛ لأنّ جريان حديث الرفع يوجب تضرّر المتلف منه وهو مسلم، فحديث الرفع لا يوجب تضرّر مسلم؛ ولذا لا يقيّد إطلاق من أتلف بحديث الرفع أصلاً، بخلاف بقيّة الأدلّة الاجتهاديّة فإنّ قوله: من أتى أهله في شهر رمضان نهاراً فعليه كذا يقيّد بحديث الرفع فلا تجب الكفّارة على الناسي والمضطرّ وغير العالم كالنائم مثلاً وغيرها، بخلاف حديث من أتلف مال الغير فلا يقيّد؛ لأنّ تقييده بحديث الرفع يوجب تضرّر المسلم.

وأمّا الشرط الثاني فهو ناظر أيضاً إلى أنّ حديث الرفع بما أنّه امتناني فلا يوجب ثبوت حكم إلزامي، إلّا أنّ الظاهر أنّ ما ذكره في هذا الشرط الثاني غير تامّ:

فإنّه إن أراد أنّه لو كان ثمّة ملازمة بين رفع الإلزام وثبوت إلزام آخر، مثل من علم إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة مثلاً فلا تثبت أصالة عدم وجوب الظهر وجوب الجمعة؛ لأنّه لازم عقلي بعد فرض العلم الإجمالي بوجوب أحدهما، واللازم العقلي لا يثبت بأصل البراءة، فهو وإن كان لا يثبت اللازم إلّا أنّ

---

(١) انظر الفوائد ٢: ٤٥٥.

عدم الجريان في المقام ليس من جهة الأصل المثبت، بل من جهة المعارضة فإنّا لو بنينا على حجّية المثبت من الأُصول لم يجرِ البراءة هنا لا لأنّها مثبت، بل لأنّها معارضة بالطرف الثاني.

وإن أراد غير هذا فهو يتصوّر على صورتين:

إحداهما: أن يكون ترتّب الحكم الإلزامي على جريان البراءة ترتّباً عقليّاً كما إذا كان من جهة المزاحمة، مثلاً الآن هو شاكّ في وجود نجاسة في المسجد ليرتفع أمر الصلاة الموسّع بمقدار الإزالة أو إطلاق أمر الصلاة، أم لا نجاسة في المسجد ليبقى أمر الصلاة أو إطلاقه، فإذا أجرى البراءة من وجوب الإزالة فيبقى أمر الصلاة أو إطلاقه بحاله، فهنا ليس البراءة هي المثبتة لحكم الصلاة، بل إطلاق أمر الصلاة هو المثبت والمقتضي لوجوب الصلاة والبراءة إنّما رفعت المانع وهو المزاحمة، فهنا تجب الصلاة ولا يقال بأنّ أصل البراءة لا يثبت حكماً.

الصورة الثانية: أن يكون ترتّب الحكم على الإباحة ترتّباً شرعيّاً وهو على وجهين أيضاً:

الأوّل: أن يترتّب الحكم الإلزامي على الإباحة الواقعيّة، مثلاً إذا نذر أنّه إذا أُبيح له التصرّف في مئة دينار إباحة واقعيّة يتصدّق بدرهم، وشكّ في إباحة هذه المئة له وجواز تصرّفه فيها وعدمه، فالبراءة من وجوب الاجتناب لا تجدي في ثبوت الحكم الإلزامي إلّا أنّه لأجل عدم تحقّق موضوع وجوب التصدّق وهو الإباحة الواقعيّة، والبراءة الجارية إنّما أثبتت الإباحة الظاهريّة، فعدم الثبوت لعدم الموضوع لا لأنّ البراءة لا يثبت حكماً إلزاميّاً.

الثاني: أن يترتّب الحكم الإلزامي على الأعمّ من الإباحة الظاهريّة والواقعيّة، وهذا إذا جرت البراءة وثبتت الإباحة يتوجّه ويترتّب ذلك الحكم الإلزامي قطعاً.

فقد ظهر أنّ ما ذكره التوني في الشرط الثاني غير تامّ.

هذا تمام الكلام في شرائط الأُصول.

في قاعدة لا ضرر ولا ضرار

بقي الكلام في قاعدة لا ضرر، والكلام في كونها فقهيّة أو أُصوليّة يظهر فيما بعد وكيف كان فيقع الكلام في موارد:

الأوّل: في سند الرواية وضبط الوارد منها، لا يخفى أنّ الرواية قد وردت تارة في الشفعة[١] وأُخرى: في الميراث[٢] وثالثة: في البيع[٣]. ولا ريب في كونها موثوقاً بها من حيث السند، لكون بعض طرقها صحيحاً أو موثّقاً. وأمّا المتن فقد ورد بأنحاء، فمنها: ما هو بلسان «لا ضرر ولا ضرار» ومنها: ما هو بلسان «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» ومنها: ما هو بلسان «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

وكيف كان فحيث كانت موارد الرواية متعدّدة لا يكون بينها تعارض من حيث وجود الزيادة وعدمها، لإمكان أن يكون قول النبيّ ﷺ في مورد: «لا ضرر ولا ضرار» وفي آخر بزيادة «على مؤمن» وفي ثالث بزيادة: «في الإسلام» فلا تدخل في قاعدة دوران أمر الرواية بين الزيادة والنقيصة، لإمكان تكرّر تكلّم النبيّ ﷺ بها.

نعم، قصّة سمرة بن جندب قد وردت بنحوين مطلقةً ومقيّدة بقوله ﷺ: «في الإسلام» وحيث إنّها نقل عن قضيّة واحدة فيقع التعارض بينها فتدخل في القاعدة المعروفة في دوران الرواية بين الزيادة والنقيصة، وقد ذكر أهل الدراية في المقام ترجيح احتمال النقصان؛ لأنّ احتمال الاشتباه والغفلة المنفيّ ببناء العقلاء غير منفيّ في مقام الدوران بين الزيادة والنقيصة، وحينئذ فيدور الأمر بين ترجيح احتمال اشتباه

---

(١) الوسائل ١٧: ٣١٩، الباب ٥ من أبواب الشفعة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٧٦، الباب الأوّل من أبواب موانع الإرث، الحديث ١٠.

(٣) الوسائل ١٢: ٣٦٤، الباب ١٧ من أبواب الخيار، الحديث ٣ و ٤ و ٥.

الراوي فيزيد أو اشتباهه فينقص، ولا ريب أنّ بناء السيرة العرفيّة العمليّة على ترجيح احتمال كون النقصان عن غفلة؛ لأنّ الزيادة عن غفلة بعيد بخلاف النقصان.

وكيف كان، فالأقوى تقديم الرواية الّتي قد زيد فيها «في الإسلام» لما ذكر، ولأنّها مرويّة في الكافي[1]. ودعوى: كونها مرسلة فيه، مدفوعة بأنّها ليست بلسان «روي» حتّى تكون مرسلة وإنّما هي بلسان «قال رسول الله ﷺ» وهي تكشف عن ثبوت كونها قوله عند مؤلّف الكتاب، وإلّا فلا يقول «قال» بل يقول «وروي». (وإن كان هذا إنّما يقتضي صحّتها عنده ولا ملازمة بين صحّة الرواية عند الكليني وصحّتها عندنا للاختلاف في ما يقتضي وصف الرواية بالصحّة، وحينئذ فلا مثبت للرواية المذيّلة بالإسلام)[2].

ولا يعتنى إلى ما يقال من أنّ الترجيح للمطلقة لورودها بأسانيد عديدة؛ لأنّ هذه الأسانيد تنتهي إلى زرارة وحده، فيدور الأمر بين اشتباهه واشتباه ابن بكير.

كما لا يعتنى باحتمال زيادة قوله: «على مؤمن» من الراوي بمناسبة الحكم والموضوع، ضرورة عدم تأتّي هذا الاحتمال من مثل أكابر الرواة كزرارة وابن بكير وابن مسلم وغيرهم، فإنّ شأنهم أجلّ من أن يحتمل ذلك في حقّهم. (على أنّ تارك ذكر الذيل لا ينفيه بل قد يكون غرضه بذكر المذيّل فقط)[3].

ثمّ إنّ رواية لا ضرر ولا ضرار بدون ضميمة واردة في أقضية النبيّ ﷺ في حديث عقبة عن الصادق عليه السلام في ذيل حديث: «نهى النبيّ أهل المدينة عن المنع عن فضل الماء والكلأ»[4]. وفي ذيل حديث الشفعة* والّذي يخطر في النظر أنّ حديث

---

(١) وليس في رواية الكافي كلمة «في الإسلام» انظر الكافي ٥: ٢٩٤، الحديث ٨.

(٢ و ٣) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية للدرس.

(٤) الكافي ٥: ٢٩٣، الحديث ٦.

(*) فقد روى عقبة بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار. وقال: إذا عرفت (خ ل) ←

لا ضرر ولا ضرار في كلّ من الموردين مستقلّ بنفسه وقد جمعه الراوي في روايته لا أنّه ذيل لحديث الشفعة ولحديث نهي أهل المدينة؛ وذلك لعدم المناسبة لهذا الحديث ذيلاً، فإنّه في حديث نهي أهل المدينة ليس منعهم لفضل الماء ضرراً بل هو مسلّط على ملكه فله أن يمنع وأن لا يمنع وإنّما هو حكم استحبابي أخلاقي.

وكذلك في الشفعة، فإنّه ليس كلّ بائع يضرّ شريكه ببيعه على غيره، بل وليست المضرّة نوعيّة حتّى يقال: إنّها حكمه، بل قد يكون البيع ضرراً وقد لا يكون ضرراً بل قد يكون نفعاً، وحينئذٍ فلا مجال لهذا التذييل، مضافاً إلى أنّ البيع لو كان ضرراً لكان باطلاً لا أن يجبر بالخيار؛ (لأنّ حديث لا ضرر ينفي الحكم الضرري أو الموضوع الضرري، فإذا كانت شركة الشريك ضرريّة يرتفع صحّة البيع الّذي نشأت منه الشركة لا أن يتملّك العين بالشفعة)[1].

وبالجملة، فالظاهر أنّ الرواية قد وردت من طرقنا مطلقة غير مقيّدة أيضاً.

المورد الثاني: في معنى لا ضرر ولا ضرار، فنقول: إنّ الضرر بحسب الظاهر من أهل اللغة اسم مصدر لضرّه يضرّه والمصدر الضرّ بالتشديد، والضرر في مقابل المنفعة. ومعنى الضرر المنفيّ أو المنهيّ عنه في المقام هو عبارة عن النقص في المال أو في النفس أو في العرض. والمنفعة عبارة عن الزيادة في المال أو في النفس أو في العرض من الأُمور الاعتباريّة.

← العرف وحدّت الحدود فلا شفعة»، كذا رواها في الكافي، وربّما يكون ذيلها موهماً لكون لا ضرر ذيلاً لحديث الشفعة فيكون جمعاً في المرويّ لا في الرواية لبعد كون الطرفين في الشفعة والوسط قد أدرج بينهما جمعاً في الرواية، إلّا أنّ هذا التوهّم مرفوع بأنّ فاعل «قال» الثانية هو الصادق عليه السلام لا رسول الله صلى الله عليه وآله بدليل تصريح الصدوق بقال الصادق عليه السلام فليس ذيلاً، فتأمل. (من إضافات بعض الدورات اللاحقة). الوسائل ١٧: ٣١٩، الباب ٥ من أبواب الشفعة، الحديث الأوّل، الكافي ٥: ٢٨٠، الحديث ٥.

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

ومن هنا ظهر أنّ ما ذكره في الكفاية[١]: من أنّ الضرر والنفع بينهما تقابل العدم والملكة وأنّ عدم النفع ممّا من شأنه النفع ضرر، ليس كذلك أصلاً فإنّ الضرر وان كان أمراً عدميّاً إلّا أنّه ليس عدم النفع بل هو النقص كما ذكرنا.

وأمّا الضرار فالظاهر أنّه مصدر لضارّه يضارّه وأنّ المراد به القيام مع الغير مقام المضارّة، فإنّ الضرار وإن أُخذ من ضارّه الّذي هو باب المفاعلة الّتي ادّعي أنّها من الأُمور المتقوّمة بطرفين إلّا أنّها بحسب الاستعمالات العرفيّة خصوصاً في القرآن وغيره عبارة عن القيام للضرر مع الغير نظير: نادى وقاتل وغيرها المستعملة في قيام المرء مقام المناداة والمقاتلة من ذلك الغير، وحينئذٍ فالمراد من الضرار القيام من الغير مقام المضارّة. ويدلّ عليه أمران:

الأوّل: قوله ﷺ إنّك رجل مضارّ ولا ضرر ولا ضرار.

الثاني: إصرار سمرة على عدم البيع حتّى بذل له عوض عذقه عشرة أعذق بل وحتّى بذل له عذق في الجنّة وهو ممتنع عن ذلك، فقال له النبي: إنّك مضارّ ولا ضرر ولا ضرار[٢] ولا قيام مقام المضارّة في الإسلام.

ثمّ إنّ هنا شيئاً يجب التنبيه عليه وهو أنّ تطبيق لا ضرر على المورد في قصّة سمرة بن جندب غامض، وذلك أنّ الضرر في المقام هو عبارة عن دخول سمرة على الأنصاري بغير إذنه وليس وجودها في منزله ضرراً فكيف يقلعه الأنصاري بأمر النبيّ ﷺ ويرمي به إليه أو وجهه؟

وبالجملة، فتطبيق لا ضرر على القلع والرمي مشكل جدّاً، وقد اعترف الشيخ الأنصاري ﷺ بهذا الإشكال إلّا أنّه قال: إنّ هذا الإشكال لا يضرّ بالاستدلال فإنّا نستدلّ بها وإن لم نعلم كيفيّة تطبيقها في الخبر[٣].

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٣٢.

(٢) الكافي ٥: ٢٩٤، الحديث ٨.

(٣) انظر رسائل فقهيّة: ١١١.

ويمكن أن يقال: إنّ قلعها ليس من جهة الضرر وإنّما هو لمعاندته النبيّ ﷺ بعد أن بذل له عشرة أعذق فلم يرضَ ثمّ ضمن له عذقاً في الجنّة فلم يرضَ، فحيث إنّ سمرة لعنه الله عاند النبيّ ﷺ وله ﷺ ولاية على جميع المؤمنين وهو أولى بهم من أنفسهم خصوصاً في مقام التأديب فقلعها بأمره ﷺ لولايته وتعبيره بـ«لا ضرر ولا ضرار» لمعاندة ذاك في ترك الاستئذان بالدخول. ويؤيّده قوله: «اذهب فاغرسها حيث شئت» فإنّها كلمة سخرية به لمعاندته في ترك ما ذكر له النبيّ ﷺ.

هذا تمام الكلام في بيان الضرر والضرار والإشكال في التطبيق على المورد.

وقد أجاب الميرزا النائيني ﷺ عن هذا الإشكال بجوابين:

أوّلهما: هو ما ذكرناه بعينه غير أنّه أبدل قولنا «تأديباً» بقوله: حسماً لمادّة الفساد.

وثانيهما: أنّ دخول سمرة بغير إذن لمّا كان ضرريّاً وهو معلول لبقاء ملكه في دار الأنصاري صارت العلّة أيضاً ضرريّة حكماً، كما لو كانت مقدّمة الواجب ضرريّة فإنّ ضرريّة المقدّمة توجب سقوط وجوب الواجب نفسه[1].

ولا يخفى أنّ ما ذكره في نفسه غير صحيح؛ لأنّ الدخول من غير استئذان ليس معلولاً لبقاء الملك بل مطلق الدخول، مضافاً إلى أنّ كون المعلول ضرريّاً لا يوجب كون علّته ضرريّة محكوماً بحكمه بل يرتفع خصوص الضرري، فإنّ وجوب تمكين الزوجة لزوجها معلول للزوجيّة فلو كان ضرريّاً لا يرتفع إلّا وجوب التمكين لا الزوجيّة الّتي هي علّته وهكذا. وأمّا قياسه بما ذكره من مقدّمة الواجب فهو غريب، ضرورة أنّ نفس الواجب حينئذٍ يكون ضرريّاً لتقييده بما هو ضرري، وكون القيد ضرريّاً يوجب كون المقيّد بنفسه ضرريّاً فالقياس مع الفارق. فتلخّص أنّ العمدة في الجواب هو الأوّل، فتأمّل*.

---

(١) انظر منية الطالب ٢: ٣٩٧ ـ ٣٩٨، تنبيهات القاعدة ـ التنبيه الأوّل.

(*) أقول: لا يخفى أنّه خلاف الظاهر أيضاً فإنّ قوله: «اقلعها فارمِ بها وجهه فإنّه لا ضرر» ظاهر بكون لا ضرر علّة للقلع والرمي، إلّا أن يقال: إنّ هذا اللسان موجود في رواية ←

المورد الثالث: في بيان معنى لا ضرر ولا ضرار وقد ذكر لها معاني أربعة:

الأوّل: أن يراد بلا ضرر ولا ضرار النهي عن إضرار أحد أحداً والقيام مـعه مقام الضرر، ويكون النفي هنا بمنزلة النهي نظير قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾[١] فإنّها فسّرت في بعض الروايات[٢] بالنهي عن ذلك في الحجّ، وهو كثير جدّاً مثل «لا غشّ في الإسلام»[٣]، و«لا رهبانية في الإسلام»[٤] و«لا سَبَقَ أو لا سبق إلّا في نصل...»[٥].

وحينئذٍ فلا وجه لما زعمه صاحب الكفاية ﷺ[٦] ـ بعد تصريحه بإمكان ذلك كما في استعمال الجملة الخبرية المثبتة في مقام الطلب فكذا المنفيّة ـ بأنّه لم يعهد النهي بمثل هذه التراكيب، فإنّها أكثر من أن تحصى.

ودعوى: أنّه يحملها كلّها على نفي الحكم بلسان نفي المـوضوع، فـاسدة بـعدم إمكان ذلك في الآية بعد تفسيرها وفي مثل «لا غشّ» وشبهها.

← ابن بكير عن زرارة ـ الوسائل ١٢: ٣٦٤، الباب ١٧ من أبواب الخيار، الحديث ٣ ـ ولكن رواية ابن مسكان عن زرارة ـ المصدر المتقدّم: الحديث ٥ ـ ليست هكذا وإنّما هي بقوله: «ما أراك يا سمرة إلّا مضارّاً ولا ضرر ولا ضرار» ثمّ قلعت فرمى بها إليه، وما ذكرناه من الاحتمال هو الظاهر من هذه الرواية، فافهم. (الجواهري).

(١) البقرة: ١٩٧.

(٢) الوسائل: ٩: ١٠٨، الباب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام.

(٣) لم نقف عليه بعينه ولكن ورد: ليس منّا من غشّ مسلماً، البحار ٧٥: ٢٨٤، و: لا غشّ بين المسلمين، سنن الدارمي ٢: ٢٤٨.

(٤) لم نقف عليه بعينه ولكن ورد: لا رهبانية ولا سياحة، البحار ١٦: ٣٣٠.

(٥) الوسائل ١٣: ٣٤٨، الباب ٤ من أحكام السبق والرماية، الحديث ١ و ٢ و ٤.

(٦) كفاية الأُصول: ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

الثاني: أن يراد بها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ذكره الآخوند ﷺ[١].

الثالث: أن يراد بها نفي الحكم رأساً من غير نظر إلى موضوع في المقام، فهو نفي للحكم الضرري وإن لم يكن له موضوع، ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ[٢]. والفرق بينه وبين الثاني أنّ الثاني يحتاج إلى تحقّق موضوع يكون حكمه ضرريّاً حتّى ينتفي ذلك الحكم الضرري، أمّا إذا لم يكن له موضوع فلا يجري وهذا بخلاف الثالث فإنّه نفي للحكم الضرري، سواء كان له موضوع كالوضوء الضرري أم لا كلزوم البيع فإنّ اللزوم من الأحكام الوضعيّة لا موضوع له؛ لأنّ الأحكام الوضعيّة كاللزوم لا تعلّق له بالموضوع أصلاً.

وقد ردّ الآخوند ﷺ هذا الوجه بأنّ الضرر ينشأ من الحكم، ومن المستبشع أن ينفى الضرر ويراد سببه[٣].

الرابع: أن يكون المراد بنفي الضرر نفي الضرر الغير المتدارك، فيكون معنى «لا ضرر» لا ضرر غير متدارك في الإسلام. ولا يخفى أنّه ليس المراد أنّ المنفيّ في الخبر مقيّد، بل لأنّ الضرر المتدارك ليس ضرراً فهو خارج عن موضوع هذه القاعدة، وحينئذ فيكون أمراً بالتدارك للضرر الحاصل، نقله الشيخ الأنصاري[٤] عن بعض الفحول[٥] وهذا الاحتمال أردأ الاحتمالات المذكورة؛ لأنّ تدارك الضرر ليس نفياً له بل هو موجود ويتدارك، فإنّ صرف الضمان ليس رفعاً للضرر، ولا يطلق عليه أنّه ليس ضرراً إلّا بنحو المجاز، مضافاً إلى أنّ هذا الحمل يقتضي تأسيس فقه جديد،

---

(١) انظر المصدر المتقدّم.

(٢) رسائل فقهيّة: ١١٤.

(٣) كفاية الأُصول: ٤٣٣.

(٤) رسائل فقهية: ١١٤.

(٥) الفاضل التوني صاحب الوافية انظر الوافية: ١٩٤، ورسائل فقهيّة: ١١٤.

فإنّه يقضي بوجوب تدارك كلّ ضرر، ولا يلتزم به أحد إلّا أن ينطبق عليه عنوان الإتلاف لا مطلق الضرر، فإنّ من جلب تمراً فأوجب جلبه أن يتضرّر الّذي عنده تمر قبل ذلك هل يلتزم أحد بوجو ب تدارك ضرر هذا المضرور على هذا الضارّ؟

وبالجملة، فالعمدة هي الوجوه الثلاثة الباقية، فيقع الكلام في ترجيح أيّها فنقول:

إنّ الأقوى من هذه الوجوه هو ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ من أنّ المراد منه هو نفي الحكم ونفي التشريع، والدليل على ذلك موقوف على ذكر شيء هو: أنّ مثل هذا التركيب الواقع في لغة العرب يستعمل تارة في نفي ذلك الشيء تكويناً لمبغوضيّة وجوده في الخارج فكأنّه لبغضه غير موجود نظير ما ورد من قوله ﷺ: «يعيد ويتوضّأ ويغتسل»[1] إيذاناً بأنّ المولى لا يرضى إلّا بوجوده، فهنا كذلك فيكون نفياً له عن صفحة الوجود الخارجي، إيذاناً بأنّه لا يرضى إلّا بانعدامه عن صفحة الوجود الخارجي وذلك مثل الآية المباركة من قوله: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾[2] وكقوله: «لا يزني المؤمن وهو مؤمن»[3] و«لا يكذب وهو مؤمن»[4] وغير ذلك من الأمثلة. فهو ينفيه ادّعاء بدعوى عدم وجوده في الخارج، لوجود المقتضي لعدمه وهو إرادة المولى، ولعدم المانع لظاهر حال المسلم وأنّه بصدد الطاعة وبصدد تطبيق قانون العبوديّة.

ويستعمل تارة أُخرى في نفي حكم تكويناً أيضاً عن طبيعة متخصّصة بخصوصيّة

---

(١) الوسائل ١: ١٧٤، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٩، والباب ٣، الحديث ٥.

(٢) البقرة: ١٩٧.

(٣) الوسائل ١١: ٢٥٧، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١٨ و ١٩.

(٤) لم نعثر عليه بعينه ولكن ورد مضمونه في كنز العمّال، الرقم ٨٩٩٣ ـ ٨٩٩٥.

لولاها لكان لها حكم شرعي فيكون استعمال هذه الهيئة نافياً لكون هذا الفرد من تلك الطبيعة، لتخصّصه بخصوصيّة أوجبت خروجه منها مثل: «لا غيبة لمن ألقى جلباب الحياء»[١] فإنّ الغيبة بطبيعتها وهي «ذكرك أخاك بما يكره»[٢] محرّمة بحسب الشرع المقدّس إلّا أنّ غيبة من ألقى جلباب الحياء تخصّصت بخصوصيّة أوجب أن يحكم الشارع بأنّ تلك الطبيعة غير منطبقة على هذا الفرد، فإذا لم يكن من أفرادها بحكم الشارع لا يثبت لها حكم تلك الطبيعة. واستعمال هذا التركيب في نفي انطباق الطبيعة الكلّية على هذا الفرد ـ لتخصّصه بخصوصيّة أوجبت ذلك ـ في غاية الكثرة مثل قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ»[٣] وقوله: «لا سهو في سهو»[٤]، «لا شكّ للمأموم مع حفظ الإمام»[٥]، «لا يمين للزوجة بدون إذن الزوج»[٦]، «لا ربا بين الوالد وولده»[٧]، و«لا ربا بين الزوج وزوجته»[٨]، «لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق»[٩]، «لا بيع إلّا في ملك»[١٠]، «لا عتق إلّا في ملك»[١١]،

---

(١) مستدرك الوسائل ٩: ١٢٩، الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشر، الحديث ٣.

(٢) تنبيه الخاطر: ١٢٦، وكشف الريبة: ٥٢.

(٣) لم يرد بعينه في الأخبار وهو مصطاد منها انظر القواعد الفقهيّة للبجنوردي ٢: ٢٩٥ ـ ٣٢٦.

(٤) وسائل الشيعة ٥: ٣٤١، الباب ٢٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٥) انظر الوسائل ٥: ٣٣٨، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٦) انظر الوسائل ١٦: ١٢٨، الباب ١٠ من كتاب الأيمان.

(٧) انظر الوسائل ١٢: ٤٣٦، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث ١ و ٣.

(٨) المصدر السابق: الحديث ٥.

(٩) نهج البلاغة: الحكمة ١٦٥.

(١٠) لم نعثر عليه بعينه ولكن ورد: لا يجوز بيع ما ليس بملك، الوسائل ١٢: ٢٥٢، الباب ٢ من أبواب عقد البيع.

(١١) عوالي اللآلي ٣: ٤٢١، الحديث ٣، باب العتق.

«لا يمين للملوك بدون إذن سيّده»[١] وغيرها، وهي كثيرة جدّاً، وهذا هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

ويستعمل ثالثة في نفي شيء في الشرع كان في الشرائع السابقة محكوماً بحكم أو كان قبل الشرع مستعملاً ببناء العقلاء، فيكون نفيه بمعنى نفي ما كان من الحكم في الشرايع السابقة أو ببناء العقلاء، وذلك مثل «لا رهبانيّة في الإسلام»[٢] فحكم الرهبانيّة في الشرائع السابقة كان محبوباً فالشارع ينفي محبوبيّته في الإسلام، وهذا لا يوجب حرمته، ومثل «لا نجش في الإسلام»[٣] فهذا يوجب رفع حكم النجش الثابت ببناء العقلاء وهو الإباحة، فيرفع إباحته مثلاً وهكذا....

ويستعمل رابعةً في نفي شيء من الشرع لا لأجل أنّه كان في الشرايع السابقة وكان بناء العقلاء عليه فهو ينفيه، بل لأنّ هذا الشيء قد يكون الشارع بما هو شارع سبباً له أو يكون المكلّف سبباً له فهو ينفي كون الشارع سبباً له، مثل قوله: ﴿**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[٤] فإنّه ظاهر في أنّه ليس في القانون الإسلامي شيء يوجب الحرج، وهذا بخلاف القسم الثالث فإنّ الشيء المنفيّ فيه هو ما يكون الإنسان بنفسه سبباً له وليس لله فيه مدخل أصلاً.

إذا عرفت أنّ استعمال لا ضرر قد يكون بهذه الأنحاء الأربعة، فيبقى الكلام في أنّها من أيّ الأنحاء المذكورة فنقول: إنّ كونها من قبيل الثالث والثاني فمقطوع العدم؛ لأنّه ليس نفياً للانطباق، كما ليس الضرر محكوماً بحكم في الشرائع السابقة. وإنّما الكلام أنّه من قبيل الأول أو الرابع فنقول: إنّ كونه من قبيل الأوّل وإن كان

---

(١) الوسائل ١٦: ١٢٨، الباب ١٠ من كتاب الأيمان، الحديث ١ و ٢ و ٣.

(٢) سبق تخريجه آنفاً.

(٣) كتاب العين ٦: ٣٨.

(٤) الحج: ٧٨.

ممكناً ومستعملاً إلّا أنّه ينافي قوله: «في الإسلام» فإنّه ظاهر في أنّه ليس من قوانين الإسلام لا أنّه في مقام النهي عنه، بل الظاهر أنّه في مقام بيان القوانين الإسلاميّة.

(إلّا أن يقال: إنّ إضافة «في الإسلام» لم تثبت بنحو يصحّ أن يعتمد عليه، وحينئذ فحمل ظهور النفي على النهي خلاف الظاهر لا يصار إليه إلّا بقرينة مفقودة في المقام وإن وجدت في مثل: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ وهو لزوم الكذب لو لم يحمل على النهي)[1]، مضافاً إلى أنّه محتاج لإثبات كونه في مقام ادّعاء وجود مقتضي العدم وانتفاء مانعه، مضافاً إلى التوالي الفاسدة المتقدّمة الذكر من منع تحريم مطلق الضرر وغيرها. فيتعيّن الرابع وهو نفي الحكم.

بقي الكلام في أنّه نفي للحكم بلسان نفي الموضوع، أو نفي للحكم رأساً.

الظاهر هو الثاني؛ لأنّ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع وإن كان ممكناً لكنّه في مثل: «لا ربا بين الوالد وولده» فما يكون للموضوع حكم مع قطع النظر عن «لا ربا» فيكون «لا ربا» نفياً للحكم بلسان نفي الموضوع إلّا أنّه غير ممكن في المقام:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الموضوع في «لا ضرر» هو الضرر فيكون معنى نفي الحكم بلسان نفي الموضوع نفي حكم الضرر وحكمه الحرمة، فيكون معناه نفي حرمة الضرر، وهو يؤدّي إلى ضدّ المقصود ولا ينطبق على مورد رواية سمرة أيضاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الموضوع من قبيل المقتضي للحكم، فالضرر سواء كان تمام الموضوع أو جزءه ممّا يقتضي ثبوت حكمه فكيف يكون مانعاً عن ثبوت حكم نفسه؟ فلا يمكن أن يكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أصلاً، بل يكون ممّا رفع فيه أصل التشريع والجعل نظير قوله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ويكون الضرر بما أنّ الجعل من قبل الشارع يوجب الامتثال من قبل العبد المطيع، فيكون الشارع كأنّه هو الملقي له في الضرر ويكون نفيه نفياً لما يكون سبباً للإلقاء في الضرر.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

ولا يقاس برفع الخطأ والنسيان؛ لأنّ الخطأ والنسيان لا يمكن رفع حكمها المترتّب عليهما؛ لأنّ الأحكام المرتّبة على الخطأ والنسيان بعنوانهما لا يرتفعان قطعاً، فلابدّ من إرادة أحكامهما لو لا الخطأ والنسيان، وليس الخطأ والنسيان الشارع هو المسبّب لها حتّى يرفعها، بخلاف الضرر فإنّ منشأه جعله، مضافاً إلى أنّ الخطأ والنسيان هما المسبّبان للفعل الخطئي أو النسياني فيمكن رفعهما وإرادة رفع الشيء والأثر المسبّب عنهما، بخلاف الضرر فإنّه ليس سبباً للفعل، فإذا رفعه وأُريد رفع الأثر الناشئ منه يكون معناه الرفع للشيء حال الضرر ومثله لا يصحّ رفعه برفع الضرر؛ لأنّه يكون من قبيل رفع الشيء برفع ظرفه وهذا ليس بصحيح، مثلاً لا يقال في لا صوم في السفر لا سفر.

(مضافاً إلى أنّ مفاد قوله: «رفع عن أُمّتي الخطأ والنسيان»[1]، كون الخطأ والنسيان مؤاخذاً عليهما في الشرائع السابقة، وقد ذكرنا أنّ المؤاخذة عليهما ليس خروجاً عن قانون العدل لإمكان الأمر بالتحفّظ، وحينئذ فتكون تلك الأحكام هي المرفوعة في هذه الشريعة، وهذا بخلاف الضرر فإنّه لا حكم له إلّا التحريم في جميع الشرائع ورفعه نقيض المقصود)[2].

ثمّ إنّه بعد ما ذكرنا من أنّه معنى لا ضرر ليس إلّا نفياً لجعل الحكم الّذي ينشأ منه الضرر نظير نفي الحرج يستفاد منه تحريم إضرار شخص لآخر أيضاً؛ لأنّه لولا التحريم لكان مرخّصاً في ذلك والترخيص في ذلك حكم ينشأ منه الضرر.

فتلخّص أنّ لا ضرر يستفاد منها تحريم الإضرار بل لابدّ من ذلك؛ لأنّ النبيّ ﷺ طبّقها على تحريم إضرار سمرة بذلك الأنصاري*.

---

(١) الوسائل ١١ : ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١ و ٢.

(٢) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(*) والإنصاف أنّ تحريم الإضرار بالغير وإن كان مسلماً إلّا أنّ الاستدلال عليه بلا ضرر غير تامّ؛ لأنّ الحكم الترخيصي بالإضافة إلى المطيع ليس علّة تامّة للفعل، بل له أن يترك، ←

فتلخّص أنّ معنى لا ضرر نفي جعل الحكم الّذي يكون جعله منشأ للضرر، سواء في ذلك الأحكام التكليفيّة والوضعيّة.

وينبغي التنبيه على أُمور:

[التنبيه] الأوّل: أنّ الضرر موضوع كسائر الموضوعات الخارجيّة الكلّية لابدّ من تحقّقه وتحقّق مصداقه في رفعه، وحينئذٍ ففي كلّ مورد تحقّق انطباق هذا العنوان الكلّي عليه يكون الحكم فيه مرفوعاً وغير مجعول، فلا مجال للقول بكـون الضرر النوعي كافياً في رفع الحكم؛ لأنّه لو كان الحكم بوجوب الصوم مثلاً ذا ضرر نوعي لحرارة الهواء مثلاً واتّفق أنّ شخصاً لا يتضرّر به أصلاً فهل يفتي أحد بجواز الإفطار لهذا الشخص؟ كلّا ثمّ كلّا، لعدم انطباق ذلك العنوان الكلّي عليه.

نعم، ربما ذكروا في الشفعة الالتزام بحدوث حقّ الشفعة؛ لأنّ عدمها ضرر نوعاً ولورود لا ضرر في الشفعة[1] كما ذكروا في خيار الغبن أنّ الالتزام بلزوم العقد ضرر ولا ضرر ولا ضرار[2] ومعلوم أنّ الضرر في المقامين نوعي؛ لإمكان كون مشتري الشقص أحسن من بائعه سيرة مع الشريك السابق؛ ولإمكان كون الغبن المستدعي للفسخ موجباً لتضرّره لقلّة رغبة الناس إليه أو لنزول سعره مثلاً عمّا باعه به أوّلاً مع الغبن، كما إذا كان بمئة فباعه بثمانين ثمّ صار بخمسين مثلاً.

ولكنّ الإنصاف أنّ الشفعة حكمتها الضرر، ولا ضرر كما ذكرنا لعلّه من الجمع في الروايات لا أنّها ذيل للرواية السابقة وحكم البيع الغبني كما ذكرناه ليس مدركه

← وحينئذٍ فالفعل لابدّ أن يستند إلى اختيار الفاعل وإرادته فليس الضرر حينئذ مستنداً إلى الشارع، نعم «لا ضرار» بمعنى لا تصدّي إذا حمل «لا» فيها على النهي ـ لكون التصدّي فعل المكلّف ـ تفيد التحريم. (من إضافات بعض الدورات اللاحقة).

(١) الوسائل ١٧: ٣١٩، الباب ٥ من أبواب الشفعة، الحديث الأوّل.

(٢) انظر التذكرة ١١: ٦٨، والمكاسب للشيخ الأنصاري ٥: ١٦١.

لا ضرر، بل إنّ مدركه الشرط الضمني، فإنّ كلّ معاوضة ليست محاباتيّة إنّما تكون بالتبديل مع حفظ الماليّة مثلاً تكون ماليّته محفوظة غير أنّ التبدّل إنّما هو بخصوصيّاته، وحينئذٍ فإذا غبنه فالشرط الضمني لم يتحقّق، ولهذا يفسخ لتخلّف الشرط، وإلّا فلو كان المنشأ لا ضرر لما صحّ البيع أصلاً فإنّ البيع هو الضرري لا اللزوم، وإنّما جواز الفسخ تدارك للضرر، فإنّ البيع بنفسه مع صحّته هو الموقع في الضرر والفسخ تدارك له.

التنبيه الثاني: أنّه أشكل على «لا ضرر» بلزوم تخصيص الأكثر، فإنّ الزكاة والخمس والجهاد والحجّ والحدود والديات والضمانات ووجوب اجتناب النجس وحرمة أكله وغير ذلك كلّها ضرريّة.

وقد أجاب الشيخ الأنصاري ﷺ بإمكان خروجها بمخصّص واحد وهو غير مستهجن؛ لأنّ المستهجن كثرة التخصيص بمعنى تعدّد المخصّص لا بمعنى كثرة خروج الأفراد[١].

وقد أشكل عليه الآخوند ﷺ بأنّ خروج الأكثر مستهجن سواء كان بمخصّص واحد أو أكثر[٢].

وهو الحقّ فإنّ التعبير بعامّ مع خروج أكثر أفراده قبيح قطعاً (فيما هو من نظير المقام ممّا كانت القضيّة فيها خارجيّة فإنّ نظر «لا ضرر» إلى الأحكام الّتي هي أحكام لهذه الشريعة المقدّسة)[٣].

فالتحقيق أن يقال: إنّ خروج هذه الموارد من باب التخصّص لا من باب التخصيص؛ لأنّ حديث «لا ضرر» ناظر بمقتضى مورده إلى الأحكام الغير المبنيّة

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٤٦٥.

(٢) انظر درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٨٤.

(٣) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية للدرس.

على الضرر، أمّا الأحكام المبنيّة على الضرر فهو غير ناظر لها أصلاً، بمعنى أنّ الأحكام الّتي قد تكون ضرريّة وقد لا تكون ضرريّة هي الّتي تجري فيها قاعدة «لا ضرر» كدخول دار الأنصاري للعذق فإنّ الدخول لما هو مملوك له جائز بحكم الشرع المقدّس، فما هو جائز إذا اتّفق أن طرأ عليه أنّه صار ضرريّاً يرتفع حكمه، أمّا الأحكام المبتنية على الضرر فغير مشمول لحديث «لا ضرر» حتّى يحتاج خروجه إلى التخصيص، مع أنّ باب الخمس لا ضرر فيها؛ لأنّه لم يملك الربح كلّه حتّى يكون وجوب أدائه للخمس ضرراً وإنّما ملك ما عدا مقدار الخمس من المال، فهل ترى أن أداء مال الغير لصاحبه ضرراً؟

(وأمّا الزكاة فهي وإن كان وجوبها ضرريّاً لخروج المال بعد الحول أو بعد بدوّ الصلاح أو التسمية عن ملكه إلى ملك الفقراء إلّا أنّه مبنيّ على الضرار فلا يشمله حديث رفع الضرر)[1].

كما أنّ باب الجنايات والضمانات لا يشملها حديث لا ضرر أيضاً؛ لأنّه امتناني وليس في جريانه في موارد الإتلاف والجناية امتنان على المجنيّ عليه أو المتلف منه، فيكون حديث «لا ضرر» حينئذٍ انتقاميّاً له وإن كان امتنانيّاً للجاني والمتلف.

وبالجملة، يلزم أن لا يكون في مورده شيء ينافي الامتنان.

وأمّا الدهن المتنجّس وغيره فإن قلنا بأنّ حديث «لا ضرر» مختصّ بنقص المال فمعلوم أنّ هذا لم ينقص ماله؛ لأنّه ملكه وإن تنجّس، وإن قلنا بشموله لنقص الماليّة فيكون هو بنفسه مخصّصاً لهذا الحديث المبارك، كما أنّ شراء ماء للوضوء ولو بأضعاف قيمته يكون مخصّصاً والغسل إذا تعمّد الجنابة على القول به أيضاً يكون مخصّصاً له.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية للدرس.

ومع تسليم كون هذه الموارد بأسرها ضرريّة خارجة من عموم لا ضرر فهو أيضاً ليس تخصيصاً للأكثر قطعاً؛ لأنّ «لا ضرر» تجري حتّى في هذه الموارد بالنسبة إلى ما زاد على هذا الضرر، مثلاً لو كان أداء الخمس يستدعي ضرراً بدنيّاً لا إشكال في سقوطه أو كان الوضوء بماءٍ ـ مضافاً إلى أنّه يستدعي ثمناً أضعاف قيمته ـ مستوجباً للتضرّر البدني يسقط وجوبه حينئذٍ قطعاً، وكذا في الجنايات والضمانات؛ ولذا لم يحكموا بالقصاص فيما يكون قابلاً للزيادة والنقيصة في الاقتصاص.

وبالجملة، فخروج هذه الموارد منه ـ لو سلّم أنّها ضرر ومشمول للحديث ـ ليس تخصيصاً للأكثر قطعاً، فافهم.

التنبيه الثالث: ربّما يتوهّم كون النسبة بين أدلّة الأحكام وقاعدة لا ضرر عموماً من وجه؛ لأنّ أدلّة الأحكام تقتضي وجوب متعلّقها مثلاً مطلقاً سواء كان ضرريّاً أم لا، وقاعدة «لا ضرر» بالنسبة إلى كلّ مورد تقتضي نفي الضرر سواء كان في ذلك الحكم أم لا فيجتمعان في ذلك المورد حيث يكون ضرريّاً، وحينئذٍ فلابدّ من الخروج عن التعارض بينهما بوجوه:

أحدها: ترجيح أدلّة «لا ضرر» لانجبارها بفتوى المشهور فتتقدّم لذلك على غيرها، ومع عدم الشهرة أو عدم إحرازها فالحكم بالتساقط والرجوع إلى قاعدة البراءة حيث يتعارضان أو الاستصحاب.

الثاني: دعوى كون التعارض تعارض العموم المطلق؛ لأنّ «لا ضرر» يعارض الأحكام كلّها بنحو المجموع دفعة فلابدّ من تقديمه لأخصّيته.

الثالث: دعوى كون التعارض عموماً من وجه إلّا أنّ التقديم لقاعدة لا ضرر من جهة أنّ تقديم أدلّة الأحكام يوجب عدم المورد لها، وتقديمها لا محذور فيه، وتقديمها على بعض دون بعض ترجيح من غير مرجّح، فيتعيّن الوسط وهو تقديمها.

الرابع: ما ذكره الآخوند ﷺ من كون لا ضرر مبيّنةً للحكم الفعلي في مورد الضرر وكون أدلّة الأحكام مثبتةً للحكم الاقتضائي في مورد الضرر، مدّعياً أنّ الفهم العرفي يوفق بما ذكره بين هذين المتعارضين[1].

ولا يخفى أنّ هذه الوجوه كلّها مبنيّة على التعارض بين أدلّة الأحكام وحديث نفي الضرر، والتعارض غير صحيح لما سنبيّنه إن شاء الله. فهذه الوجوه تكون باطلة لبطلان أساسها، مضافاً إلى أنّا لو قلنا بالتعارض لا يتمّ الوجه الأوّل؛ لأنّ الشهرة في الفتوى لا تصلح مرجّحاً وإنّما المرجّح الشهرة في الرواية ولا معنى لادّعائها في العامّين من وجه. والرجوع إلى البراءة للتساقط لا ينفي وجوب الوضوء فبأيّ دليل يجب التيمّم؟ لأنّ نفي وجوب الوضوء الضرري بأصل البراءة لا يثبت وجوب التيمّم إلّا بالأصل المثبت بخلاف ما إذا نفي بحديث «لا ضرر» فإنّه ناظر إلى الحكم الواقعي فيثبت لازمه وهو وجوب التيمّم حينئذٍ.

كما لا يتمّ الوجه الثاني أيضاً؛ لأنّ قاعدة «لا ضرر» من قبيل العامّ الاستغراقي ففي كلّ مورد من موارد الأحكام تنحلّ إلى حكم إذا كان ذلك المورد ضرريّاً، وحينئذٍ فالتعارض من وجه لا مطلق، ولا مجال لملاحظة مجموع أدلّة الأحكام دليلاً واحداً.

كما لا يتمّ الوجه الثالث أيضاً بأنّ مقتضى ما اخترناه في باب التعارض من تقدّم العموم الوضعي على الإطلاقي تقدّم ما كان عمومه وضعيّاً من أدلّة الأحكام، ومع كون عمومه إطلاقيّاً يتساقطان إلى عموم أعلى إن كان أو أصل، وعلى المشهور من تقديم الأرجح سنداً مطلقاً لا يكون تقديم قاعدة «نفي الضرر» على بعض أدلّة الأحكام الأوّليّة لرجحان سند القاعدة على تلك الأدلّة، وتقديم بعض أدلّة الأحكام الأوليّة على القاعدة لرجحان سند أدلّة الأحكام على سند القاعدة ترجيحاً من غير مرجّح.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٣٣.

كما أنّه لا يتمّ الرابع أيضاً بأنّ الحكم الاقتضائي إن أُريد به المصلحة فليست هي في مساق الأحكام ولا في طرازها، مع أنّ لا دليل على لزوم تحصيل المصالح حيث لا ضرر لفرض وحدة الدليل وكونه اقتضائيّاً في الفرضين.

وإن أُريد بالحكم الاقتضائي شيئاً آخر فهو مع عدم تعقّله وتصوّره أصلاً لا معنى له؛ لأنّ الحكم حينئذٍ يكون اقتضائيّاً وحينئذٍ فما هو الموجب لذلك الحكم في غير مورد الضرر مع عدم ظهوره في الفعليّة؟ فإنّه إن كان ظاهراً في الفعليّة لا يرفع اليد عن ظهوره لاحتمال المانع أمّا مع عدم ظهوره ـ كما هو المدّعى وحمله في مورد الضرر على الاقتضائيّة لعدم ظهوره في الفعليّة ـ فما الدليل على فعليّته في غير موارد الضرر، مع احتمال أن يكون ثمّة مانع آخر عن الفعليّة؟ فافهم وتأمّل.

ثمّ إنّ هذا كلّه على تقدير أن يكون بينهما تعارض.

وأمّا بناءً على ما سنذكره إن شاء الله من أنّ دليل لا ضرر حاكم على موارد الأحكام فينتفي حينئذٍ موضوع التعارض، وتقرير ذلك أن يقال: إنّ نتيجة تعارض العامّ والخاصّ الّتي هي تقديم الخاصّ لأظهريّته دلالة على العامّ، ونتيجة تعارض العموم من وجه الّتي هي تقديم أحدهما على الآخر من جهة أقوائيّة الدلالة هي حاصلة بالحكومة المدّعاة. وبيان ذلك يتوقّف على بيان معنى الحكومة وتطبيق المورد عليها والدليل على تقدّم دليل الحاكم على دليل المحكوم فنقول: الحكومة الواقعيّة أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى دليل الآخر وشارحاً إيّاه بحيث يؤدّي بألفاظه النتيجة من تقديم الخاصّ على العامّ.

والحكومة على أنواع:

الأوّل: أن يكون الحاكم وارداً بلفظ «أعني وأردت وقصدت» وهذا في غاية الندرة.

الثاني: أن يكون ناظراً إلى عقد الوضع من الدليل المحكوم ومبيّناً لموضوعه إمّا موسّعاً كما في قوله: «الطواف في البيت صلاة»[١] أو مضيّقاً كما في قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» إذ ليس المراد أنّه لا يشك؛ لأنّه فرضه كثير الشكّ، بل المراد أنّ الحكم المترتّب على الشاكّ من البناء على الأكثر مثلاً هو منفيّ عن شكّ كثير الشكّ، فيكون قصراً لحكم الشكّ بغير كثير الشكّ وكقوله: «لا ربا بين الوالد وولده». وهذا القسم كثيرٌ جدّاً في الأحكام الشرعيّة.

الثالث: أن يكون دليل الحاكم ناظراً إلى عقد الحمل من دليل المحكوم فيكون موسّعاً لحكم أو مضيّقاً، وهذا لم نجد له مثالاً في الأحكام الشرعيّة إلّا ﴿**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[٢] ومثل «لا ضرر ولا ضرار» فإنّها ناظرة إلى الأحكام الموضوعة على الأشياء بعناوينها الأوّليّة فمثل «لا ضرر» تقول بأنّ تلك الأحكام إنّما تثبت في غير موارد الضرر وأمّا موارده فلا، فهي ناظرة إلى الحكم. فالمراد بالتفسير منها هو ما ذكرنا من استفادة التوسعة منها لفظاً وكذا التضييق مثلاً، وهذا هو مراد الشيخ الأنصاري من قوله: بمثل قصدت وعنيت ونحوه[٣] فإنّ هذا الّذي ذكرناه داخل في قوله «ونحوه».

فلا مجال لإيراد الآخوند بأنّ ورود «قصدت وعنيت» قليل في الشرع المقدّس[٤] فإنّه لم يقصره عليهما بل أضاف قوله «ونحوه» وهذا من نحوه.

---

(١) سنن البيهقي ٥: ٨٧.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) انظر الفرائد ٤: ١٣١.

(٤) لم نقف عليه في الكفاية ولا في تعليقته على الفرائد ولكن هذا الإيراد أورده النائيني ﷺ انظر أجود التقريرات ٤: ٢٨١.

كما لا مجال لما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من اعتبار تقدّم دليل المحكوم على دليل الحاكم زماناً[١] لأنّه لابدّ أن يكون ناظراً إليه، وذلك لأنّ المعتبر إنّما هو التقدّم الرتبي بينهما لا الزماني، وذلك لإمكان أن ينفي الحكم أو الموضوع أوّلاً ثمّ يأتي بالمحكوم بعده مثلاً يقول: لا شكّ لكثير الشكّ، ثمّ يبيّن حكم الشكّ.

وقد اتّضح ممّا ذكرنا معنى الحكومة الواقعيّة وانطباق «لا ضرر» عليها، وبقي أنّ الحكم بتقديم دليل الحاكم على دليل المحكوم مع كون النسبة بينهما هو العموم من وجه ما وجهه ودليله؟

فنقول: أمّا في الحكومة الّتي يكون دليل الحاكم متصرّفاً في عقد الوضع من دليل المحكوم فواضح، إذ لا تعارض بينهما أصلاً؛ وذلك لأنّ أدلّة الأحكام الثابتة للأشياء مثل الدليل الدالّ على حكم الشكّ وأنّه البناء على الأكثر لا يتعرّض لموضوعه وتحقّقه في الخارج وعدم تحقّقه، وإنّما يثبت الحكم على تقدير وجود الموضوع، وأدلّة الحاكم مثل «لا شكّ لكثير الشكّ» تقول بأنّ كثير الشكّ ليس داخلاً في موضوع الحكم السابق فهي تنفي كون هذا الفرد من موضوعه، والدليل المحكوم لم يتعرّض لهذا وأنّه من أفراده حتّى تقع المعارضة بينهما، وهذا بخلاف العامّ والخاصّ فإنّهما يتعارضان في مثل «أكرم العلماء» و«لا تكرم فسّاقهم» في زيد الفاسق فدليل «أكرم العلماء» يقتضي إكرامه ودليل «لا تكرم فسّاقهم» يقتضي العدم فتقع المعارضة.

وأمّا أنواع الحكومة الواقعيّة الباقية ـ سواء كانت بـ«عنيت وقصدت» أو كانت بالتصرّف في عقد الحمل من دليل المحكوم أو كانت نفياً للحكم مثل لا ضرر ـ فوجه تقدّمه على دليل المحكوم هو الوجه في تقدّم الأدلّة الاجتهاديّة على الأُصول، فكما أنّ الأدلّة الاجتهاديّة تنفي موضوع الأصل كذلك مثل «لا ضرر» تكون نافية

---

(١) فرائد الأُصول ٤: ١٣ ـ ١٤.

للحكم الضرري؛ لأنّها ناظرة إلى الأحكام المجعولة للأشياء بعناوينها الأوليّة ومبيّنة للمراد منها وأنّ المراد منها الأحكام الغير الضرريّة أمّا الأحكام الضرريّة فلا، وبهذا المناط يتقدّم حديث لا ضرر على أدلّة الأحكام، بل وبه أيضاً يتقدّم ظهور اللفظ بالمعنى المجازي على ظهوره في معناه الحقيقي بسبب القرينة المكتنفة له؛ لأنّ ظهوره في المعنى الحقيقي إنّما هو بأصالة الظهور المنتفية مع وجود القرينة، فافهم.

التنبيه الرابع: في أنّ المراد من «لا ضرر» هو الضرر الواقعي أم الضرر العلمي، وقد ذكر المشهور أنّ من توضّأ لاعتقاده عدم كون الوضوء ضرريّاً ثمّ ظهر أنّه ضرري وقد أضرّ به صحّت صلاته[1] كما ذكروا في خيار الغبن أن لا يكون المغبون عالماً من حين شرائه بأنّه مغبون وإلّا فلا خيار له[2].

أمّا مسألة خيار الغبن فقد أشرنا أنّ مدرك الخيار فيها ليس قاعدة «نفي الضرر» وإلّا فقد يكون الفسخ ضرريّاً لو نقصت قيمته السوقيّة إلى حدّ أزيد من المقدار الّذي باعه به، وإنّما مدرك الخيار فيه هو الشرط الضمني؛ لأنّ بناء العقلاء على حفظ الماليّة وتبديل الأعيان، فهو إنّما يسلّطه على الثمن على تقدير كون المثمن تساوي قيمته واقعاً ثمنه ولا يسلّطه على تقدير العدم، وحينئذٍ فحيث يعلم أنّ قيمته أقلّ من ثمنه الّذي يدفعه لا يشترط عليه شرطاً ضمنيّاً أصلاً.

وأمّا مسألة الوضوء والغسل وغيرهما فقد صارا محطّاً للبحث من جهة أنّ «لا ضرر» بمقتضى ظاهرها نافية للضرر الواقعي من دون تقييد بالعلم، وحينئذٍ فهذا الوضوء غير مأمور به فكيف يحكم فيه بالصحّة؟

وقد أُجيب عنه بجوابين، أحدهما وهو المشهور: أنّ «لا ضرر» حكم امتناني فلا يجري حيث لا يكون فيه امتنان، ونفي الضرر بخصوص المقام ليس فيه امتنان؛

---

(١) انظر العروة الوثقى في أحكام التيمّم، مسألة ١٩.

(٢) انظر المكاسب للشيخ الأنصاري ٥: ١٥٨ و١٦٦.

لأنّه يوجب عليه إعادة الوضوء وإعادة الغسل أو التيمّم[١]. وما ورد في مورد الامتنان لا يثبت تكليفاً؛ لأنّ ثبوت التكليف خلاف الامتنان. وقد تقدّم في حديث الرفع نظيره في صورة تعذّر الجزء، فإذا شكّ في كون الجزئيّة مطلقة أو خاصّة بحال القدرة لا يجري حديث الرفع لإثبات الجزئيّة حال القدرة؛ لأنّ جريانه يثبت وجوب بقيّة الأجزاء مثلاً، وحديث الرفع بما أنّه امتناني فلا يجري حيث يثبت تكليفاً بجريانه.

الثاني: ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ[٢]. وملخّصه أنّه لو كان مفاد «لا ضرر» نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كان لما ذكر من الإشكال وجه، أمّا لو كان نفياً لنفس الحكم الّذي ينشأ منه الضرر فلا وقع للإشكال؛ لأنّ المنشأ للضرر في المقام ليس هو الحكم وإنّما هو جهله بالضرر؛ ولذا لو لم يحكم بالوجوب وكان يتوضّأ هو لوقع في الضرر، وحينئذٍ فالحكم بما أنّه ليس بضرري فليس بمرفوع؛ ولذا يصحّ العمل.

وما ذكره المشهور متين إلّا أنّ ما ذكره الميرزا ﷺ ليس بتامّ؛ لأنّ المرفوع هو تشريع الحكم الّذي ينشأ منه الضرر وجعله في الشريعة المقدّسة، ولا ريب في أنّ التشريع بناءً على ما ذكره الميرزا متحقّق.

ثمّ إنّ الحكم بالصحّة موقوف على أن يقال بجواز الإضرار بالنفس إضراراً لا يبلغ الهلكة ولا يبلغ قطع بعض الأعضاء.

أو يقال بحرمة الإضرار مطلقاً إلّا أنّ حرمة الفعل التوليدي لا توجب حرمة سببه الّذي يتولّد هو منه*. أمّا إذا قيل بسريان حرمة العنوان التوليدي إلى حرمة

---

(١) انظر رسائل فقهيّة للشيخ الأنصاري: ١١٨.

(٢) منية الطالب ٣: ٤١٠، وأجود التقريرات ٤: ٢٨٢.

(*) وربّما يتوهّم أنّ اختلاف السبب والمسبّب في الحكم بحيث يكون أحدهما واجباً والآخر حراماً محال وإن لم تعتبر اتّفاقهما فيه. ولكنّه مدفوع بأنّ محاليّته إنّما هي لكونه حينئذٍ ←

ما يتولّد عنه وقلنا بحرمة الإضرار بالنفس مطلقاً فحينئذٍ لا مناص عن القول ببطلان العمل؛ لأنّ الوضوء الضرري مثلاً وإن لم يشمله لا ضرر مع الجهل بالضرر لكنّه يدخل تحت عنوان الإضرار بالنفس فيكون محرّماً واقعاً. وإذا كان مبغوضاً للمولى لا يمكن أن يقع على وجه قربي لا لانتفاء قصد القربة؛ لأنّها ممكنة لفرضه جاهلاً، بل لأنّه يعتبر مضافاً إلى قصد القربة صلاحية العمل لأن يتقرّب به والمبغوض واقعاً غير صالح.

فحينئذٍ لابدّ من التكلّم في هاتين المقالتين فنقول وبالله الاستعانة:

أمّا سراية حرمة الفعل التوليدي إلى ما تولد منه فقد ذكرنا في محلّه أنّ الأفعال التوليديّة تارة يكون لها في الخارج بنظر العرف وجود مستقلّ مباين لوجود المتولّد منه، نظير إلقاء الحطب في النار وإحراق النار للملقى فإنّ الإحراق وإن تولّد من إلقاء الحطب إلّا أنّ وجود أحدهما غير وجود الآخر بنظر العرف، ففي مثل هذا لا يسري النهي عن الإحراق إلى النهي عن الإلقاء، نعم يبتني على الكلام في مقدّمة الحرام.

وتارة يكون وجودها بنظر العرف بعين وجود المتولّد منه مثل عنوان التعظيم والإكرام فإنّهما غير ما به التعظيم حقيقة إلّا أنّها بنظر العرف شيءٌ واحدٌ، ففي مثل هذا يسري النهي عن الفعل التوليدي إلى ما تولّد عنه، ومقامنا من هذا القبيل، فحينئذٍ يسري الحكم بتحريم الإضرار بالنفس إلى تحريم الوضوء، لكونه هو هو بحسب النظر العرفي.

← تكليفاً بما لا يطاق وهو في صورة وصولها معاً إليه، أمّا في صورة جهله بأحدهما كما في المقام ـ إذ المفروض الجهل بالإضرار المحرّم ـ فلا تكليف بما لا يطاق. (من إضافات بعض الدورات اللاحقة).

إلّا أنّ الكلام في حرمة الإضرار بالنفس فنقول: ذهب الشيخ الأنصاري ﷺ إلى كون حرمة الإضرار بالنفس كحرمة الإضرار بالغير ممّا دلّت عليها الأدلّة السمعيّة والعقليّة[١] والظاهر أنّ حرمة الإضرار بالنفس هو المشهور إلّا أنّا لم نجد من الأدلّة العقليّة ما يقضي بالحرمة، بل إنّ سيرة الناس مطلقاً على الإضرار بالنفس نوعاً في مثل تجاراتهم فإنّه يذهب إلى التجارة ويتحمّل الحرّ والبرد والمطر والجوع والعطش، ومع ذلك كلّه لم نرَ من يجتنب ذلك لزعمه حرمته.

بل لم نجد من الأدلّة السمعيّة أيضاً ما يقتضي الحرمة للضرر حيث لا يوجب الهلكة ولا مثل قطع بعض الأعضاء، فإنّ لا ضرر بقرينة قوله: «فإنّك رجل مضارّ» ظاهرة في حرمة الإضرار بالغير. وكذا قوله ﷺ: «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه»[٢] أيضاً صريحة في حرمة الإضرار بالغير قطعاً. وأمّا رواية الجار[٣] فلا ظهور فيها أصلاً بل ظاهرها أنّ الإنسان كما لا يضرّ نفسه بحسب طبعه وسيرته ولا يرى عمل نفسه إثماً فينبغي أن يكون يرى جاره كذلك.

وبالجملة، فلم نجد في الأدلّة ما يقتضي حرمة الإضرار بالنفس أصلاً، ولذا نحكم بصحّة الصلاة لأنّ الإضرار بالنفس ليس محرّماً فلا يكون الوضوء مبغوضاً واقعاً حتّى يرفع صلاحيته للتقرّب، فيكون الوضوء أو الغسل صحيحاً مع الجهل بضرره وإن كان مضرّاً بالنفس واقعاً ضراراً لا يبلغ الهلكة.

نعم، هناك رواية في الفقه الرضوي تدلّ على حرمة الإضرار بالنفس[٤]

---

(١) رسائل فقهيّة: ١١٥ ـ ١١٦.

(٢) الوسائل ٨: ٥٩٦، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٣) الكافي ٥: ٣١، باب إعطاء الأمان، الحديث ٥ (الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم).

(٤) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا ﷺ: ٢٥٤، المستدرك ١٦: ١٦٥، الباب الأوّل من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٥.

ونظيرها رواية تحف العقول الصريحة في حرمة الإضرار بالنفس[١] إلّا أنّ الأُولى معلوم أمرها فإنّ الفقه الرضوي لم يثبت كونه رواية فضلاً عن صحّتها، ورواية تحف العقول لا تصلح لضعفها مستنداً.

نعم، هناك رواية رواها الشيخ في التهذيب[٢] ونقلها عنه صاحب الوسائل في الأطعمة والأشربة «إنّ الله حرّم الدم والخمر ولحم الخنزير والميتة لعلمه بضررها»[٣] وهذه الرواية ـ مع احتمال أن يكون المراد منها العلم بالضرر الأخلاقي المانع من وصول المرء إلى درجات الكمال كما يؤيّده قوله: ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾[٤] فيظهر منها أنّ في الخمر نفعاً للبدن ـ ظاهرة في كون علمه بالضرر حكمةً من حكم التشريع لا علّة كي يدور الحكم مدارها وإلّا لأبحنا أكل مقدار حمصة من الميتة لأنّها لا تضرّ قطعاً.

وبالجملة، فلم نجد دليلاً دالاً على حرمة الإضرار بالنفس، بل في بعضها ما يظهر منه جواز الإضرار بالنفس مثل رواية أكل الجبن وحده والجوز وحده مع حلّيتهما[٥].

في صحّة الوضوء الضرري وبطلانه

لو توضّأ الإنسان مع علمه بالضرر أو الحرج في الوضوء فهل يحكم بصحّة وضوئه أو فساده أو يفصّل بين موارد الضرر فيحكم بالفساد وموارد الحرج

---

(١) تحف العقول: ٣٣٧، والوسائل ١٧: ٦٢، الباب ٤٢ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث الأوّل.

(٢) التهذيب ٩: ١٩٨، الحديث ٢٨٨.

(٣) الوسائل ١٦: ٣٠٩، الباب الأوّل من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٤) البقرة: ٢١٩.

(٥) الوسائل ١٧: ٩٠، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، والباب ٦٢ ـ ٦٥.

فيحكم بالصحّة؟ كما يظهر من العروة[١] وبعض تعليقاتها بل لعلّه المشهور، ووجهه أنّ الإضرار بالنفس حرام عندهم فيكون الوضوء مبغوضاً، ولا يمكن أن يتقرب بالمبغوض لعدم قابليته (ولعدم إمكان التقرّب وإن بنينا على أنّ حرمة العمل التوليدي لا تسري إلى حرمة سببه إذا كان مغايراً له في الوجود بالنظر العرفي؛ وذلك لأنّ السبب والمسبّب لا يمكن أن يكون أحدهما حراماً والآخر مباحاً محكوماً بالإباحة للتزاحم بينهما، إذ الفرض وصولهما بمعنى وصول حكم كلّ من السبب وهو الوضوء والمسبّب وهو الإضرار، فيستحيل إباحة الأوّل وحرمة الثاني)[٢] إلّا أنّ إلقاء النفس في الحرج ليس حراماً فيكون العمل صحيحاً.

وأشكل الميرزا النائيني ﷺ عليهم بأنّ التفصيل في الآية وهي قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾[٣] قاطع للشركة. وبناءً على صحة الوضوء الحرجي يكون مخيّراً بين الوضوء والتيمّم وهو يقتضي كونه واجداً فاقداً وحينئذٍ يكون إلغاءً للتفصيل[٤].

ويمكن أن يقال: إنّ الآية ظاهرة في التفصيل الإلزامي دون الترخيص الذي هو محل الكلام وتقول: الواجد للماء يتوضّأ والفاقد يتيمّم وليست بصدد حصر من يتوضّأ ويتيمّم، وبمقتضى الآية يجب الوضوء الحرجي لكونه واجداً للماء وليس له مانع عن استعماله لا عقلاً ولا شرعاً إلّا أنّ بمقتضى حديث نفي الحرج تستفاد الرخصة له في التيمّم إرفاقاً به، بل مقتضي الجمع بين الأخبار[٥] فيمن في رجله قرحة مكشوفة التخيير بين الغسل والتيمم ففي بعضها أن يغتسل ويغسل ما حول

---

(١) انظر العروة الوثقى أحكام التيمّم، المسألة ١٨.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٣) النساء: ٤٣، والمائدة: ٦.

(٤) منية الطالب ٣: ٤١٢.

(٥) الوسائل ١: ٣٢٥، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء.

القرحة وفي بعضها أنّه يتيمّم وكلاهما مطلقان، وحينئذٍ فمن الممكن أن يقال: إنّ هذا الواجد جعله الله في حكم الفاقد وقد حكم بجواز التيمّم للواجد إذا أوى إلى فراشه للنوم ولصلاة الجنازة[1] وإن فرض السؤال خاصّاً في بعضها إلّا أنّ العبرة بإطلاق الجواب، هذا وجه التفصيل بين موارد الحرج وموارد الضرر. ولكنّا حيث بنينا على عدم حرمة الإضرار بالنفس فلا يفرق بين الوضوء الضرري والحرجي.

وحينئذٍ فيكون الكلام في أنّ حديث نفي الضرر وحديث نفي الحرج مثلاً هل يرفعان الإلزام أو يرفعان أصل التشريع؟ فهل هما حكمان إرفاقيان يرفعان الإلزام فقط أو يرفعان أصل تشريع الحكم؟ وحيث بنينا على أنّهما يرفعان أصل التشريع بنحو الحكومة وعدم الجعل للضرري والحرجي فمقتضاهما ارتفاع تشريع ذلك العمل الضرري أو الحرجي فيكون ذلك العمل بلا دليل دالّ على تشريعه، فيكون الإتيان به عبادة حراماً فتكون باطلة سواء كانت تلك العبادة ضرريّة أو حرجيّة.

والتحقيق أنّهما إنّما يرفعان تشريع الحكم الإلزامي فمثل الصلاة والصوم يرتفع تشريعهما وجعلهما حيث يكونان ضرريّين أو حرجيّين، وأمّا مثل الغسل والوضوء اللذين لهما أمر استحبابي نفسي إجماعاً في الأوّل وتحقيقاً في الثاني فحديث: لا ضرر ولا حرج، لا يرفع المستحبّات النفسيّة؛ لأنّهما حديثان إرفاقيّان ولا إرفاق في رفع الاستحباب لعدم الكلفة بوضعه حتّى يكون رفعه إرفاقاً، فلو أتى بالوضوء الضرري أو الحرجي لاستحبابه النفسي أو لغاية مستحبّة فلا مانع من صحّتهما بحسب الظاهر، وحينئذٍ فيصحّ إتيان الصلاة الواجبة بهما لتحقّق الطهارة الّتي هي شرطها، فافهم.

---

(١) انظر الوسائل ٢: ٨٠٠، الباب ٢٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢، و ١: ٢٦٥، الباب ٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

إن قلت: ما هو الفارق بين حديث «رفع ما لا يعلمون» الّذي عمّمتموه للمستحبّات مع وروده مورد الامتنان وبين حديث رفع الضرر والحرج؟

قلت: إنّ حديث: رفع الضرر والحرج، إنّما هما بمعنى: أنّا لم نجعلكم في الضرر والحرج وبجعل المستحبّ لم يوقعنا في ضرر بسبب جعله؛ لأنّه قد رخّصنا في تركه، فلو اخترناه لكان الضرر والحرج مستندين إلى اختيارنا لا إلى جعله، فتأمّل.

[لو تيمّم لاعتقاد الضرر ثمّ انكشف خلافه]

بقي الكلام في فرع ذكره في العروة[١] كما ذكره الميرزا النائيني ﷺ لمناسبة ما[٢] وهو أنّه لو تيمّم لاعتقاد الضرر ثمّ انكشف أن لا ضرر أو لزعمه عدم الماء ثمّ انكشف له وجوده فنسب ﷺ إلى المشهور الحكم بصحّته وصحّة الصلاة الواقعة به، وذكر أنّ بعضهم تخيّل أنّ اعتقاد الضرر له موضوعيّة في خصوص باب التيمّم ومن ثمّ صحّحوا تيمّم مثل هذا، لوجدان الموضوع وهو الاعتقاد بالضرر، ووجّهه ﷺ بأنّ موضوع التيمّم في الآية هو عدم الوجدان والمراد به عدم التمكّن من استعمال الماء، وهذا بما أنّه يعتقد الضرر أو يعتقد عدم الماء فهو غير متمكّن من استعمال الماء، والمراد من عدم الوجدان في الآية هو عدم التمكّن.

أقول: ما ذكره متين جدّاً في معتقد عدم الماء؛ لأنّ من اعتقد عدم الماء فهو غير واجد عقلاً. ومتين في معتقد الضرر أيضاً إن بنينا على حرمة الإضرار بالنفس؛ لأنّ المنع الشرعي كالمنع العقلي. أمّا إذا قلنا بجواز إضرار الإنسان نفسه إذا لم يؤدِّ إلى الهلكة وفرضنا أنّ الوضوء لا يؤدّي إلى الهلكة فمقتضى القاعدة بطلان تيممّه، إلّا أنّ في الأخبار الواردة عن أهل البيت عليهم السلام ما يدلّ على أنّ خوف الضرر موجب

---

(١) انظر العروة الوثقى: أحكام التيمّم، المسألة ١٨.

(٢) منية الطالب ٣: ٤١٢.

ومسوّغ للتيمّم كالأخبار الواردة في خائف العطش[١] والخوف على النفس[٢] والخوف من قلّة الماء[٣] وغيرها. فهذه الأخبار تدلّ على أنّ خوف الضرر مسوّغ للتيمّم فاعتقاد الضرر يكون مسوّغاً بالأوّلويّة القطعيّة، فهذه الأخبار تعيّن أنّ خوف الضرر هو الموضوع لجواز التيمّم.

(هذا إن استمرّ اعتقاد عدم الماء أو الضرر في تمام الوقت، وأمّا إذا لم يستمرّ بأن زال الاعتقاد إلى الشكّ بعد الصلاة أو قبلها فله ترتيب آثار الطهارة بالاستصحاب، ومع انكشاف الخلاف يعيد لعدم إجزاء الفقدان في بعض الوقت. وإن علم بأنّه يحصل الماء بعد ذلك أو يرتفع إضرار الماء له بعد ذلك فهل له البدار؟ مسألة خلافيّة مبناها أنّه هل الفقدان عند إرادة العمل[٤] يكفي أم لابدّ من الفقدان في تمام الوقت الّذي كلّف فيه بصرف الوجود؟ والظاهر الثاني، فافهم وتأمّل)[٥].

بقي الكلام في أنّ من فرضه التيمّم لوجوب صرف الماء الّذي عنده في حفظ نفس محترمة إذا عصى وتوضّأ به هل يصحّ وضوؤه بناءً على الترتّب أم لا؟ الظاهر العدم؛ لأنّ الترتّب وإن كان ممكناً إلّا أنّ تحقّقه يحتاج إلى دليل في مقام الإثبات، وهو مفقود في المقام، مثلاً في المثال المعروف مقتضى إطلاق الأمر بالصلاة تناوله حتّى لزمن الإزالة ومقتضى إطلاق الأمر بالإزالة تناوله حتّى لزمن الصلاة، فلو فرض أهميّة الإزالة فيرفع اليد عن إطلاق دليل الصلاة بمقدار المزاحمة وهو زمن الاشتغال بالإزالة، لعدم إمكان الجمع بين الصلاة والإزالة، فإذا فرض أنّه عصى أمر الإزالة

---

(١) الوسائل ٢: ٩٩٦، الباب ٢٥ من أبواب التيمّم.

(٢) المصدر المتقدّم: ٩٦٤، الباب ٢ من أبواب التيمّم.

(٣) راجع الهامش الرقم الأوّل.

(٤) هنا كلمة غير مقروءة.

(٥) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

واشتغل بالصلاة فهي واجدة لأمرها بموجب إطلاق الأمر المرتفع حيث يشتغل بالإزالة. وهذا بخلاف المقام فإنّه حيث يجب صرف الماء في حفظ النفس المحترمة لا أمر بالوضوء أصلاً؛ لأنّه فاقد للماء بحكم الشارع فلا يصحّ وضوءه حينئذٍ لأنّه لم يؤمر به وإنّما أمر بالتيمّم فافهم*.

[في أنّ حديث لا ضرر يحكم على عدم الحكم أم لا؟]

بقي الكلام في أنّ حديث «لا ضرر» كما يحكم على الأحكام الوجوديّة هل يحكم على عدم الحكم؟ مثلاً لو فرض أنّ شخصاً حبس شخصاً آخر بغير حقّ فتضرّر المحبوس بسبب الحبس عن تجارته فهل يحكم على الحابس بالضمان بقاعدة «لا ضرر» لأنّ عدم الحكم بالضمان ضرري أم لا؟ ونظيره الزوجة إذا لم ينفق عليها الزوج إمّا لعسره أو لحبسه أو لعصيانه فهل يحكم بجواز طلاق الحاكم الشرعي لها لأنّ عدم الحكم بجواز طلاق الحاكم لها ضرري أم لا؟ ذهب الميرزا النائيني ﷺ[1] إلى عدم جريان قاعدة «لا ضرر» في المقام لأمرين:

أحدهما: أنّ قاعدة «لا ضرر» إنّما تنفي الأحكام المجعولة ولا تتعرّض لموارد عدم الحكم.

(*) هذا بناءً على أنّ الوضوء مشروط بالوجدان للماء عقلاً وشرعاً فمع وجوب صرفه في حفظ النفس المحترمة لا يكون واجداً شرعاً. أمّا إذا قلنا ـ كما اخترناه أخيراً ـ كون الوجدان هو الوجدان العرفي فهو متحقّق في المقام، فيكون مزاحماً لما دلّ على صرفه في حفظ النفس المحترمة والثاني أهمّ فيتقدّم، فإذا عصاه ـ والمفروض أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه ـ فصرفه في الوضوء غير محرّم فيكون الوضوء صحيحاً لكونه واجداً للماء عرفاً فيصحّ بالترتّب. (من إضافات بعض الدورات اللاحقة).

(١) انظر منية الطالب ٣ : ٤١٨.

وفيه: أنّ عدم الحكم من الملتفت حكم بالعدم، وهو واضح في المقام، لقوله: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[١] وحينئذٍ فعدم حكم الشارع بالضمان في المقام حكم بعدمه. وكذا عدم حكم الشارع بجواز طلاق الحاكم حكم بعدم الجواز، لقوله: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»[٢] وحينئذٍ فالمقام من مقامات حكم الشارع بالعدم لا عدم حكم الشارع. وحينئذٍ فلا يجدي هذا الوجه، لمنع جريان القاعدة أصلاً.

الثاني: أنّ قاعده «لا ضرر» تنفي جعل الشارع للضرر لا أنّها توجب تدارك الضرر الواقع، وفي المقام الضرر واقع فهي لا توجب تداركه. نعم قاعدة «لا ضرر» تحرّم حبسه بغير حقّ وتوجب على الزوج الإنفاق على زوجته وتحرّم عليه عدم الإنفاق لا أنّها إذا امتنع من الإنفاق عليها يجوز طلاقها، مع أنّ الزوجيّة لو كانت ضرريّة لكانت هي بنفسها منفسخة لكنّها ليست ضرريّة، وإنّما الضرري عدم الإنفاق وقد رفعه الشارع أيضاً بإيجاب الإنفاق وبضمانه لها.

وبعبارة أُخرى، الضرر لم ينشأ من الزوجيّة، فعلى تقدير وجوب التدارك أيضاً قد تداركه بجعل وجوب الإنفاق عليه، مع أنّ القول بوجوب التدارك يستلزم الالتزام بفقه جديد، فإنّ من ضرّ في تجارته يلزم على هذا القول بلزوم تدارك ضرره من بيت المال أو الزكاة من سهم سبيل الله ولا يلتزم بهذا أحد. وهذا الوجه متين جدّاً.

ويمكن أن تمنع قاعدة «لا ضرر» بأنّ الحكم بالضمان في المقام وبجواز طلاق الحاكم ضرر على الطرف الآخر فيتعارض الضرران فلا تجري حينئذٍ القاعدة.

إن قلت: إنّ الحابس أقدم على الضرر والزوج بمنع النفقة أيضاً أقدم على الضرر، فلا تجري القاعدة في حقّه.

---

(١) الوسائل ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من صفات القاضي، الحديث ٢٨.

(٢) عوالي اللآلي ١: ٢٣٤، الحديث ١٣٧.

قلت: إنّ إقدامه على الضرر موقوف على جريان القاعدة في حقّه وعلمه بذلك والكلام بعد في أصل الجريان، نعم في خصوص المرأة الّتي امتنع زوجها من الإنفاق عليها أخبار خاصّة بأنّه عليه إمّا الإنفاق أو الطلاق[١] فإذا امتنع من الإنفاق ولم يكن من ينفق عليها غيره أيضاً يجبر على الإنفاق فإن لم يمكن أُجبر على الطلاق ولا ينتقل إلى الحاكم. نعم، إن امتنع من الطلاق يفعله الحاكم حسبةً فيكون مخصّصاً لعمومات: «الطلاق بيد من أخذ بالساق». وما زعم من تعارض هذه الرواية بروايات أُخر، لا يخفى ضعفه، لعدم التعارض لأنّهما في موضوعين، فافهم؛ (لأنّ موضوع الرواية الّتي زعم معارضتها موردها عجزه عن المواقعة فقال عليه السلام: «ابتلت ببليّة فلتصبر»[٢] كما أنّ أخبار الغائب[٣] ظاهرة في كون عدم الإنفاق لعذر)[٤].

الكلام في تعارض الضررين

وقد وقع الكلام فيه بين الأعلام في موقعين:

أحدهما: إذا دار أمر المكلّف الشخصي بين أن يقع في هذا الضرر أو يقع في هذا الضرر وحيث قدّمنا أنّ الإضرار بالنفس ليس على إطلاقه محرّماً فلا مجال لهذا البحث أصلاً؛ لأنّه قد دار أمره بين أمرين مباحين. نعم لو كان أحدهما بالغاً مرتبة التحريم دون الثاني فلا ريب في ترك المحرّم منه وارتكاب الثاني، كما أنّه لو دار بين ضررين محرّمين فمع مساواتهما ملاكاً يتخيّر ومع أهميّة أحدهما ملاكاً في التحريم يتعيّن الأضعف وكذا مع احتمالها. وكذا لو دار أمره بين إضرارين لأجنبيّ؛ لأنّه من باب التزاحم والمناط فيه قوّة الملاك.

---

(١) انظر الوسائل ١٥ : ٢٢٣، الباب الأوّل من أبواب النفقات.

(٢) انظر المستدرك ١٥ : ٣٣٧، الباب ١٨ من كتاب الطلاق، الحديث ٧ مع اختلاف يسير.

(٣) انظر الوسائل ١٥ : ٣٨٩، الباب ٢٣ من كتاب الطلاق.

(٤) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

الثاني: ما إذا دار الضرر بين مكلّفين والعمدة الكلام في هذا القسم، وكلام الأصحاب غير منقّح في هذه المسألة، كما اعترف به الشيخ الأنصاري[١] والميرزا النائيني[٢].

والّذي ينبغي أن يقال: إنّ مسألة وقوع الضرر بأحد المكلّفين إمّا أن يكون بلا دخل لحكم الشارع فيه أصلاً بل الضرر حاصل، كان شارع أو لم يكن شارع، مثل ما إذا أدخلت الدابّة رأسها في قدر غير مالكها.

وإمّا أن يكون وقوع الضرر مستنداً لحكم شرعي، مثل ما إذا أراد إنسان أن يحفر بالوعة في داره وكانت مضرّة بجاره فجواز الحفر يوجب وقوع الجار في الضرر وحرمة الحفر توجب وقوع المالك في الضرر، فالضرر مستندٌ إلى حكم بالتحريم أو الترخيص.

أمّا الكلام في الأوّل فنقول: إنّه نسب إلى المشهور[٣] تقديم أقلّ الضررين فتكسر القدر ويغرم صاحب الدابّة قيمته لصاحبه، ولا نرى وجهاً لذهاب المشهور إلى ذلك. فالتحقيق أن يقال:

ـ إنّه تارة يكون المالك للدابّة هو الّذي أدخل رأسها في قدر الغير أو أنّ صاحب القدر هو الّذي أدخل رأس دابّة الغير في قدره، وفي مثل ذلك لا ريب في أنّ المتعدّي غاصبٌ فيلزم بتخليص مال الغير وإن أدّى إلى تلف ماله.

ـ وتارة يكون الأجنبيّ هو الّذي أدخل رأس دابّة الغير في قدر الغير، وهنا لا إشكال في أنّه يضمن الضرر المترتّب على عمله.

ـ وثالثة: تكون الدابّة بنفسها قد أدخلت في القدر رأسها من دون دخل لأحدٍ في ذلك أصلاً، فالمشهور في هذه المسألة هو تقديم أقلّ الضررين، ومن الغريب أنّهم

---

(١) رسائل فقهيّة: ١٢٦.

(٢) منية الطالب ٣: ٤٢٥.

(٣) المسالك ١٢: ٢٤٣، ومفتاح الكرامة ٦: ٢٨٧، والفرائد ٢: ٤٧١.

مع قولهم بتقديم أقلّ الضررين يمثّلون بالمثال فيقولون : إنّ ضرر صاحب القدر أقلّ؛ لأنّ قيمة القدر أقلّ من قيمة الدابّة فيكسر القدر ويغرم صاحب الدابّة قيمة القدر لصاحبها.

وهذا الكلام معناه أنّه لم يتضرّر صاحب القدر بشيء من الماليّة؛ لأنّ ماليّة قدره متداركة، فهذا معناه أنّه لا يتضرّر بشيء أصلاً؛ لأنّه ليس العبرة بأعيان الأموال وإنّما العبرة بماليّاتها.

وبالجملة، ففتوى المشهور لا نعرف لها وجهاً بعد أن كان حديث «لا ضرر» أجنبيّاً عن مثل هذا؛ لأنّ «لا ضرر» إنّما ينفي جعل الشارع للضرر وهذا الضرر لا ربط للشارع به أصلاً فهو لا يشمله أصلاً، وحينئذٍ فلا وجه لاختيار أقلّ الضررين والحكم به أصلاً، مثلاً إذا كانت قيمة الدابّة عشرين وقيمة القدر خمسة فلا وجه للحكم بكسر القدر لئلّا تذبح الدابّة فيغرم صاحب القدر عشرين.

وبالجملة، أيّ مرجّح للضرر الناشئ من خمسة على الضرر الناشئ من عشرين، مع أنّ حديث «لا ضرر» أجنبيّ عن مثل هذا؟ فافهم؛ لأنّ معناه عدم جعل الضرر لا وجوب تدارك الضرر الواقع في الخارج، فافهم وتأمّل.

ويمكن أن يقال : إنّ القاعدة ـ يعني قاعدة العدل والإنصاف ـ تقتضي تقسيم الضرر عليهما في المقام، وحينئذٍ فيتخيّر ما يكون الضرر فيه أقلّ فيكسر القدر وتقسم قيمته عليهما معاً، لا أنّه يغرم صاحب الدابّة تمام القيمة لصاحب القدر فإنّه لم نطّلع على وجهه.

ومع قطع النظر عن قاعدة العدل والإنصاف الّتي تقتضيها رواية الودعي[1] وتقسيم درهم ونصف لصاحب الدرهمين ونصف درهم لصاحب الدرهم، ربما يقال بأنّ الحاكم أو عدول المؤمنين يتخيّرون ما هو أقلّ ضرراً فيفعلونه؛

---

(١) الوسائل ١٣ : ١٦٩، الباب ٩ من كتاب الصلح، الحديث الأوّل.

لأنّ أحد المالين لابدّ من تلفه فيتلفون الأقلّ ضرراً ويحفظون الثاني لصاحبه مع تقسيم الضرر عليهما أيضاً، فإنّ المقام من مقامات الحسبة.

وأمّا الكلام في الثاني وهو ما إذا كان الضرر مستنداً إلى الحكم الشرعي كما إذا دار أمر الإنسان بين أن يكون حكمه جواز حفر البئر في ملكه فيصير الضرر على جاره أو حرمة الحفر فيصير الضرر على نفسه، وهو على صور:

إحداها: أن يكون في ترك الحفر ضرر عليه.

الثانية: أن يكون في ترك الحفر فوات نفع.

الثالثة: أن لا يكون في ترك الحفر ضرر ولا فوات نفع وإنّما يحفر عبثاً.

الرابعة: أن يكون قصده من الحفر إضرار الجار.

وقد حكم المشهور[1] في الصورتين الأُوليين بجواز الحفر وعدم الضمان كما حكموا في الأخيرتين بالحرمة والضمان، ووجه حكمهم في الأخيرتين بالحرمة والضمان واضح؛ لأنّهما ـ خصوصاً صورة قصد الإضرار ـ مورد قاعدة «لا ضرر» ولا ضرار وأدلّة الضمان مثل قوله ﷺ: «من أتلف مال الغير»[2] شامل له قطعاً. وإنّما الكلام في وجه حكم المشهور بالجواز وعدم الضمان في الصورتين الأُوليين، وقد وجّهه الشيخ الأنصاري بأنّ دليل «لا ضرر» في المقام وإن جرى إلّا أنّه محكوم بقاعدة نفي الحرج، فإنّ فوات النفع أو لزوم تحمّل المالك الضرر حرجي منفيّ بدليل لا حرج إن جعلناها حاكم على دليل نفي الضرر، وإن لم نقل بحكومتها عليها فهما دليلان بينهما عموم من وجه ففي مورد الاجتماع يتساقطان ويكون المرجع عموم «الناس مسلّطون على أموالهم» أو أصالة الإباحة الّذي هو الأصل العملي.

---

(١) انظر رسائل فقهيّة: ١٢٦.

(٢) هذه القاعدة مصطادة من أدلّة الضمان، انظر القواعد الفقهيّة للبجنوردي ٢: ١٩.

هذا ملخّص ما أفاده الشيخ الأنصاري[١] في تقريب فتوى المشهور بالجواز وعدم الضمان في الصورتين الأُوليين وأنت خبير بعدم تماميّته:

أمّا أوّلاً فلأنّه لا ملازمة بين فوات النفع أو الوقوع في الضرر وبين الحرج، فإنّ المراد من الحرج المنفيّ الحرج بمعنى عسر التحمّل لا بمعنى مطلق الكلفة، ولا ملازمة بين فوات النفع أو الوقوع في الضرر وعسر التحمّل، نعم هو قد يكون لكنّه ليس ميزاناً كلّياً، نعم لو كان الحرج بمعنى مطلق الكلفة كان بين المقامين ملازمة لكنّه يقتضي رفع كلّ تكليف حينئذٍ لوجود الكلفة في جميعها.

وأمّا ثانياً فلو سلّم الملازمة بينهما في المورد فليس دليل نفي الحرج حاكماً على دليل نفي الضرر؛ لأنّهما معاً ناظران إلى الأحكام المجعولة للأشياء بعناوينها الأوليّة ولا نظر لإحداهما إلى الأُخرى أصلاً. وأمّا حديث كونهما عامّين من وجه فمع تساقطهما لا مجال للرجوع إلى حديث «الناس مسلّطون» لأنّه إنّما يثبت السلطنة في المال من حيث إنّه مال لا من حيث الترخيص لإضرار الغير، فهو نظير الاستدلال بحديث السلطنة على جواز ذبح المسلم أخاه بمدية يملكها الذابح؛ لأنّه مسلّط على التصرّف بمديته كيف شاء.

نعم الرجوع إلى الإباحة لا بأس به لو تمّ ما ذكره من كون المقام حرجيّاً بحيث يكون في فوات النفع أو الوقوع في الضرر حرج، وقد تقدّم أن لا ملازمة بينهما أصلاً. هذا كلّه مع أنّه لا وجه لنفي الضمان؛ لأنّ عموم «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» شامل للمقام قطعاً فأيّ وجه للحكم بعدم الضمان؟

وربّما يوجّه الحكم بعدم الحرمة وبجواز حفر المالك بأنّ حديث «لا ضرر» بما أنّه امتناني على الأُمّة فلا يعقل أن يشمل مثل المقام؛ لأنّه يقتضي القطع بجعل حكم ضرري؛ لأنّه إن كان الحكم إباحة حفر البالوعة فهو حكم ضرري على الجار،

---

(١) انظر رسائل فقهيّة: ١٢٩.

وإن كان الحكم تحريم حفر البالوعة فالتحريم حكم ضرري على نفسه ـ أي المالك ـ فلا يشمل المقام؛ لأنّ شموله خلاف الامتنان وحينئذٍ فالمرجع الأصل العملي وهو الإباحة.

وهذا الوجه وإن كان تامّاً بناءً على أنّ «لا ضرر» ترفع الحكم الترخيصي أيضاً، إلّا أنّه لا يجري حيث يكون في ترك الحفر فوات نفع، وإنّما يجري حيث يكون في ترك الحفر ضرر، فلا يكون توجيهاً لحكم المشهور في كلتا الصورتين أصلاً.

نعم يكون توجيهاً لحكمهم في صورة الضرر بجواز الحفر دون عدم الضمان؛ لأنّ حديث «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» محكّم لا محيص عنه، فلابدّ من الحكم بجواز الحفر حيث يكون في تركه ضرر على نفسه دون موارد فوات النفع، فالوجه الحرمة فيه.

(هذا كلّه بناءً على أنّ حديث «لا ضرر» يرفع الحكم الترخيصي كما يرفع الحكم الإلزامي، وأمّا بناءً على ما قدّمنا من أنّه لا يرفع إلّا الحكم الضرري ـ أي الّذي ينشأ منه الضرر ـ فلا يتمّ حينئذٍ؛ لأنّا لا نعلم بجعل حكم ضرري؛ لأنّ المفروض أنّ تحريم حفر البالوعة ضرري يرتفع بالحديث إلّا أنّ إباحة حفرها لا يرتفع لعدم كونه ضرريّاً؛ لأن له أن يترك حفرها باختياره.

وحينئذٍ فلابدّ من أن يلتجأ إلى وجه آخر وهو أنّ «لا ضرر» ترفع الحكم الضرري وهو تحريم حفر البالوعة إلّا أنّ لا ضرار تثبت تحريم الإضرار بالغير فهي تثبت تحريم الحفر، وحينئذٍ فيتنافى الصدر والذيل فالصدر بمقتضى الامتنان لا يحرّم التصرّف والذيل بمقتضى الامتنان أيضاً يحرّم التصرّف. بل وبهذا الوجه يتمّ كلام المشهور في كلا القسمين يعنى حتّى فيما يفوت به النفع لو ترك؛ لأنّ تحريم الإضرار لمّا كان امتنانيّاً فلا يأتي حيث يكون فيه فوات نفع؛

لأنّه خلاف الامتنان أيضاً)[1] كما أنّ الوجه الضمان فيهما وحديث «لا ضرر» لا ينفي الضمان؛ لأنّ نفي الضمان خلاف الامتنان؛ ولأنّ الضمان من الأحكام المبنيّة على الضرر فلا يرفعها حديث «لا ضرر» لما بيّنّا من أنّ حديث «لا ضرر» لا يشمل الأحكام المبنيّة على الضرر*.

هذا تمام الكلام في قاعدة نفي الضرر.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(*) وربّما يقال: إذا حكم بالضمان لعموم «من أتلف» فقد تصرّف هذا المتلف في مال الغير وهو حرام فلا يمكن التفكيك بين الضمان والتحريم؛ إذ لا فرق بين كون التصرّف بلا واسطة أم بواسطة. ويمكن أن يقال: إنّا نقول بالضمان لبناء العقلاء على الضمان في قاعدة الإتلاف لا على التعبّد بها لعدم ثبوتها سنداً، والحرمة دائرة مدار التصرّف العرفي وهو مفقود في المقام، فافهم وتأمّل. (الجواهري).

مبحث الاستصحاب

ويقع الكلام في جهات:

الأُولى: في تعريف الاستصحاب، وقد عرّف بتعاريف كثيرة زعم الشيخ الأنصاري أنّ أسدّها إبقاء ما كان[1]. وذكر الآخوند ﷺ أنّ عبارات الأصحاب في تعريف الاستصحاب وإن كانت شتّى إلّا أنّها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقائه[2].

ولا يخفى أنّ ما ذكره من التعريف هو توضيح تعريف الشيخ الأنصاري ﷺ إلّا أنّ ما ذكره في كون التعاريف مشيرة إلى مفهوم واحد غير تامّ.

والإنصاف أنّ في الاستصحاب أقوالاً لا يمكن أن يعرّف الاستصحاب بتعريف يكون جامعاً بين الأقوال، بل لابدّ من تعريف أهل كلّ قول له بتعريف خاصّ. فمن يرى أنّ الاستصحاب حجّة من باب الأمارات كأكثر المتقدّمين من الأصحاب[3] لابدّ أن يعرّفوا الاستصحاب بأنّه عبارة عن كون شيء متيقّناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً، ولا يمكن أن يعرّف بأنّه إبقاء ما كان، فإنّ إبقاء ما كان منكشف من

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ٩.

(٢) كفاية الأُصول: ٤٣٥.

(٣) كالشيخ والسيّدين والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم، انظر الفرائد ٣: ١٣.

الاستصحاب والاستصحاب بما أنّه أمارة كاشف لإبقاء ما كان؛ لأنّ الغالب في شيء كان مسبوقاً بالبقاء حصول الظنّ ببقائه فهو كاشف نوعاً عن إبقاء ما كان لا أنّه نفسه.

كما أنّ تعريف الآخوند ﷺ له أيضاً بقوله: الحكم ببقاء ما كان، كذلك لا يخلو من ضعف بناءً على كون الاستصحاب أمارة؛ لأنّ الحكم ببقاء ما كان مستكشف بالاستصحاب لا أنّه هو نفسه. نعم الاستصحاب بناءً على الأماريّة عبارة عن كون شيء متيقّناً سابقاً مشكوكاً لاحقاً، ولا يرد عليه ما أورده الشيخ بأنّ هذا مورد له[1] بل هو نفسه عين الاستصحاب؛ لأنّ كونه متيقّناً ومشكوكاً هو الموجب للظنّ بالحكم فهو نفس الأمارة؛ لأنّها ما توجب الظنّ بالحكم. وإن شئت عرّفته بأنّه الظنّ ببقاء اليقين السابق لا ما كان؛ لأنّه ليس في أخبار الاستصحاب تعرّض للمتيقّن أصلاً وإنّما تتعرّض لنفس اليقين. هذا تعريفه بناءً على كونه من الأمارات.

وأمّا بناءً على كونه من الأُصول العمليّة كما هو الحقّ فيصحّ حينئذٍ تعريفه بأنّه الحكم ببقاء اليقين السابق؛ لأنّ الأُصول العمليّة أحكام مجعولة بحسب الظاهر ولا يصحّ تعريفه بأنّه إبقاء ما كان؛ لأنّ الأخبار كما ذكرنا لا تعرّض لها بالنسبة إلى المتيقّن وإنّما تتعرّض لإبقاء اليقين بقولها: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

الجهة الثانية: في كون الاستصحاب مسألة أُصوليّة أم لا؟ أمّا بناءً على ما اخترناه من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة فهو قاعدة فقهيّة بحتة كقاعدة الطهارة، وأمّا بناءً على إجرائه في الأحكام الكلّيّة فقد ذكرنا في أوّل مباحث الألفاظ أنّ الميزان في كون المسألة أُصوليّة هو أنّها يترتّب عليها مستقلّة حكم كلّي، والاستصحاب بما أنّه يترتّب عليه حكم كلّي يكون مسألة أُصوليّة؛ وذلك لأنّ الاستصحاب في الشبهات الحكميّة إذا عرضت للمجتهد فكان متيقّناً بوجوب صلاة الجمعة ثمّ عرض له الشكّ في بقاء الوجوب فبالاستصحاب يثبت

---

(١) انظر الفرائد ٣: ١٠ ـ ١١.

وجوب الجمعة عند المجتهد فيفتي به. وحينئذٍ فالعبرة في جريان مثل هذا الاستصحاب هو يقين المجتهد وشكّه وإن كان المقلّد غافلاً عن أصل الحكم، فأثر هذا الاستصحاب هو جواز إفتاء المجتهد بوجوب الجمعة، والمقلّد إنّما يجب عليه العمل بأدلّة التقليد لا بالاستصحاب.

فقد ظهر أنّ الاستصحاب يترتّب عليه وحده استنباط حكم كلّي وهو وجوب الجمعة مثلاً، فهو مسألة أُصوليّة لوجدان المناط فيها، هذا في الشبهة الحكميّة.

وأمّا في الشبهة الموضوعيّة فالاستصحاب مسألة فقهيّة؛ لأنّه يستنبط منه حكم جزئي، فالعاميّ إذا كان متيقّناً بطهارة شيء ثمّ شكّ في عروض النجاسة عليه وعدمه فله أن يبني على الطهارة السابقة إذا كان مقلّداً لمن يقول بحجّية الاستصحاب، وهنا يكون مسألة فقهيّة، لأنّه لا يترتّب عليه استنباط حكم كلّي وإنّما يترتّب عليه معرفة حكم جزئي.

ولا غرابة في كون خبر واحد وهو «لا تنقض اليقين بالشكّ» متكفّلاً لمسألة أُصوليّة وفقهيّة باعتبار مواردها، فإنّ عدم نقض اليقين بالشكّ بالنسبة إلى المجتهد إنّما هو بإفتائه بمقتضى الاستصحاب، وبالنسبة إلى المقلّد إنّما هو بترتيب آثار الطهارة في متيقّن الطهارة عنده مثلاً، فالمقام نظير خبر الواحد بناءً على حجّيته في الموضوعات كما هو الحقّ فيكون متكفّلاً للزوم ترتيب آثار الخبر الواحد مطلقاً، وإن كان أثره بالنسبة إلى المجتهد الحكم بمؤدّاه وبالنسبة إلى المقلّد في الموضوعات الخارجيّة العمل بمقتضاه، فهما سيّان إلّا أنّ أحدهما لبيان الحكم الواقعي والآخر للظاهري.

الجهة الثالثة: في الفرق بين قاعدة المقتضي والمانع، وبين قاعدة اليقين وبين الاستصحاب.

فنقول: إنّ اليقين والشكّ لا يمكن أن يكونا بالنسبة إلى شيء واحد في زمان واحد، لأنّ معنى اليقين عدم الشكّ ومعنى الشكّ عدم اليقين، وحينئذٍ فلابدّ من أن يكون ما يتعلّق به اليقين غير ما يتعلّق به الشكّ من جهة من الجهات.

فإن كان ما تعلّق به اليقين مبايناً بالكليّة لما تعلّق به الشكّ بحيث لا ربط بينهما أصلاً مثلاً كان متيقّناً بعدالة زيد وشاكّاً في طلوع الفجر، فلا معنى حينئذٍ لعدم نقض ذلك اليقين بعدالة زيد بالشكّ في طلوع الفجر، لعدم الرابط بينهما.

وإن كان ما تعلّق به اليقين أمراً مبايناً لما تعلّق به الشكّ لكن بينهما ربط بأن كانا من أجزاء العلّة بأن كان متيقّناً بوجود المقتضي وشاكّاً في وجود المانع، فهي قاعدة المقتضي والمانع، وسيأتي الكلام فيها وفي دليلها وفي كونه هو دليل الاستصحاب أم غيره؟

وإن كان ما تعلّق به اليقين هو بنفسه تعلّق به الشكّ فتارة يقترن زمان الشكّ بزمان اليقين بحيث يكون زمان اليقين مقترناً بزمان الشكّ آناً مّا وإن تقدّم اليقين أو الشكّ، وإنّما جاز تعلّق اليقين والشك به لأنّ المتيقّن غير المشكوك بأن كان المتيقّن حدوث الشيء والمشكوك بقاءه. وهذا هو الاستصحاب، وميزان اقتران زمان الشكّ مع زمان اليقين آناً مّا وإن كان أحدهما أسبق حدوثاً إلّا أنّهما بحسب البقاء يلزم أن يقترنا آناً مّا، فتارة يكون اليقين سابقاً والشكّ لاحقاً كما هو المتعارف، أو يكون الشكّ سابقاً واليقين متأخّراً مثل أن يشكّ في عدالة زيد هذا العام ثمّ يتيقّن بعدالته قبل عشر سنين مثلاً، وقد يحدثان دفعة كما إذا تيقّن نجاسة شيء وشكّ في ذلك الحال بوقوع المطر عليه حتّى يطهّره أم لا.

وأُخرى لا يتّصل ولا يقترن زمان الشكّ باليقين بل يكون زمان الشكّ غير زمان اليقين ولكنّ المتيقّن متّحدٌ بحسب الزمان مع المشكوك، فتارة يكون زمان اليقين أسبق، وأُخرى يكون زمان الشكّ أسبق.

فإن كان زمان اليقين أسبق فهي قاعدة اليقين، وهي المعبّر عنها بالشكّ الساري، كأن يتيقّن عدالة زيد يوم الجمعة ويشكّ يوم السبت في تحقّقها يوم الجمعة بحيث يحتمل أن يكون يقينه السابق جهلاً مركّباً، وميزانه أن يشكّ في نفس الأمر المتيقّن في الزمان الّذي كان متيقّناً به، وسيأتي الكلام فيها وفي دليلها وأنّه هو دليل الاستصحاب أم غيره.

وإن كان زمان الشكّ أسبق فهو الاستصحاب القهقري مثل أن يتيقّن الآن عدالة زيد ثمّ يشكّ فيها قبل عشر سنين فبناءً على حجيّته يستصحب ويثبت عدالته بالنسبة إلى الزمن المشكوك، وهذا الاستصحاب لا مستند له من الأخبار والإجماع وبناء العقلاء، أمّا الأخبار فلا ينكر ظهورها في تقدّم اليقين وتأخّر الشكّ، وكذا لا إجماع إلّا عليه.

وأمّا بناء العقلاء فلم يستقرّ عليه في شيء إلّا في احتمال النقل، مثلاً إذا كان الكرفس مثلاً مستحبّ الأكل والكرفس الآن عندنا معلوم ولكنّا نشكّ عند صدور هذا الخبر كان الكرفس عندهم بمعنى الكرفس عندنا أو أنّه نقل من معناه عندهم إلى هذا المعنى المتعارف عندنا؟ فبأصالة عدم النقل يثبت بأنّه هو الكرفس الّذي كان عند صدور الخبر. فهذا الاستصحاب القهقرى ليس بحجّة إلّا في هذا المورد لبناء العقلاء عليه.

فبقي الكلام في الأُمور الثلاثة الأُخر.

ولا يخفى أنّ «المقتضى» في قاعدة المقتضي والمانع إمّا أن يراد به المقتضي التكويني وبالمانع أيضاً التكويني كما يقال: النار مقتضٍ للإحراق والرطوبة مانع، ونظيره في الفقه ما إذا شكّ في وجود المانع لوصول الماء للبشرة في الغسل، فإنّ إجراء الماء على البدن مقتضٍ للوصول إلى البشرة فإذا شكّ في وجود المانع وتمّت قاعدة المتقضي والمانع من حيث الحجّية له أن يبني على عدم المانع.

وإمّا أن يراد بالمقتضي الموضوع الشرعي وبالمانع ما اعتبر عدمه فيه، فيراد بالمقتضي الصلاة مثلاً وبالمانع الضحك مثلاً، أو يراد بالمقتضي ملاك الحكم ومصلحته وبالمانع ما يرفع هذا الملاك. ولا ندري ان القائل بقاعدة المقتضي أراد أيّها أو أنّه أرادها كلّها، وسيأتي الكلام فيها.

الجهة الرابعة في تقسيمات الاستصحاب: المستصحب قد يكون أمراً وجوديّاً، وقد يكون أمراً عدميّاً، وقد يكون حكماً شرعيّاً، وقد يكون موضوعاً خارجيّاً،

وقد يكون حكماً تكليفيّاً، وقد يكون حكماً وضعيّاً. والدليل الدالّ عليه إمّا شرعي أو عقلي، والشرعي إمّا الإجماع أو غيره. وأيضاً قد يدلّ دليله على استمراره لغاية وقد لا يدلّ. ومنشأ الشكّ قد يكون اشتباه الأمر الخارجي، وقد يكون اشتباه الحكم الشرعي. والشكّ قد يكون مع تساوي الطرفين و [قد يكون] مع الظنّ بأحدهما، وأيضاً الشكّ قد يكون من جهة الشكّ في المقتضي، وقد يكون من جهة الشكّ في حدوث المانع ... إلى غير ذلك.

قال الأُستاذ الخوئي: والأقوى عندي أنّ الاستصحاب حجّة في الموضوعات الخارجيّة وفي الأحكام الشرعيّة الجزئيّة دون الكلّية فليس بحجّة فيها، ولابدّ من ذكر الأدلّة ثمّ النظر في مفادها ومقدار إفادتها فنقول:

[أدلّة حجّية الاستصحاب]

الدليل الأوّل لحجّية الاستصحاب: السيرة العقلائيّة الثابتة على العمل على طبق الحالة السابقة، ومعلوم أنّها كانت زمن الأئمة عليهم السلام ولم يردعوا عنها فتكون ممضاةً من قبلهم عليهم السلام بل زعم الميرزا النائيني رحمه الله أنّه لولا العمل على طبق الحالة السابقة لاختلّ نظام العالم بأسره[1].

ولا يخفى عليك أنّ دعوى السيرة دعوى غير تامّة، فإنّ سيرة العقلاء لم تقم على الحالة السابقة من ناحية الاستصحاب، بل إنّ جملة من العقلاء إنّما يعملون على طبق الحالة السابقة رجاءً، وبعضهم من باب حصول الاطمئنان له ببقاء الحالة السابقة فلا شكّ له، وبعضهم غافل عن شكّه بالبقاء أصلاً. فلا تصلح السيرة حينئذٍ دليلاً، نعم لو أحرزنا أنّهم كانوا متيقّنين ثمّ شكّوا وعملوا مع التفاتهم إلى شكّهم على طبق الحالة السابقة لا رجاءً لبقائها ثبت مطلوبهم عندنا، ومن أين تحرز هذه المقدّمات؟ بل لا يمكن قيام السيرة، لأنّ بناء العقلاء تعبّداً بلا وجه مقطوع العدم.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ٣٠.

ودعوى: كون عملهم بوحي من الله وإلهام، عهدتها على مدّعيها. وبناء العقلاء من باب الكشف ممنوع أيضاً، لأنّ ليس هناك نوعية ببقاء ما كان ثابتاً سابقاً كي يحصل البناء.

ثمّ إنّه على تقدير وجود سيرة مستقرّة على ذلك فهل يمكن أن تكون الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ وغير العلم[1] رادعة عن هذه السيرة فلا يتحقّق الإمضاء أم لا؟ زعم الآخوند ﷺ إمكان كونها رادعة[2].

لا يخفى أنّ ما ذكره هنا من إمكان الردع ينافي ما ذكره هو بنفسه في حجّية خبر الواحد حيث استدلّ بالسيرة العقلائيّة، وذكر هناك أنّ هذه الآيات غير صالحة للردع لأنّه يستلزم الدور[3] وهذا بعينه وارد في المقام.

نعم في خبر الواحد شيء لا يجري وهو أنّه في الخبر الواحد أشكل على نفسه بأنّ تخصيص السيرة للآيات أيضاً دوري، فبعد عدم صلاحية السيرة مخصّصة للآيات وعدم صلاحية الآيات رادعة للسيرة يرجع إلى استصحاب حجّية خبر الواحد الثابتة أوّل الشرع بالسيرة، فإنّ الآيات الناهية لم تكن أوّل حكم قطعاً. وهذا لا يجري في خصوص الاستصحاب، لأنّ الكلام بعد في حجّيته.

وهذا الكلام مبنيّ على التوقّف في الخاصّ المتقدّم والعامّ المتأخّر عن التخصيص والنسخ، أمّا مع الالتزام بالتخصيص كما اخترناه فلا عموم في الآيات لها لتكون رادعة حينئذٍ، فالإنصاف عدم صلاحية الآيات للرادعيّة من جهة كونها إرشادية إلى حكم العقل بعدم جواز التعويل في الامتثال على غير العلم أو ما في حكمه من المعذّر.

---

(١) يونس: ٣٦، والإسراء: ٣٦، والنجم: ٢٨.

(٢) كفاية الأُصول: ٤٣٩.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٤٨.

الدليل الثاني الّذي زعم كونه دليلاً هو : الإجماع.

ولا يخفى أنّه كيف يمكن دعوى الإجماع مع هذا الاختلاف الفاحش في حجّيته[١]، مضافاً إلى عدم حجّيته، لأنّ الإجماع المنقول ليس بحجّة لعدم شمول أدلّة حجّية الخبر الواحد له لأنّها ظاهرة في الحسيّات، مضافاً إلى أنّ مثل هذا الإجماع لا يكشف عن قول الإمام عليه السلام مع كثرة الأخبار الدالّة على حجّيته فلعلّهم استندوا إليها، وحينئذٍ فالإجماع تقييدي.

الدليل الثالث : الظنّ بالبقاء بناءً على أصالة حجّية الظنّ.

وفيه : منع كون الأصل حجّية الظنّ فإنّ الأصل عدم حجّية الظنّ، مضافاً إلى منع كون الحدوث مقتضياً للظنّ بالبقاء كما هو معلوم، لاختلاف المتيقّن سابقاً ولاختلاف صاحب اليقين أيضاً.

الدليل الرابع : الأخبار، وهي عمدة الأدلّة في باب الاستصحاب، وعمدة الأخبار صحيحة زرارة «قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن فإذا نامت العين والأُذن فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم، قال : لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بيّن وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً ولكن ينقضه بيقين آخر»[٢].

والكلام في هذه الرواية من جهة سندها تارة، ومن جهة دلالتها أُخرى. أمّا سندها فقد ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّ إضمارها لا يخلّ بها[٣] لأنّ المضمر مثل زرارة المعلوم أنّه لا يسأل غير الإمام عليه السلام، مضافاً إلى سؤاله عن الشبهة الحكميّة أوّلاً وجواب المسؤول له وسؤاله ثانياً عن الشبهة الموضوعيّة.

---

(١) انظر مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ٢٥١، ونهاية الوصول (مخطوط) : ٤١٠ ـ ٤١١.

(٢) الوسائل ١: ١٧٤، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل.

(٣) فرائد الأُصول ٣: ٥٥.

ولا يخفى أنّ هذه الرواية قد ذكرها السيّد بحر العلوم ﷺ في فرائده[١] مسندة إلى الباقر عليه السلام وروى الثانية أيضاً كذلك وروى الثالثة مسندة إلى أحدهما عليهما السلام مضافاً إلى أنّ الشيخ نفسه عند نقل كلام السبزواري في ضمن كلامه نقل قوله: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلا نحتاج حينئذٍ إلى القرائن الكاشفة عن المسؤول وحينئذٍ فلا مناقشة في سندها.

وأمّا الكلام في الدلالة فالظاهر كون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين» كما ذكره الشيخ ﷺ[٢] قد دخلت فاء الجواب على علّته: فالجواب محذوف وهو فليمض على يقينه، وعلّة ذلك «إنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض...» الخ نظير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ﴾[٣] وقوله: «فإن أعرضوا فإنّ الله غنيّ عن العالمين»[٤] وغيرهما.

وما زعمه الميرزا من كون الجواب هو مدخول الفاء[٥] لا يخفى وهنه، فإنّ قوله: «فإنّه على يقين» إن قصد بها الإخبار فلا ربط بينها وبين ما قبلها بل هي اتفاقيّة فلا يناسبها دخول الفاء، وإن قصد بها الإنشاء فالجملة الخبريّة الّتي تستعمل في الإنشاء هي «يعيد ويغتسل» وأشباهها ممّا هو فعل مضارع أو جملة اسميّة «كهي طالق وهو حر» والأخير لا يستعمل في طلب شيء وإنّما الأوّل هو المستعمل في الطلب.

وبالجملة إنّ قوله: «فإنّه على يقين» جملة اسميّة ابتدائيّة ولم نعهد وقوعها في طلب شيء، وعلى تقدير التنزّل فالطلب في مثلها إنّما يتعلّق بالمحمول ومادّته، والمحمول هنا اليقين وهو حاصل.

---

(١) لا يوجد عندنا.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ٥٦.

(٣) آل عمران: ١٨٤.

(٤) الآية هكذا: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنْ الْعَالَمِينَ﴾، آل عمران: ٩٧.

(٥) انظر أجود التقريرات ٤: ٣٢ ـ ٣٣.

ودعوى: كونها توطئة للجواب وكون الجواب «ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً» قريب جدّاً لولا اقترانه بالواو. وحينئذٍ فوجوب المضيّ على يقينه السابق معلوم من قوله: «وإلّا» ويكون مدخول الفاء وهو قوله: «إنّه على يقين» علّة، وحيث إنّ العلّة عامّة وليست تعبّدية إذ لا معنى لكون العلّة تعبديّة فلا تختصّ حجّية الاستصحاب في باب الوضوء، لأنّ العبرة بعموم التعليل لا بخصوصية المورد.

ودعوى: كونها عامّة في الوضوء لجميع النواقض لا لخصوص النوم، خلاف ظهور العلّة فتأمّل.

ودعوى الميرزا النائيني[1]: أنّه يلزم التكرير حينئذٍ، لا وجه لها، لأنّه إنّما يلزم التكرير إذا ذكر الجواب لا إذا حذفه كما في المقام، ضرورة أنّه حذفه اعتماداً على ذكره سابقاً بقوله: لا حتّى يستيقن... الخ.

ودعوى: كون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» باعتبار تقييده بخصوص الوضوء فيقيّد قوله: «ولا تنقض اليقين بالشكّ أبداً» فيخصّصه باليقين بالوضوء فلا يعمّ.

مدفوعة أوّلاً: بأنّ اليقين من الصفات الحقيقيّة ذوات الإضافة فلا يمكن أن يكون مذكوراً بغير ذكر متعلّقه فذكر «من وضوئه» لابدّ منه وليس زائداً حتّى يكون ذكره قرينة التقييد.

وثانياً: أنّ النقض إنّما يكون لأمر مستحكم فناسبه إطلاق اليقين وعدم اختصاص اليقين بالوضوء إذ لا خصوصيّة له، فبمناسبة الحكم والموضوع يتمّ المطلوب، فتأمّل.

وثالثاً: أنّ الظاهر من قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً» أنّه تعليل بأمر ارتكازي عند العقلاء، ومعلوم أنّ الأمر الارتكازي عدم نقض مطلق اليقين بالشكّ.

---

(١) انظر المصدر المتقدّم.

لا يقال: إنّكم أنفسكم نفيتم البناء من العقلاء، فما هذا الارتكاز المدّعى؟

لأنّا نقول: إنّ عدم نقض الأمر المستحكم بالأمر الظنّي أمرٌ عقلائي استقرّت عليه سيرة العقلاء، فالإمام طبّق هذا الحكم الكلّي على المورد تعبّداً، والّذي قد نفيناه هو استقرار سيرتهم على العمل بالاستصحاب باعتبار إنكار كونه صغرى لتلك الكلّية من حيث إنّ متعلّق اليقين هو الحدوث ومتعلّق الشكّ هو البقاء وأحدهما غير الآخر إلّا أنّ الإمام طبّقها تعبّداً فافهم.

وبالجملة فالرواية ظاهرة في كون حكمها كلّياً لا يختصّ بباب الوضوء، خصوصاً مع ذكر هذا اللفظ بعينه في غير الوضوء أيضاً في بقيّة الروايات.

ثمّ إنّ هنا جهات ثلاثة ينبغي التعرّض لها:

الأُولى: في تفصيل الشيخ الأنصاري بين الشكّ في المقتضي فلا يجري الاستصحاب، والشكّ في الرافع فيجري[1].

الثانية: تفصيلنا بين الشبهة الحكميّة فلا يجري، والموضوعيّة فيجري مع إطلاق الرواية.

الثالثة: تفصيل الشيخ الأنصاري أيضاً بين كون مدركه حكم العقل أو الشرع[2].

[تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضى والشك في الرافع]

أمّا الكلام في الأوّل:

فنقول: إنّ المقتضي إمّا أن يراد به المقتضي التكويني، وهو الّذي ينشأ منه الأثر كالنار للإحراق، وحينئذٍ فيكون المانع ما يكون رافعاً لذلك الأثر كالرطوبة مثلاً، أو موضوع الحكم، وبالمانع ما يعتبر عدمه في الحكم، أو مصلحته وملاكه، وبالمانع

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ٥١.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ١٣.

ما يمنع حصول الملاك. وكلّ هذه الوجوه لا يمكن أن تكون مراد الشيخ، لأنّ المقتضي التكويني لا أثر له في الحكم لما بيّنا أنّه لا يؤثّر في الحكم إلّا إرادة الشارع المقدّس، فالتكوينيات لا أثر لها في الأحكام، مع اقتضائه الاختصاص بالوجوديّات والشيخ يجريه في العدميّات أيضاً.

والموضوع لابدّ من إحرازه لكن لاتّحاد القضيّة المشكوكة مع المتيقّنة لا من جهة كونه مقتضياً، ولذا يشترطه غير الشيخ أيضاً.

والملاك والمصلحة لا نعلم بها وببقائها ولا يعلم الشيخ أيضاً بذلك لعدم علم الغيب، مع أنّا لو علمنا بوجود الملاك فلا حاجة إلى الاستصحاب حينئذٍ، لأنّ ثبوت الملاك ملازم لثبوت الحكم الشرعي قطعاً حينئذٍ، مع أنّ أخذ المقتضي بهذا المعنى يوجب أن لا يجري الاستصحاب إلّا في الأحكام، ويلزم أن يختصّ جريانه عند العدليّة القائلين بوجود ملاك للحكم، مضافاً إلى أنّ الملاك ليس هو المقتضي للحكم وإنّما هو المحرك لإرادة المولى الّتي هي المقتضي للحكم الشرعي.

فليس مراد الشيخ من المقتضي أحد هذه الأُمور الثلاثة وإنّما مراده من المقتضي كما يظهر من المكاسب في خيار الغبن[1] أمراً آخر يظهر أيضاً من المحقّق السبزواري[2] والشيخ الأنصاري تبعه في ذلك، ومرادهما ﷺ يتوقّف على بيان أمر هو: أنّ الحكم الشرعي وكذا الموضوع الخارجي ذي الحكم إمّا أن يكون مغيّاً بغاية كما في قوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[3] أو مرسل بحيث علم عدم كونه مغيّاً بل علم كونه يبقى لو خلّي وطبعه، بحيث لا يكون شيء متبدّلاً عن وضعه السابق وليس إلّا مرور الزمان، بحيث إنّ الموجودات من الزمانيّات لم تبدل بالعدم

---

(١) انظر المكاسب ٥: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢) لم نقف عليه.

(٣) البقرة: ١٨٧.

والمعدومات من الزمانيّات لم تتبدّل بالوجود، نعم نفس الزمان مرّ عليه فقط، أو مهمل بحسب الدليل وإن كان في الواقع متعيّناً.

فمراد الشيخ ﷺ من الشكّ في المقتضي هو القسم الثالث، لأنّا لا نعلم أنّ الحكم فيه أو نفس الموضوع كان فيه اقتضاء البقاء في عمود الزمان بحيث لو لم ينقلب وجود الزمانيّات إلى العدم ولم ينقلب عدم الزمانيّات إلى الوجود، فقط مرّ عليه الزمان لبقي الحكم أو الموضوع إلى آخر الزمان، فمراده من المقتضي عبارة عن اقتضاء بقاء الحكم واستمراره في عمود الزمان ما لم يحدث حدث، نظير الزوجيّة فإنّها مقتضية للبقاء ما لم يحدث فسخ أو طلاق أو موت لأحدهما. ففيما لم يحرز أنّه مغيّاً أو مرسل لا يقول الشيخ بجريان الاستصحاب لأنّه لم يعلم أنّه مرسل، فالمقتضى موجود أو مغيّاً وقد انقضت غايته فلا مقتضي للبقاء فلا يجري الاستصحاب فيه للشكّ في المقتضي.

وأمّا القسم المرسل فلا إشكال في إحراز مقتضي البقاء، لأنّه بطبعه يبقى ما لم يرفعه رافع، فهنا يجري الاستصحاب على رأي الشيخ ﷺ[1] لأنّ الشكّ شكّ في الرافع.

وأمّا القسم الأوّل وهو المغيّا بغاية فإن لم يشكّ فيه، نظير الصوم وأنّه قبل الغروب واجب وبعده ليس بواجب فلا كلام، وإن شكّ فالشكّ تارة يكون من جهة الشبهة المفهوميّة، وأُخرى يكون من جهة الشبهة الحكميّة، وثالثة تكون من جهة الشبهة الموضوعيّة.

فإن كانت من جهة الشبهة المفهوميّة مثل ما إذا علمنا أنّ آخر وقت صلاة الظهر والعصر هو الغروب، ولكن لم يعلم مفهوم الغروب وأنّه هو استتار القرص عن البصر، أو نزوله في الأُفق المعلوم بذهاب الحمرة إلى وسط السماء، فهذا يلحق بالشكّ في المقتضي، لأنّا لم نحرز أنّ وقته من حيث عمود الزمان باق بالنسبة إلى ما زاد على الغروب عن البصر.

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٣: ٥٢، ١٥٩ ـ ١٦٩.

وأمّا إذا كانت الشبهة حكميّة كما إذا لم نعلم أنّ غاية وقت أداء المغرب والعشاء هو نصف الليل أو طلوع الفجر من جهة تعارض الأدلّة وإن علمنا بحرمة التأخير عن نصف الليل، وهذا أيضاً يلحق بالشكّ في المقتضي، ووجهه وجه الأوّل.

وأمّا إذا كانت الشبهة بحسب الموضوع نظير أنّه لم يعلم أنّ الشمس طلعت فانتهى وقت صلاة الصبح أو لم تطلع فالوقت باق، فهنا إذا جرى الاستصحاب في التدريجيّات يجري هنا وإلّا فلا، والشيخ يجريه[1].

فتلخّص أنّ الشيخ يجري الاستصحاب فيما إذا شكّ في الرافع وفي المغيّا إذا كانت الشبهة موضوعيّة.

ومن هنا يتّضح لك أنّ ما أُورد على الشيخ في المكاسب في بعض موارد تمسّكه بالاستصحاب من أنّه من قبيل الشكّ في المقتضي ناشئٌ من عدم معرفة مراده من المقتضي، كما في المعاطاة[2] إذا شكّ في لزومها فاستصحاب الملكيّة ليس من موارد الشكّ في المقتضي، لأنّ الملكيّة فيها اقتضاء البقاء لو لا الرافع وهو الفسخ، وليس غير هذا المورد من الموارد للاستصحاب عنده ﷺ كخيار الغبن وغيره، لأنّ خيار الغبن لم يعلم كونه مرسلاً أو مغيّاً بغاية، ولذا منع الشيخ الأنصاري عن جريان الاستصحاب فيها[3].

وقد استدلّ الشيخ ﷺ على مدّعاه بأنّه ليس معنى النهي عن نقض اليقين النهي عن نقضه بما أنّه صفة نفسانيّة، لأنّ اليقين بالنظر إلى الاستمرار منتقض قطعاً، ومع قطع النظر عن الاستمرار باقٍ قطعاً، كما أنّه ليس المراد عدم نقض اليقين بما له من الأحكام، ضرورة ندرة أحكام اليقين في الشريعة فلا تليق بها هذه الأخبار على

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٣: ٢٠٥.

(٢) انظر المكاسب ٣: ٥١ ـ ٥٢.

(٣) انظر المكاسب ٣: ١٦٤.

كثرتها، بل المراد عدم نقض اليقين بما له من الجرى العملي، فإنّ الإنسان إذا حصل له اليقين يجري على طبق يقينه، فإن كان يقيناً بأمر ينفعه يعمله وإن كان بأمر يضرّه يجتنبه، فكلّ يقين له جري عملي على طبقه[١].

وليس قول الشيخ مبنيّاً على أن يكون المراد من اليقين المتيقّن كما زعمه الآخوند ﷺ[٢] ليرد عليه ما ذكره، بل المراد عدم نقض اليقين بماله من الجري العملي بالشكّ، فإنّ اليقين بشيء تارة يكون بنحو يقطع باستمراره لولا الرافع، كما في اليقين بالزوجيّة الدائمة فصفة اليقين بها ممّا يبقى لو علم عدم الرافع فإنّها إنّما ترتفع بالفسخ أو الطلاق أو موت أحدهما، وأُخرى يكون بنحو نفس مرور الزمان كافل بانتفائه كالزوجيّة المنقطعة فإنّها ممّا تنتهي بانقضاء المدّة، فلو شكّ في كون الزوجيّة دائمة أم منقطعة لا يجري الاستصحاب على رأي الشيخ[٣] بخلاف ما إذا علم دوامها وشكّ في الرافع.

فاليقين تارة يكون ممّا له دوام واستمرار وأُخرى لا يكون كذلك، وحيث إنّ الإمام عبّر بالنقض فيلزم أن يكون اليقين بنحو لولا هذا الشكّ لاستمرّ حكمه. وهذا إنّما يكون حيث يحرز المقتضي لبقاء الحكم كأن يكون الحكم مرسلاً وغير مغيّاً بغاية، إذ لو لم يكن مرسلاً بل كان مغيّاً فهنا لا اقتضاء لبقاء الحكم فلا يصدق على عدم العمل بالحكم أنّه نقض. وكذا إذا كان مهملاً إذ لم يحرز اقتضاؤه الاستمرار في عمود الزمان لولا الشكّ، فلا يكون ترك العمل نقضاً، فقوله عليه السلام: «لا تنقض» يختصّ بصورة يكون ترك العمل نقضاً للأمر المستحكم، وهو صورة الشكّ في وجود الرافع أو في رافعيّة الموجود أو الشكّ في الموضوع الخارجي للغاية لأنّه يؤول إلى كونه شكّاً في رافعيّة الموجود أيضاً.

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٣: ١٦٠.

(٢) انظر الكفاية: ٤٤٤.

(٣) انظر كتاب النكاح للشيخ الأنصاري: ٢١١ ـ ٢١٣.

فهذا هو وجه ذهاب الشيخ الأنصاري ﷺ إلى تخصيص حجّية الاستصحاب بخصوص الشكّ في الرافع[١] وتبعه على ذلك الميرزا النائيني ﷺ[٢] وردّ ما يتوهّم من أن جملة من الأخبار خالية عن التعبير بالنقض كقوله: «من كان على يقين فشكّ فليمضِ على يقينه فإنّ اليقين لا يرفع بالشك»[٣] ومثل قوله فيمن أعار ثوبه من ذمّي وسأله عن وجوب غسله: «لا، لأنّك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجّسه»[٤] فهذه الأخبار توجب تعميم الحكم، لأنّ الأخبار السابقة قاصرة عن شمول موارد الشكّ في المقتضي إلّا أنّ هذه الأخبار عامّة.

وقد ردّها الميرزا بأنّ الأُولى فيها «فليمض على يقينه» وهي ظاهرة في أنّ يقينه ممّا يقتضي الاستمرار لولا الشكّ[٥] خصوصاً مع قوله: «فإنّ اليقين لا يرفع بالشكّ» فكأنّه رفع لما هو مستمرّ. والثانية رواية خاصّة بموردها وإنّما يتعدّى عنها بالقطع، والقطع إنّما هو متحقّق بعدم الفرق بين من يعير ثوبه لذمّي أو حربي واحتمال التنجيس بالخمر والخنزير كما هو مورد الرواية أو غيرهما. وأمّا القطع بعدم الفرق بين كون الشكّ في المقتضي أو الرافع كما هو مورد الرواية فليس بحاصل، فلا تكون دالّةً على عدم الفرق. هذا غاية تقريب ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري والميرزا النائيني ﷺ.

قال الأُستاذ الخوئي دامت إفاداته: لا يخفى عليك أنّ القول بعدم جريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضي وما يلحقه من الشكّ في الغاية مفهوماً وحكماً

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٣: ١٥٩ ـ ١٦٤.

(٢) انظر أجود التقريرات ٤: ٢٩ ـ ٣٠.

(٣) الإرشاد للمفيد ١: ٣٠٢.

(٤) الوسائل ٢: ١٠٩٥، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث الأوّل.

(٥) انظر أجود التقريرات ٤: ٦٩ ـ ٧٠.

يستلزم عدم جريانه في الشكّ في الغاية موضوعاً أيضاً لجريان نفس الكلام بعينه فيه، إذ كما أنّ الشكّ في الشبهة الحكميّة أو المفهوميّة إنّما هو من جهة أنّا لم نحرز اقتضاء الحكم إلى أزيد من استتار القرص في الشبهة المفهوميّة، ولم نحرز اقتضاءه إلى ما بعد نصف الليل في الشبهة الحكميّة كذلك في الشكّ في المصداق الخارجي الموضوعي، مثلاً إذا شككنا في أنّ شهر رمضان ثلاثون أو تسعة وعشرون يوماً فهو من باب الشكّ في الغاية موضوعاً، فهنا أيضاً نشكّ في اقتضاء الحكم من حيث الجري العملي إلى تسعة وعشرين أو إلى ثلاثين فينبغي أن لا يجري فيه الاستصحاب، وهو مورد بعض روايات الاستصحاب كما لا يخفى. وبالجملة نفس ما ذكر في الشبهة الحكميّة أو المفهوميّة لعدم جريان الاستصحاب بعينه يجري في الشبهة الموضوعيّة من الحكم المغيّا فلا وجه للتفصيل بينها.

وثانياً: أنّه يلزم عدم جريان استصحاب عدم النسخ، لأنّ الشكّ في النسخ على رأي العدليّة شكّ في المقتضي للحكم، إذ هو دفع لا رفع.

وثالثاً: بالحلّ، ووجهه أنّه إن اعتبر نقض اليقين بالشكّ حقيقةً ودقّة عقليّة حكميّة فهو غير موجود حتّى في موارد الشكّ في الرافع، إذ اليقين إنّما تعلّق بهذا الشيء في الزمن الماضي والشكّ تعلّق به في الزمان الثاني فليس نقضاً لليقين بالشكّ، مثلاً اليقين تعلّق بالزوجيّة إلى قول القائل: أنتِ خليّة أو بريّة، وبعد ذلك لم يتعلّق يقين وإنّما يشكّ فيها، فأيّ معنىً للنقض لليقين بالشكّ وأيّ يقين ينقض؟

وإن أُريد النقض العرفي بمعنى رفع اليد عن الجرى العملي فهو حاصلٌ في الشكّ في المقتضي أيضاً، مضافاً إلى أنّ هذا الكلام الّذي ذكرناه في توجيه كلام الشيخ والميرزا من كون الحكم مغيّاً تارة ومرسلاً أُخرى إلى آخره إنّما هو في الحكم، أمّا الموضوع فالشكّ في الرافع فيه إنّما يكون بلحاظ المتيقّن، وحينئذٍ فيلزم الهرج والمرج في مجاري الاستصحاب، إذ مثلاً استصحاب الحياة في زيد إنّما يكون حيث يحرز استعداده للبقاء حيّاً إلى مدّة وبعدها لا تستصحب حياته وحينئذٍ فالمريض

مثلاً لا يستصحب حياته وحينئذٍ فلا يبقى ضابط به يضبط جريان الاستصحاب، ويرد على الشيخ عين ما أورده هو ﷺ على المحقّق القمي ﷺ[١].

فالصحيح أنّه لا فرق في جريان الاستصحاب بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع، سواء كان شكّاً في وجود الرافع أو رافعية الموجود أو الشكّ في الغاية، فافهم وتأمّل.

في التفصيل الثاني من تفاصيل الشيخ ﷺ في مجاري الاستصحاب

فصّل الشيخ الأنصاري ﷺ في جريان الاستصحاب بين أن يكون دليل المستصحب شرعيّاً فيجري فيه الاستصحاب، أو يكون دليله العقل فلا يجري فيه الاستصحاب[٢].

وقد ابتكر الشيخ هذا التفصيل ولم يسبقه إليه أحد، فمنع من جريان الاستصحاب حيث يكون المستصحب حكماً عقليّاً، واستثنى منه جريان الاستصحاب في الضرر لو كان متيقّناً للضرر فشكّ فيه، بدعوى أنّ الاستصحاب يكوّن الظنّ بالضرر الّذي به يناط الحكم.

ولا يخفى أنّ الاستصحاب لا يحصل منه الظنّ، إذ حجيّة الاستصحاب عند الشيخ غير منوطة بالظنّ[٣].

وثانياً: أنّ الظنّ الّذي ينشأ من الاستصحاب على تقدير حصوله ظنّ نوعي والظنّ في الضرر يعتبر أن يكون شخصيّاً.

وثالثاً: أنّ الموضوع خوف الضرر لا ظنّه.

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٣: ٩١ ـ ٩٣.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ٣٧ ـ ٣٨.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: ١٣.

ورابعاً: أنّا نجري الاستصحاب فيه وإن قلنا بمقالة الشيخ، ضرورة أنّ ما ذكره الشيخ دليلاً لعدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي إنّما يخصّ الأحكام ولا يجري في الموضوعات، وقد ذكر الشيخ الأنصاري في أواخر الاستصحاب اعتبار اتّحاد الموضوع في جريان الاستصحاب ليصدق النقض، ثمّ ذكر المناط في الاتّحاد وأنّه العرف، وليس اتّباع العرف في ذلك إلّا من جهة تطبيق «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإنّ المرجع لفهم كلامهم إنّما هو العرف[1] فهو المحكّم في صدق النقض وعدمه.

والعرف مختلف فقد يرى العلم والرأي تمام الموضوع في التقليد فبفقدهما يُفتقد الموضوع، فلو حكم الشرع بوجوب التقليد له يراه إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، وكذلك العدالة في جواز الائتمام مثلاً. وقد يرى العرف الوصف علّة للثبوت لا أنّه هو الموضوع كالتغيّر في الماء فإنّ الشارع إذا حكم بنجاسته بعد زوال التغيّر لا يراه العرف إلّا إبقاءً للحكم السابق.

وبالجملة، فالعرف في المقام يرى أنّ الوصف واسطة للثبوت لا أنّه تمام الموضوع بخلاف المتقدّم، ولا يراه نقضاً في الأمثلة المتقدّمة لو غيّر الحكم، بخلافه في هذا المثال فإنّه يراه نقضاً.

ولا يخفى أنّ تفصيل الشيخ ﷺ مبنيّ على مقدّمتين:

الأُولى: أنّ الحاكم أيّاً كان لا يشكّ في موضوع حكمه، لأنّ موضوع حكمه بيده لا بيد غيره حتّى يخفى عليه، فما لم يتغيّر الموضوع لحكم العقل لا شكّ، ومع التغيّر يرتفع حكم العقل.

الثانية: أنّ حكم العقل بشيء يتبعه حكم الشرع، ولا ريب أنّ حكم العقل يتبع موضوعه فبارتفاع أيّ جزء أو شرط من أجزاء موضوعه أو شرائطه يرتفع حكم

---

(١) انظر المصدر المتقدّم: ٢٩٥.

العقل، وحينئذٍ فيرتفع حكم الشارع الثابت من باب الملازمة لارتفاع حكم العقل الّذي به ثبت حكم الشرع للملازمة، وحينئذٍ فالالتزام ببقاء حكم الشرع حينئذٍ إثبات لحكم جديد لا إبقاء للحكم السابق فلا يجري الاستصحاب لذلك.

نعم، لو بنينا على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي لجرى في المقام.

وقد ناقشه الميرزا النائيني ﷺ في كلتا المقدّمتين:

أمّا في الأُولى فبأنّه يمكن أن يدرك العقل ملاكاً في شيء ذي خصوصيّات من باب أنّ القدر المتيقّن وجدان الملاك فيه إذا حوى هذه الخصوصيّات، فمع فقدها لا يقطع بالحكم حينئذٍ لعدم قطعه بالملاك لا أنّه يقطع بعدمه، لأنّ قطعه بعدمه موقوف على أن يقطع بالملاك الشرعي عند وجدان الخصوصيّات وبعدمه عند فقدان بعضها ولكنّه في المقام ليس كذلك[1].

أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره الميرزا غير وارد على الشيخ، لأنّ مراد الشيخ ليس إدراك العقل ملاك الحكم الشرعي حتّى يتوجّه عليه ما ذكره، لأنّ هذا ليس حكماً عقليّاً وإنّما هو إدراك للملاك فيلزمه إدراك الحكم الشرعي من باب أنّ إدراك اللازم إدراك للملزوم، وإنّما مراد الشيخ بالحكم العقلي المستقلّات العقليّة الّتي يحكم بها العقل مع قطع النظر عن شرع وشريعة، كحسن الإحسان والعقاب مع البيان وقبح العدوان والعقاب بلا بيان فإنّها ممّا يستقلّ بها العقل مع قطع النظر عن دين، وهذا هو الّذي ذكر الشيخ الأنصاري[2] أنّه وقع محلّاً للنزاع في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وعدمها.

وحينئذٍ فلا يرد عليه ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ لأنّه هو الحاكم ابتداءً فإمّا أن يحكم بالحسن مثلاً أو لا يحكم بالحسن، ولا يكون حكمه فيه من باب القدر

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٤: ٣٢٠ ـ ٣٢١.

(٢) انظر الفرائد ٣: ٢١٥ ـ ٢٢٢، والمطارح ٢: ٣٣٥.

المتيقّن حينئذٍ، بل من باب أنّ هذا هو موضوع حكمه، فمع فقد خصوصيّة من هذه الخصوصيات إمّا أن يحكم أو لا يحكم، ولا يعقل أن لا يدري أنّه يحكم أو لا يحكم أصلاً.

نعم، إشكاله على المقدّمة الثانية تبعاً لصاحب الكفاية[1] صحيح من أنّ النقض إن اعتبر بالدقّة العقليّة فلا يتحقّق في مقام أصلاً، وإن اعتبر بالمسامحة العرفيّة والنظر المسامحي فقد يحكم العقل بحسن شيء أو قبحه، وحينئذٍ فيتبعه حكم الشرع من باب الملازمة وبارتفاع أيّ خصوصيّة يرتفع الحكم العقلي، ولكن لا يلزم من ارتفاعه ارتفاع الحكم الشرعي، إذ لعلّ ما ارتفع ليس بنظر العرف مقوّماً للملاك، بل من حالات الموضوع الغير الدخيلة في ملاك الحكم، وحينئذٍ فالموضوع واحد عرفاً وإن فقد تلك الخصوصيّة، فيصدق حينئذٍ نقض اليقين بالشكّ لو نقض الحكم السابق، هذا تمام الكلام في ردّ ما ادّعاه الشيخ من نفي حجّية الاستصحاب في الأحكام العقليّة*.

[التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية]

بقي الكلام فيما اخترناه من اختصاص حجّية الاستصحاب بخصوص الشبهات الموضوعيّة واستصحاب عدم النسخ من الشبهات الحكميّة دون بقيّة الشبهات

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٤٨٦ ـ ٤٨٨.

(*) قد عدل سيّدنا الأُستاذ أيّده الله عن تصويب الإشكال على المقدّمة الثانية فاختار صحّة ما ذهب إليه الشيخ ﷺ بدعوى أنّ فقد الخصوصيّة الرافعة لحكم العقل تكون رافعة لحكم الشرع التابع له، ضرورة أنّ تبعيّة حكم الشارع للعقل في المستقلّات العقليّة من جهة حسن العدل وقبح الظلم، فإذا ارتفع الحكم العقلي بالحسن لفقد خصوصيّة من خصوصيّات الموضوع فمعناه أنّ العقل أدرك ارتفاع حسنه فيرتفع الحكم الشرعي المعلّق على الإحسان، واحتمال ثبوت ملاك آخر لا يحقّق حكماً شرعيّاً تابعاً لحكم العقل.

الحكميّة كما اختاره المحقّق النراقي ﷺ[١] تبعاً لجميع المحدّثين، ووجهه على ما ذكره المحقّق النراقي موقوف على مقدّمة طالما تعرّضنا لها مراراً وهي أنّ الحكم له مرحلتان:

الأُولى مرحلة الاعتبار وهي لا تفتقر إلى وجود الموضوع بل إنّما تفتقر إلى فرض المعتبر فرداً موضوعاً لذلك الاعتبار فيعتبره، مثلاً يفرض وجود مستطيع في الخارج فيقول: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾[٢] وهذه المرحلة من مراحل الحكم تسمّى بمرحلة الإنشاء، وحينئذٍ فيصدق على هذا الاعتبار أنّه لم يكن وكان.

وهناك مرحلة أُخرى وهي مرحلة بلوغ هذا الحكم مرحلة الفعليّة بوجود المستطيع في الخارج مثلاً، فالشكّ في الحكم بعد إحراز جعله في سعة جعله وضيقه إنّما يكون من جهة النسخ فيجري فيه الاستصحاب، وقد ادّعى المحدّث الأسترآبادي[٣] عليه الضرورة، على أنّا في غنية عنه بإطلاق أدلّة الأحكام لو كان، أو بما دلّ على أنّ حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه كذلك فلا مجال بل ولا حاجة معها للاستصحاب.

وفي المرحلة الثانية إمّا أن يكون من جهة الشبهة الموضوعيّة كما في صحيحة زرارة[٤] ضرورة كون السائل عالماً بأنّ نواقض الوضوء كذا وكذا، وإمّا أن يكون من جهة الشبهة الحكميّة كما إذا شكّ في سعة الموضوع وضيقه كأن يشكّ في أنّ نجاسة الماء القليل الملاقي للنجاسة مادام قليلاً أو حتّى إذا أتمّ كرّاً.

---

(١) انظر المناهج ٢٣٧ ـ ٢٣٨، والمستند ١: ١٤.

(٢) آل عمران: ٩٧.

(٣) الفوائد المدنية: ١٤٣ (الوجه الثالث).

(٤) الوسائل ١: ١٧٤، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل.

إذا عرفت هذه المقدّمة فاعلم أنّ النراقي لا يقول باختصاص حجّية الاستصحاب بالشبهات الموضوعيّة من جهة أنّ مورد روايات الاستصحاب كلّها من الشبهات الموضوعيّة ليرد عليه أنّ عموم التعليل يدفع خصوصيّة المورد، بل إنّما يقول بالمنع من الجريان للمعارضة، لأنّ كلّ مورد من موارد الشبهات الحكميّة يتعارض فيه استصحابان فيسقطان من جهة المعارضة بينهما.

بيان ذلك مثلاً أنّ الماء المتغيّر إذا زال تغيّره فحكمه مشتبهٌ في أنّه الطهارة أو النجاسة، فإذا أردنا أن نستصحب نجاسته الّتي كانت قبل زوال التغيّر مثلاً بقاعدة «لا تنقض اليقين بالشكّ» فتثبت نجاسته، ولكن هذا الشكّ ناشئ من سعة موضوع النجس وضيقه، لأنّ النجاسة للمتغيّر لم تكن مجعولة لا حال التغيّر ولا بعده قطعاً، والمعلوم تبدّل ذلك العدم بالوجود حال التغيّر. وحينئذٍ فالمعلوم جعل النجاسة لخصوص المتغيّر حال تغيّره وأمّا بعد زوال التغيّر فغير معلوم، فاستصحاب طهارته من أوّل الأمر وعدم جعل النجاسة له يقتضي طهارته فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان.

وبهذا التقرير ظهر أنّه لا مجال لإشكال صاحب الكفاية عليه[1] بأنّه تارة يرى الموضوع عرفيّاً فيجري الاستصحاب وأُخرى يراه عقليّاً فلا يجري، لأنّه ليس ناظراً إلى الموضوع وأنّه عقلي وبارتفاع جزء من أجزائه يتحقّق الشكّ وحينئذٍ فالموضوع غير محرز ليجري الاستصحاب وإنّما نظره إلى المعارضة كما ذكرنا.

كما أنّ إشكال الشيخ الأنصاري ﷺ[2] بأنّ استصحاب الحكم لفرض الزمان ظرفاً وعدم استصحاب الحكم لفرضه قيداً تناقض أيضاً غير وارد عليه، لأنّه يستصحب الحكم الفعلي وعدم الجعل الّذي مؤدّاه في المقام الطهارة، وليس نظره إلى استصحاب الحكم الفعلي وعدم استصحابه لتقع المناقضة.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٦٦.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ٢١٠.

كما أنّ ما ذكره النراقي نفسه إيراداً من عدم اتّصال زمان المشكوك بزمان المتيقّن أيضاً لا يرد، لما ذكره ﷺ ردّاً من أنّا نشكّ في الماء الّذي زال تغيّره بعد تغيّره، بل زمان شكّنا من أوّل الأمر فيتّصل زمان الشكّ بزمان اليقين وزمان المشكوك بزمان المتيقّن أيضاً.

(وقد أشكل عليه الميرزا[1] بأنّا لا نعتبر اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين ولذا نجري الاستصحاب حتّى في صورة تخلّل الغفلة والنوم بينهما، بل لو حدث اليقين والشكّ في آن واحد، بل إنّما نعتبر اتّصال المشكوك بالمتيقّن لقوله ﷺ: «من كان على يقين فشكّ»[2] وهو مفقود في المقام بالنسبة إلى غير الحكم الفعلي فيجري، ولا يجري استصحاب عدم الجعل لعدم اتّصال مشكوكه بالمتيقّن.

ولا يخفى أنّ ما ذكره ﷺ بحسب الكبرى متين إلّا أنّ دعوى فقده في المقام غير تامّة، لأنّ الشكّ في سعة الجعل وضيقه ولا ريب أنّ الجعل للنجاسة أو للحدث بالنسبة إلى ما بعد زوال التغيّر أو لما بعد انقطاع الحيض متّصل بالمتيقّن وهو عدم جعلها أصلاً، نعم علم انتقاض هذا العدم إلى الوجود بالنسبة إلى زمن التغيّر وجريان الدم، فتأمّل)[3].

بقي هنا شيءٌ وهو أن يقال: إنّ استصحاب عدم جعل النجاسة معارض في مرتبة الجعل باستصحاب عدم جعل الطهارة فيعارضه ويتساقطان، فيرجع إلى استصحاب النجاسة الفعليّة.

ولا يخفى عليك ما فيه:

أمّا أوّلاً فلأنّه بناءً على ما هو التحقيق من أنّ جعل الأحكام تدريجي

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ١١٠.

(٢) الوسائل ١: ١٧٥ ـ ١٧٦، الباب ٤ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

(٣) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية للدرس.

وأنّ الأصل هو الإباحة فيما لم يثبت تحريمه فلا حاجة إلى جعل الطهارة، لأنّ الأشياء كلّها على الطهارة فالنجاسة هي المحتاجة إلى الجعل.

وأمّا ثانياً: فلو سلّمنا جريان أصالة عدم جعل الطهارة فليس بينهما معارضة أصلاً، غاية الأمر نعلم إجمالاً بكذب أحدهما، وسيأتي في أواخر الاستصحاب عدم المانع من جريان الاستصحابين إذا علم بكذب أحدهما إذا لم يكونا متناقضين أو يؤدّيا إلى مخالفة عمليّة، خلافاً للميرزا النائيني ﷺ[1] فمنع لمجرّد العلم بالمخالفة، نعم، استصحاب الطهارة والنجاسة معاً غير ممكن للمناقضة والمعارضة لكنّ عدم جعلهما لا مانع منه.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الشبهة حكميّة، والمرجع في جريان الاستصحاب على تقديره هو المجتهد فلا يحتاج إلّا إلى فرض موضوع في الخارج، فحينئذٍ تتعارض الاستصحابات الثلاثة في عرض واحد ولا يتعارض الاستصحابان في مقام الجعل ليرجع إلى الاستصحاب في مقام المجعول ويعمل به، بل هو أحد الاستصحابات المتعارضة.

ودعوى: أنّهما إمّا متعارضان أو متساقطان أو أنّ الأصل السببي ـ وهو أصالة عدم جعل النجاسة ـ يحكم على الأصل المسبّبي وهو استصحاب النجاسة الفعليّة فعلى كلّ حال لا تتعارض الاستصحابات الثلاثة.

مدفوعة بأنّ الأصل السببي إنّما يحكم على الأصل المسبّبي حيث يكون المسبّبي من آثاره الشرعيّة لا من لوازمه العقليّة، وأمّا إذا كان من اللوازم العقليّة له فلا مانع من جريانهما معاً، وفي المقام استصحاب عدم الجعل إنّما يقتضي بالملازمة العقليّة عدم جريان استصحاب النجاسة له للزوم التنافي.

---

(١) أجود التقريرات ٤: ٢٦٩ و٣: ٨٩.

وقد أشكل الميرزا النائيني ﷺ[١] على استصحاب عدم الجعل وزعم أنّه لا يجري، وحينئذٍ فاستصحاب النجاسة الفعليّة لا معارض له أصلاً، لأنّ المعارض المحتمل هو استصحاب عدم جعل النجاسة للماء بعد زوال التغيّر، فإذا لم يجرِ هذا الاستصحاب فلا معارض للنجاسة الفعليّة.

ووجه منع الميرزا هو أنّ الجعل لا أثر له بنفسه وإنّما الأثر للمجعول وعدمه، وترتيب آثار المجعول على أصالة عدم الجعل لا يمكن؛ لأنّه لازم عقلي له ولا نقول بحجّية الأصل المثبت.

فتلخّص أنّ أصالة عدم الجعل لا تجري، لأنّها مثبتة لآثار المجعول ولا أثر لها بنفسها.

أقول: قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط أنّ الجعل هو عبارة عن الاعتبار النفساني، وأنّ الحكم المجعول هو عبارة عن نفس المعتبر، وأنّ الاعتبار قد يكون فعليّاً ومعتبره أيضاً فعليّاً، وقد يكون الاعتبار فعليّاً ويكون المعتبر أمراً استقباليّاً. وذكرنا أنّ هذا الاعتبار بنفسه هو المحرّك للمكلّف الغافل نحو الفعل. وحينئذٍ فالاعتبار أثره هو التحريك الّذي هو حكم من أحكام العقل، وعدمه أثره عدم التحريك وتوقّفها على الموضوع لعدم تحقّق المعتبر قبله، فلو أحرزنا عدم الجعل للنجاسة فأثره إنّما هو عدم التحريك نحو اجتنابه مثلاً، وكفى بهذا الأثر أثراً لأصالة عدم الجعل حينئذٍ.

ويرشد إلى ذلك إجراء الميرزا ﷺ[٢] استصحاب الوجوب الّذي هو نفس الجعل، مثلاً إذا شككنا في حكم وجوبي أنّه نسخ أم لا فلا يتوقّف ﷺ في إجراء استصحاب عدم النسخ ولا يقول بأنّ استصحاب الوجوب لا يجري، لأنّ ترتيب آثار الواجب

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ١١٠ ـ ١١٣.

(٢) انظر أجود التقريرات ٤: ١٠٩ و١٢٧.

عليه إنّما يجدي إذا قلنا بجريان الاستصحاب لإثبات لازمه العقلي وإنّما هو استصحاب لنفس الجعل، فكما أنّ أثر الجعل هو التحريك نحو الواجب كذلك أثر عدم الجعل هو الترخيص في الترك مثلاً حيث تكون الشبهة وجوبيّة، أو في الفعل حيث تكون الشبهة تحريميّة، على أنّ جواز الإفتاء من آثار الجعل ولا يتوقّف على وجود الموضوع الّذي به يتحقّق المجعول وكفى به أثراً لجريان الأصل. فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الاستصحاب في الشبهات الحكميّة لا يجري للمعارضة.

بقي شيءٌ وهو أنّا إنّما نقول بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة من جهة المعارضة فحيث لا معارضة لا مانع من الجريان، كما إذا كان الحكم هو الترخيص (مثلاً إذا شكّ في حلّيّة العصير التمري وحرمته فاستصحاب الحلّيّة الّذي هو الحكم الفعلي يجري بلا معارض، لأنّ استصحاب عدم جعل النجاسة له موافق لاستصحاب الطهارة الفعليّة.

ولا يقال: استصحاب عدم جعل الطهارة أيضاً يجري فيعارضه، لأنّ الطهارة لا تحتاج إلى جعل كالإباحة في الأشياء، وإنّما المحتاج إلى الجعل هو الأحكام الإلزاميّة والوضعيّة الّتي تؤول إلى الإلزاميّة كجعل النجاسة مثلاً.

ومثل الحلّيّة في المقام النجاسة الحدثيّة والخبثيّة)[1]، فإنّه إذا شكّ المتطهّر في أنّ المذي هل هو رافع للطهارة وناقض لها أم لا؟ ففي مثله لا مانع من استصحاب الطهارة الكائنة قبل خروج المذي مثلاً، لأنّ استصحاب عدم جعله ناقضاً حينئذٍ مؤيّد لبقاء الطهارة لا معارض لها. ولا معنى لقول النراقي في المقام أنّ سببيّة الوضوء غير معلومة أنّها إلى خروج المذي أو حتّى بعده[2]، فإنّا ليس لنا شكّ في سببيّة الوضوء للطهارة، وإنّما مآل شكّنا إلى أنّ المذي مثلاً هل هو ناقض أم لا؟

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(٢) المناهج: ٢٣٧.

فمرجع الشكّ إلى الشكّ في جعل الناقضيّة والأصل عدمها، فالأصل حينئذٍ مؤيّد لبقاء الطهارة لا معارض لها، وكذا الطهارة الخبثيّة حيث يكون الحكم المجعول إلزاميّاً كتحريم وطء الحائض قبل الغسل بعد النقاء، أو يؤول إلى كونه إلزاميّاً كالنجاسة مثلاً مورد المعارضة، وأمّا إذا لم يكن إلزاميّاً أو وضعيّاً لا يؤول إلى الإلزام كالطهارة مثلاً فلا مانع من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، فافهم وتأمّل.

هذا تمام الكلام في هذا التفصيل، وملخّصه أنّ الاستصحاب حجّة في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة حيث يكون الحكم المجعول ترخيصيّاً أو يؤول إلى الترخيص كالطهارة، وعدم حجّيته حيث يكون الحكم المجعول إلزاميّاً.

بقي شيء وهو أنّه ربّما يقال: إنّ الصحيحة المذكورة إنّما دلّت على تحريم نقض كلّ يقين بالشكّ فلا تدلّ على حجّيّة الاستصحاب، إذ لفظ اليقين محلّى بلام الجنس وقد وقع في سياق النفي، فمعناها أنّ مجموع أفراد اليقين لا تنقضها بالشكّ فلا تدلّ على حرمة نقض كلّ فرد من أفراد اليقين بالشكّ، فلا تدلّ على حجّيّة الاستصحاب كلّيّة، بل في الجملة. ولا يخفى عليك ظهور اليقين في إرادة كلّ فرد فرد منه لا المجموع، مع أنّ كونه في سياق النفي إنّما يوجب إرادة المجموع إذا وقع مدخولاً للنفي مثل: لا تكرم كلّ أحد، كما أنّه لا يناسب حينئذٍ تعليل الإمام عليه السلام بها للمورد كما هو واضح جدّاً، فتأمّل.

في صحيحة زرارة الثانية وهي رواية طويلة تضمّنت فروعاً كثيرة لها أهمّيّتها وتضمّنت عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعيّة، فتكون هي الدليل لعدم وجوب الفحص لا الإجماع كما قيل، ولو قيل بأنّها إنّما تضمّنت عدم وجوب الفحص في خصوص موردها لدلّت على عدم وجوب الفحص بعدم القول بالفصل أو بالقول بعدم الفصل الّذي هو الإجماع المركّب.

«قال : قلت له أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنيّ فعلّمت أثره إلى أن أُصيب له الماء فحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك، قال عليه السلام: تعيد الصلاة وتغسله.

قلت : فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلمّا صلّيت وجدته، قال عليه السلام: تغسله وتعيد.

قلت : فإن ظننت أنّه أصابه ولم أتيقّن ذلك فنظرت ولم أرَ شيئاً فصلّيت فيه فرأيت فيه، قال : تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت : لمَ ذلك؟ قال : لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً.

قلت : فإنّي قد علمت أنّه أصابه ولم أدرِ أين هو فأغسله، قال : تغسل من ثوبك الناحية الّتي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل عليَّ إن شككت أنّه أصابه أن أنظر فيه؟ قال : لا ولكنّك تريد أن تذهب بالشكّ الّذي وقع من نفسك.

قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة، قال : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته. وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة لأنّك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ الحديث[1].

وكيف كان، فما يخصّ من هذه الرواية الاستصحاب عبارتان من الرواية:

الأُولى: قول زرارة سائلاً من الإمام عليه السلام : فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك فنظرت فلم أرَ شيئاً فصلّيت فرأيت فيه، قال عليه السلام: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت : لمَ ذلك؟ قال : لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً.

---

(١) التهذيب ١: ٤٢١، الحديث ١٣٣٥.

الثانية : قوله عليه السلام : وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة لأنّك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ.

ولا يخفى عليك أنّ الكلام في سند الرواية وإضمارها ومفردات ألفاظها من النقض وغيره هو الكلام في الصحيحة الأُولى حرفاً بحرف. نعم، فيها زيادة «لا ينبغي» وهي أظهر في كون القاعدة وهي عدم النقض لا ينبغي صدوره من العقلاء.

وإنّما الكلام في تطبيق هاتين الفقرتين على موردهما فنقول : أمّا تطبيق الفقرة الثانية ففي غاية الوضوح، لأنّه فرض أنّه لم يكن شاكّاً في ثوبه وصلّى ثمّ في أثناء الصلاة رأى شيئاً رطباً يحتمل أن يكون قد وقع عليه في أثناء الصلاة، فالإمام عليه السلام قال : ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالطهارة قبل الصلاة بالشكّ في كون الدم أصابك قبلها أو في أثنائها، ويظهر من هذا التعليل أنّه لو علم في الأثناء بكون الدم موجوداً قبل الصلاة تبطل الصلاة.

ومن هنا فصلّ جماعة في الجاهل بالنجاسة الملتفت إليها في الأثناء بين من علم حينئذٍ تحقّقها قبل الصلاة فتبطل، ومن لم يعلم فتصحّ صلاته[1].

وبالجملة، فتطبيق هذه الكلّية المذكورة في ذيل الرواية على موردها من الوضوح بمكان.

وأمّا الأُولى ففي تطبيقها إشكال، لأنّ السائل ظنّ إصابة الدم لثوبه فنظر فلم يرَ شيئاً فصلّى ثمّ رأى فيه يقيناً، فليس نقضاً لليقين بالشكّ وإنّما هو نقض لليقين باليقين.

---

(١) انظر العروة الوثقى ١ : ٩٤ في أحكام النجاسات، فصل إذا صلّى في نجس.

ودعوى: كون المستفاد منه حينئذٍ هي قاعدة اليقين، ممنوعة ولا وجه لها، لأنّ قاعدة اليقين متقوّمة باليقين السابق الزائل وبالشكّ الساري، وفي المقام لا شكّ ساري، وإنّما هو اليقين بالنجاسة وليس أيضاً يقين زائل، لأنّ اليقين قبل الظنّ بالإصابة لم يزل في زمانه قطعاً.

وبالجملة، فدعوى استفادة حجّية قاعدة اليقين منها في غاية البعد قطعاً، ويبقى الكلام في كيفيّة التطبيق مع أنّه إذا لم نهتدِ إلى تطبيقها لا يضرّ بالاستدلال بها، فإنّ ألفاظها معلومة ولا يضرّ بها جهل التطبيق أصلاً.

ويمكن أن يقال في تطبيقها شيء يحتاج إلى تمهيد مقدّمة وهي: أنّه وقع النزاع في كون الطهارة شرطاً في الصلاة، أو كون النجاسة مانعاً عنها، أو أنّ الطهارة شرط والنجاسة مانع أيضاً؟ لا سبيل إلى الأخير لعدّة محاذير أحدها لزوم اللغويّة في كلام الحكيم، وأمّا القولان الأوّلان فالأظهر فيهما هو الأوّل لقوله: «لا صلاة إلّا بطهور»[1]. «ويكفيك في الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنّة وأمّا البول فلابدّ من غسله بالماء»[2] فإنّ الظاهر أنّ المراد بالطهور هنا ما يتطهّر به وإن استعمل في مقابل الحدث في غير المقام إلّا أنّ الظاهر منه هنا ذلك بقرينة ذكر الأحجار والماء بعده، وتكون حينئذٍ أخبار «لا تصلِّ فيه حتّى تغسله» إرشاداً إلى الشرطيّة. ولا ثمرة بين القول بأنّ الشرط هو الطهارة ولو ظاهراً أو أنّ المانع هو النجاسة، إذ لابدّ من إحراز الشرط ولو بأصل محرز أو محض، وكذا لابدّ من إحراز عدم المانع ولو بأصل محرز أو محض.

---

(١) الوسائل ١: ٢٦١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل، و ٢٥٦ الباب الأوّل من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل.

(٢) انظر الوسائل ١: ٢٤٦، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢، و ٣ و ٤.

وتوهّم : أنّ الثمرة بين القولين تظهر في المعلوم بالإجمال ـ مثلاً لو علم نجاسة أحد الثوبين إجمالاً واحتمل نجاسة الثاني فصلّى فيهما صلاة مكرّرة ثمّ انكشف نجاستهما معاً واقعاً، فبناءً على شرطيّة الطهارة ففي المقام لابدّ من إعادة الصلاة الواحدة المكرّرة بهما، إذ لا إحراز للطهارة لاحتمال النجاسة عنده، وعدم إحرازها بالأصل لعدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، والمفروض أيضاً نجاستهما معاً فليس طهارة واقعيّة ولا إحراز أيضاً فتبطل، بخلافه على المانعيّة إذ لم يحرز نجاستهما معاً فتكون الصلاة صحيحة ـ فاسد، لأنّ الأُصول إنّما تجري في كلّ منهما بخصوصه، ولكنّها تجري في أحدهما لا على التعيين فيكون محرزاً للطهارة حينئذٍ، فتصحّ حتّى بناءً على شرطيّة الطهارة.

إذا تمهّدت هذه المقدّمة فتطبيق الرواية حينئذٍ على المورد من حيث العبارة الأُولى هي أنّه كان المكلّف متيقّناً طهارة ثوبه ثمّ شكّ في أنّه أصابه الدم أم لا فهو محرز للطهارة بموجب الاستصحاب، فالمراد من اليقين اليقين قبل عروض الظنّ، والمراد من الشكّ الشكّ بعد الظنّ قبل رؤية الدم، فالإمام يطبّق فيقول : إنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت في عروض النجاسة فليس ينبغي لك أن تنقض يقينك السابق بشكّك اللاحق، وليس المراد منه بعد رؤية الدم في الثوب، فإنّه من نقض اليقين باليقين، فالمراد من النقض عدم ترتيب آثار طهارة الثوب زمن الشكّ لا إعادة الصلاة، وحينئذٍ فعدم اعادة الصلاة من جهة وجدان الشرط الّذي هو الإحراز بمقتضى الاستصحاب.

نعم، يبقى شيء وهو أنّ تعميم شرطيّة الطهارة إلى الظاهريّة والواقعيّة الّذي علّل الآخوند[1] به صحّة الصلاة [هل] هو الإجزاء الّذي علّل الشيخ الأنصاري[2] به صحّتها أم غيره؟ وعلى تقدير كونه غيره فالحقّ مع أيّهما؟

---

(١) انظر الكفاية : ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

(٢) انظر الفرائد ٣: ٦٠.

فنقول: الإجزاء قد يكون إجزاءً ظاهريّاً كما إذا استند صحّة عمله إلى أمارة شرعيّة، وذلك كأن يصلّي بالثوب المستصحب طهارته فإجزاء هذه الصلاة إجزاء ظاهري لاستناده الى أمارة شرعيّة.

وهذا الإجزاء الظاهري لا يكون إلّا مع الشكّ في صحّة الصلاة واقعاً، ولا يجري حيث يقطع بوقوعها بثوب نجس. وهذا الإجزاء الظاهري قد يكون بعد الفراغ من العمل كما في قاعدة الفراغ، وقد يكون في الأثناء كما في الاستصحاب في أثناء الصلاة مثلاً، كما أنّه قد يكون علّة الحدوث بنفسها هي علّة البقاء، كما إذا استصحب طهارة الثوب فصلّى فشروعه بالصلاة مستند إلى الاستصحاب، وبعد فراغه عدم إعادة الصلاة أيضاً مستند إلى نفس ذلك الاستصحاب إذ لم ينكشف خلافه، وقد يكون علّة الحدوث فيه غير علّة البقاء، مثل ما لو جرى شكّه إلى اليقين فارتفع اليقين إلّا أنّه قامت عنده بعد الصلاة أمارة شرعيّة كالبيّنة على طهارة الثوب، فعدم القضاء مستندٌ إلى علّة أُخرى وهي البيّنة وهي غير علّة الحدوث وهو الاستصحاب. وأمّا الإجزاء المعروف فهو الإجزاء الواقعي، وهو الّذي يوجب ارتفاع الواقع بخصوص حال قيام الأمارة، وهذا يأتي حتّى في صورة اليقين بالمخالفة، إذ كما بيّنّا في باب الإجزاء أنّ إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي معناه رفع اليد عن إرادة الواقعي، وإلّا فلا معنى لكون الواقعي ثابتاً مطلوباً للمولى ومع ذلك يكتفي بغيره، وذكرنا أنّ الإجزاء معناه سقوط الحكم الواقعي بالنسبة إلى هذا الممتثل للحكم الظاهري، وحينئذٍ فمعنى الإجزاء الّذي عبّر به الشيخ في المقام هو عبارة عن توسعة الشرطيّة إلى كون الشرط الأعمّ من الطهارة الظاهريّة والواقعيّة، وهذا هو عبارة أُخرى عن الإجزاء الواقعي فلا فرق بين التعبيرين. فلا وجه حينئذٍ لإشكال الآخوند[1]

---

(١) انظر الكفاية: ٤٤٧.

على الشيخ[١] كما لا وجه لردّ الميرزا النائيني على الآخوند[٢] وزعمه جواز كلا التعليلين، إذ هما واحد كما ذكرنا.

الصحيحة الثالثة لزرارة[٣] قال فيها بعد أن ذكر حكم الشكّ بين الاثنين والأربع وأنّه الإتيان بركعتين بفاتحة الكتاب، ويظهر منه بقرينة تعيين فاتحة الكتاب فيها أنّها صلاة مستقلّة قال بعد ذلك: «وإذا لم يدرِ في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أُخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشكّ... الخ».

والمراد من اليقين، اليقين بعدم الرابعة بالشكّ في الرابعة، وكيفيّة الاستدلال بها دلالةً وسنداً قد مرّت فلا نعيدها.

نعم، حيث في هذه الرواية: «ولا ينقض» بصيغة الغائب يمكن أن يقال بأنّها تفيد حجّية الاستصحاب في خصوص هذا الشكّ، وربّما يقال: بعمومها، لقوله في آخرها: «ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات».

وقد أسقط الشيخ الأنصاري ﷺ الاستدلال بهذه الرواية على حجّية الاستصحاب[٤] وزعم دلالتها على قاعدة لزوم تحصيل اليقين بالامتثال نظير الرواية المشهورة وهي: «إذا شككت فابنِ على اليقين»[٥] لزعمه أنّ مقتضى كونها لبيان الاستصحاب لزوم الإتيان بالرابعة متّصلةً وهو خلاف إجماع المذهب، وحملها على التقيّة ـ مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر في نفسه ـ مناف لصدر الرواية المبيّن

---

(١) انظر الفرائد ٣: ٦٠ ـ ٦١.

(٢) انظر أجود التقريرات ٤: ٤٥ ـ ٤٧.

(٣) الوسائل ٥: ٣٢١، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣، وانظر صدرها في الحديث ٣ من الباب ١١ من هذه الأبواب.

(٤) انظر الفرائد ٣: ٦٤.

(٥) الوسائل ٥: ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

لحكم الشكّ بين الاثنين والأربع حيث عيّن في الركعتين الاحتياطيّتين قراءة الحمد ولو كانت للتقيّة لخيّر فيهما بين الفاتحة والتسبيح. وكون التطبيق فقط للتقيّة خلاف الظاهر أيضاً.

وقد أشكل الآخوند عليه بأنّ مقتضى الاستصحاب لزوم الإتيان بالرابعة مطلقاً، سواء كانت متّصلة بما تقدّم أو منفصلة عمّا تقدّم، فهي مطلقة من حيث الاتّصال والانفصال فتقيّد بالروايات الدالّة على لزوم الاتّصال[1].

وقد أيّد بعض الأعاظم كلام الشيخ الأنصاري ﷺ بأنّ الاستصحاب لا يجري في الصلاة، لأنّ اللازم على المكلّفين إيقاع التشهّد والتسليم في الرابعة، واستصحاب عدم إتيان الرابعة لا يثبت وقوع السلام والتشهّد فيها إلّا بأظهر أنحاء الأصل المثبت[2] وجعل ﷺ ذلك مبنى المشهور من بطلان صلاة الشاكّ في غير الشكوك المنصوصة.

أقول: الظاهر أنّ الجميع من كلام الشيخ الأنصاري والآخوند وتأييد كلام الأنصاري لا يخلو من ضعف، أمّا كلام الرادّ:

فأوّلاً: أنّه ليس عندنا من الواجبات جزءاً أو شرطاً بعنوان وقوع التشهّد والسلام في الرابعة، وإنّما هما عبارة أُخرى عن عدم الزيادة في الركعات، وهذا محرز بالأصل.

وثانياً: أنّه لو سلّم كونه شرطاً فالاستصحاب يثبته، بيان ذلك أنّ هذا الشخص بمجرّد رفع رأسه من ركعة الاحتياط يقطع أنّه مرّ عليه زمن كان رفع رأسه من سجود الرابعة فيستصحب ذاك الحال، ويكون حكمه بالتعبّد الشرعي أنّ ذلك الحال هو حال رفعه من الرابعة، فيكون حينئذٍ تشهّده وتسليمه في الرابعة بالتعبّد الشرعي.

---

(١) انظر درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٠٩.

(٢) انظر نهاية الأفكار ٤: ٦٠.

ولا إشكال في هذا الاستصحاب إلّا إذا اعتبر اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين كما ذكره الآخوند[١] واعتبره، وحيث لا دليل على اعتباره فالاستصحاب جارٍ كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأمّا ما جعله منشأ لفتوى المشهور: من إبطال الصلاة بالشكّ حيث لا يكون منصوصاً، فليس كما ذكره وإنّما نظرهم إلى صحيحة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام: «إن كنت لا تدري كم صلّيت ولم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاة»[٢] فإنّها عامّة يقتصر على تقييدها بموارد النصوص المصحّحة للصلاة ويبقى غيرها تحت العموم.

وأمّا ما ذكره الآخوند ففيه أيضاً أنّ الاستصحاب ليس مؤدّاه مطلقاً حتّى يقيّد بالروايات، فإنّ الاستصحاب يبقي الأمر الّذي كان لنا يقين به، لأنّه إذا استصحب عدم الإتيان بالرابعة فمعناه أنّ الأمر الأوّل باقٍ لم يسقط، والأمر الأوّل إنّما كان يقتضي الإتيان بالرابعة متّصلة فاستصحابه يقتضي ذلك أيضاً، فلا إطلاق حينئذٍ في مؤدّى الاستصحاب حتّى يقيّد بالروايات الدالّة على لزوم الإتيان بها متّصلة، فافهم.

وأمّا ما ذكره الشيخ[٣] من أنّ استفادة الاستصحاب منها يستلزم حملها على التقيّة لاستلزامه إتيان ركعة متّصلة وهو خلاف المذهب، وأنّها محمولة على لزوم تحصيل اليقين بالامتثال نظير الرواية: «إذا شككت فابنِ على اليقين» فلا يخفى ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ رواية: «إذا شككت...» لا نسلّم أنّ المراد منها هذا المعنى.

وأمّا ثانياً: فلو سلّم إرادة هذا المعنى فحمل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» على قوله: ابنِ على اليقين في مقام الامتثال مخالفته للظاهر بنحوٍ ربّما تكون موجبة لكونه غلطاً محضاً.

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٤٥١.

(٢) الوسائل ٥: ٣٢٧ الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأوّل.

(٣) انظر الفرائد ٣: ٦٤.

وأمّا ثالثاً فقوله: إنّ حملها على الاستصحاب يستلزم حملها على التقيّة وهو خلاف الظاهر، لا يخفى ما فيه، فإنّ الظاهر من الرواية إرادة الركعة المنفصلة لا المتّصلة، بيان ذلك أنّا قد ذكرنا في باب الحكومة الظاهريّة ما يشير إليه، وملخّصه أنّه استفيد من مجموع الأدلّة أنّ الواجب الواقعي في الصلاة له كيفيّتان، إحداهما: إتيان أربع ركعات متّصلة لغير الشاكّ، الثانية: لزوم إتيان ثلاث متّصلة للشاكّ ورابعة منفصلة، فيكون مقتضاها التقييد الواقعي حال الشكّ، وهذا هو معنى الحكومة الظاهريّة.

وحينئذٍ فهذا المكلّف إذا كان في الواقع قد صلّى ثلاثاً وشكّ في أنّه صلّى ثلاثاً أم أربع فحينئذٍ يتحقّق الشكّ وقد صلّى ثلاثاً في الواقع فيتحقّق الموضوع لصلاة ثلاث متّصلة ورابعة منفصلة، فحينئذٍ الاستصحاب يحرز أنّه لم يأتِ إلّا بثلاث والشكّ موجود وجداناً فيتحقّق الموضوع لثلاث متّصلة وواحدة منفصلة ويتمّ المطلوب من لزوم إتيان ركعة منفصلة.

ووجه ما ذكره الشيخ هو تخيّل أنّ حكم الشاكّ حكم ظاهري له مادام الشكّ وليس كذلك، بل إنّه حكم واقعي فيكون الحكم الواقعي مختلفاً بالنسبة إلى غير الشاكّ، هو لزوم الإتيان بأربع متّصلة ولزوم الإتيان بثلاث متّصلة وواحدة منفصلة للشاكّ بشرط كونه في الواقع قد صلّى ثلاثاً، ولذا لو كان في الواقع قد صلّى أربعاً كانت الركعة نافلةً، وحينئذٍ فالبناء على اليقين بالنسبة إلى هذا الشاكّ إنّما هو بالبناء على أنّه صلّى ثلاثاً مع فرض وجود شكّه بالوجدان وإحراز النقصان بالأصل.

ثمّ إنّ ما ذكره الشيخ: من أنّ الفقرات المذكورة في ذيل الرواية منافية للاستصحاب، لا يخفى ما فيه، فإنّها جميعها لا تنافيه، بل بعضها ظاهر فيما ذكرناه وهو قوله: «ولا يدخل أحدهما فى الآخر» أي مقتضى الشكّ لا يدخله بمقتضى اليقين فيلزم كون الركعة منفصلة، لأنّه هو مقتضى الشكّ، فتأمّل.

وقد استدلّ على حجّية الاستصحاب أيضاً بموثّق عمّار: «إذا شككت فابنِ على اليقين، قلت: هذا أصل، قال: نعم»[١].

وقد أشكل عليه الشيخ الأنصاري ﷺ بأنّ معناه: إذا شككت في الامتثال فيلزمك تحصيل اليقين به، وهو أجنبيّ عن الاستصحاب، وإنّما معناه البناء على ما هو المتيقّن من عدد الركعات والتسليم عليه ثمّ الاحتياط بإتيان ما شكّ فيه منفصلاً[٢].

أقول: لو كان مورد هذه الرواية الصلاة لكان لما ذكره ﷺ وجه، على أنّا نقول حينئذٍ فيها نظير ما قلناه في الرواية السابقة من أنّ البناء على اليقين إنّما هو بما ذكرنا بمقتضى أدلّة الشكّ القاضية بالتقييد الواقعي، إلّا أنّها لا يظهر منها كون موردها الصلاة، بل هي قاعدة كلّية وذكر الفقهاء لها في كتاب الصلاة من باب أنّه من مصاديقها، وحينئذٍ فليس معنى البناء على اليقين لزوم تحصيل اليقين، وأيّ متكلّم يعبّر عن لزوم تحصيل اليقين بـ«ابن على اليقين»؟ وهل هذا إلّا تمحّل ومخالفة للظاهر؟ على أنّها ظاهرة في وجود يقين يبنى عليه لا أنّه يقين يحصل بعد ذلك بالامتثال، فافهم وتأمّل.

وقد استدلّ أيضاً بروايتين عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «من كان على يقين فشكّ فليمضِ على يقينه فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»[٣].

وفي أُخرى عنه عليه السلام أيضاً: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمضِ على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ»[٤].

---

(١) الوسائل ٥: ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) انظر الفرائد ٣: ٦٧.

(٣) الوسائل ١: ١٧٥ ـ ١٧٦، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

(٤) المستدرك ١: ٢٢٨ الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

وهاتان الروايتان قد ناقش فيهما الشيخ الأنصاري ﷺ بأنّ ظاهرهما تقدّم زمان اليقين وطروء الشكّ بعد ذلك، وهذا هو مؤدّى قاعدة اليقين، إذ لا يعتبر في الاستصحاب تقدّم زمان اليقين وتأخّر زمان الشكّ حتّى جاز أن يتقدّم الشكّ ثمّ يعرض اليقين بأمر سابق على الشكّ ويجري الاستصحاب، فالروايتان حينئذٍ ظاهرتان في قاعدة اليقين[١].

أقول: لا يخفى أنّ الاستصحاب وإن لم يشترط فيه تقدّم زمان الشكّ على زمن اليقين إلّا أنّ الغالب في موارده ذلك، فإنّه يكون اليقين بالحدوث مثلاً متيقّناً والشكّ في البقاء، وحينئذٍ فتكون هاتان الروايتان واردتان على مجرى الاستصحاب الغالبي، وحينئذٍ فتكون دلالتهما على الاستصحاب من هذا الباب. وهناك ما ينافي حملها على قاعدة اليقين، فإنّ قوله: «فليمض على يقينه» ظاهر في بقاء اليقين، وفي قاعدة اليقين لا يبقى اليقين حتّى يبنى عليه، وكذلك قوله: «فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ» ظاهر في بقاء اليقين حال حصول الشكّ وهو معنى الاستصحاب، فافهم.

نعم، في سند هاتين الروايتين القاسم بن يحيى وهو مجهول وقد ضعّفه العلّامة[٢] وابن الغضائري[٣] وإن كان تضعيف الثاني لا يقدح، لأنّه مشكّك. ورواية الثقات عنه لا يوجب توثيقه إلّا أن يعلم أنّ هذا الراوي قد التزم أنّه لا يروي إلّا عن ثقة كابن أبي عمير أو يكون من مشايخ الإجازة كعبد الرحمن بن عبدوس. وبالجملة، فالمناقشة في سندهما لا دلالتهما.

ثمّ إنّ للشيخ الأنصاري في حاشية الفرائد ـ وربّما نسبت إلى السيّد الشيرازي ﷺ تعليقة ـ ملخّصها أنّ ظاهر هاتين الروايتين أخذ الزمان ظرفاً لليقين، وفي قاعدة

---

(١) انظر الفرائد ٣: ٦٩.

(٢) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال (رجال العلّامة الحلّي): ٢٤٨.

(٣) نقل عنه المامقاني والتستري، انظر تنقيح المقال ٢: ٣٩٤، وقاموس الرجال ٨: ٥٠٦.

اليقين يعتبر كونه قيداً فيسقط الاستدلال بهما على قاعدة اليقين ويكونان دليلاً على الاستصحاب[١].

ولا يخفى أنّه لا يعتبر في متعلّق اليقين كونه قيداً بل يعتبر في الاستصحاب كون الزمان ظرفاً ولا يعتبر في قاعدة اليقين كون الزمان قيداً، بل قد يكون الزمان قيداً وقد يكون ظرفاً، ولذا جميع موارد الاستصحاب لو سرى الشكّ فيها إلى اليقين كان مجرىً لقاعدة اليقين.

وقد استدلّ الشيخ الأنصاري ﷺ على حجّية الاستصحاب بمكاتبة القاساني قال: «كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الّذي يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخله الشكّ صم للرؤية وأفطر للرؤية»[٢]. وقد جعلها الشيخ ﷺ أظهر الروايات دلالةً من جهة إفادتها عموم الحجّية إلّا أنّه توقّف في سندها[٣].

وقد أشكل عليه الآخوند ﷺ بأنّها من جملة الروايات الدالّة على أنّ الصوم إنّما يكون بنيّة الوجوب إذا أُحرز دخول شهر رمضان، وكذا الإفطار، وجعلها أجنبيّةً عن الاستصحاب[٤]. وقد أيّده الميرزا النائيني ﷺ بأنّ قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» لا يمكن أن يراد منه النقض، فإنّ استعمال «يدخل» بـ«ينقض» يعدّ من الغرائب إن لم يكن غلطاً[٥].

والظاهر صحّة ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ فإنّ تفريع: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» على قوله: «فإنّ اليقين لا يدخله الشكّ» ظاهر في كون الإمام عليه السلام قد فرض يقيناً وشكّاً موجودين وأنّ الشكّ لا يدخل في اليقين.

---

(١) هذه الفقرة جاءت في متن الفرائد لا في الحاشية، انظر الفرائد ٣: ٧٠.

(٢) الوسائل ٧: ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

(٣) الفرائد ٣: ٧١.

(٤) كفاية الأُصول: ٤٥٢.

(٥) انظر أجود التقريرات ٤: ٥٧.

نعم، لو كان متعرّضاً لخصوص الصوم للرؤية لكان ما ذكره الآخوند ﷺ متّجهاً إلّا أنّ ذكر الإفطار جزءاً للمفرّع يوجب ظهورها في كون اليقين بشعبان لا ينقض بالشكّ بدخول شهر رمضان، واليقين بشهر رمضان لا ينقض بالشكّ بدخول شوال.

وأمّا تعبيره بـ«يدخله الشكّ» فإنّ استعمال الدخل بالنقض كثير، كما يقال: حجّة فلان مدخولة، وتعريف كذا مدخول وغيرها من الاستعمالات، فإنّ عدم الدخول في الشيء كاشف عن استمساكه وإبرامه فقوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» يعني أنّه بلغ من الإبرام حدّاً لا يدخل الشكّ فيه.

وبالجملة، ما ذكره الميرزا ﷺ من إنكار استعمال «الدخول» بمعنى «النقض» غريب الصدور منه ﷺ.

وقد استدلّ على حجّية الاستصحاب بموثّقة عمّار: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[1] بناءً على أنّها لبيان استمرار الطهارة المتيقّنة وبمثل قوله: «كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام»[2].

وقد استدلّ المشهور بها على قاعدة الطهارة. والاحتمالات في هذه الرواية ورواية الحلّ سبعة:

الأوّل: أن تكون لبيان قاعدة الطهارة في المشكوكات حكماً أو موضوعاً.

الثاني: أن تكون لبيان الاستصحاب.

الثالث: أن تكون لبيان أنّ الحكم الواقعي للأشياء هو الطهارة.

الرابع: أن يراد منه الأوّل والثاني.

الخامس: أن يراد الثاني والثالث.

السادس: أن يراد الأوّل والثالث.

السابع: أن يراد منه الأوّل والثاني والثالث كلّها.

---

(١) الوسائل ٢: ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤، وفيه: كلّ شيء نظيف.

(٢) الوسائل ١٢: ٦٠ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ (مع تفاوت).

وقد ذكر الآخوند ﷺ إمكان أن يراد منها قاعدة الطهارة وبيان الحكم الواقعي للأشياء وبيان الاستصحاب في حاشية الرسائل[١].

والأقوال في المقام أربعة:

الأوّل: المشهور أن يراد بها قاعدة الطهارة.

الثاني: أن يراد بها الاستصحاب وقاعدة الطهارة اختاره في الفصول[٢].

الثالث: أن يراد حكم الأشياء بعناوينها الأوّليّة والاستصحاب اختاره في الكفاية.

الرابع: أن يراد الجميع اختاره الآخوند في حاشية الرسائل، بتقريب أنّ قوله: «كلّ شيء طاهر» فـ«شيء» يصدق على المائع المردّد بين كونه ماء وبولاً، ويصدق على الماء المعلوم مائيّته، فالحكم بالطهارة لكليهما ثابت إلّا أنّ الطهارة للأوّل بقاعدة الطهارة لوجود الشكّ، وبالثاني لبيان حكمه الواقعي وقوله: «حتّى تعلم» يكون بيان استمرار طهارة الشيء المتحقّق طهارته سابقاً وهو الاستصحاب.

وقد أشكل الميرزا عليه بأنّ إرادة قاعدة الطهارة وبيان الحكم الواقعي للأشياء غير ممكن بوجوه:

الأوّل: أنّ موضوع الحكم الظاهري الشكّ في الحكم الواقعي، فالحكم الظاهري متأخّر عن الواقعي بمرتبتين: إحداهما الشكّ في الحكم الواقعي فإنّ الشكّ فيه متأخّر عنه، والثاني أنّ الحكم الظاهري متأخّر عن الشكّ أيضاً فكيف ينشآن معاً.

الثاني: أنّ الحكم الواقعي كيف تجعل غايته العلم بالنجاسة؟ بل لابدّ أن تكون غايته ملاقاة النجاسة مثلاً أو انقلاب الخمر خلّاً، وحينئذ فيكون العلم طريقيّاً

---

(١) انظر درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣١٢ ـ ٣١٣.

(٢) الفصول: ٣٧٣.

وهو خلاف الظاهر، (إذ ظاهره الموضوعيّة الّتي هي غاية للحكم الظاهري، وإرادتهما معاً تستلزم الجمع بين لحاظ الطريقيّة والموضوعيّة، وهو محال)[1].

الثالث: أنّ الشيء إن اعتبر عامّاً بإضافة «كل» إليه فلابدّ أن يكون مرفوض القيود بأسرها، وفرض كون حكمه ظاهريّاً يقتضي اعتبار كون الشكّ ملحوظاً معه.

وبالجملة، فرض كون الشيء عامّاً مرفوض القيود وفرض كونه مقيّداً بالشكّ متنافٍ قطعاً.

ودعوى: شمول «شيء» في «كلّ شيء» له، لأنّ المشتبه شيءٌ أيضاً، غير ممكن، لأنّ شموله للشيء المشكوك مع قطع النظر عن كونه مشكوكاً ليس موضوعاً للحكم الظاهري أوّلاً. ولا يمكن شمول «كلّ شيء» له، لأنّ: «كلّ شيء طاهر» مخصّصة بالبول قطعاً. فالتمسّك يكون من باب التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة. وشموله للشيء بلحاظ كونه مشكوكاً أيضاً لا يمكن، لأنّ العموم معناه رفض القيود من جميع المصاديق، ولحاظ كونه مشكوكاً لحاظ لها.

ولا يخفى أنّ إشكاله الأوّل على الآخوند مبنيّ على كون الإنشاء هو موجداً للجعل كما اختاره هو وتبعه الميرزا عليه، فالإنشاء به يتحقّق الجعل وكون الوجود الإنشائي نحواً من أنحاء الوجود كالوجود الذهني، وأنّ بالإنشاء يوجد المعنى المنشأ، فحينئذٍ لا يمكن أن يجعل بجعل واحدٍ حكمان أحدهما في طول الآخر. أمّا لو بنينا على ما هو الحقّ من أنّ الجعل هو عبارة عن الاعتبار النفساني وأنّ اللفظ كاشف ومبرز لذلك الاعتبار، فحينئذٍ لا مانع من أن يعتبر المكلّف نفسه كلا الحكمين في نفسه ثمّ يبرز هذين الاعتبارين بلفظ واحد، فيعتبر جعل الطهارة للشيء بعنوانه الواقعي، ثمّ يعتبر جعل الطهارة للشيء المشكوك ظاهراً ويبرزهما بلفظ واحد، فلا مانع منه أصلاً.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وأمّا ما أشكله عليه ثانياً فهو أيضاً ليس بوارد، لأنّ الآخوند ﷺ لا يجعل «حتّى تعلم» غاية للحكم أصلاً لا الحكم الظاهري ولا الحكم الواقعي، وإنّما جعله لبيان استمرار هذين الحكمين إلى حصول العلم بزوال الطهارة فلا يرد عليه أنّه يكون العلم طريقيّاً وهو خلاف الظاهر.

نعم، ما ذكره من الإشكال الثالث وارد إنصافاً، وهو مسألة أنّ العموم هو عبارة عن رفض القيود والشيء بوصف كونه مشكوكاً لا يدخل تحته.

بقي الكلام فيما أفاده في الكفاية من أنّ صدر الرواية وهي قوله: «كلّ شيء طاهر» يدلّ على بيان حكم الأشياء بعنوانها الأوّلي، وقوله: «حتّى تعلم» بيان لاستمرار ذلك الحكم إلى زمان العلم وهو الاستصحاب، فتكون الروايه دالّة على حكم الأشياء بعنوانها الأوّلي ودالّةً على الاستصحاب. وكذا قوله: «كلّ شيء حلال» أيضاً دال على كلا الحكمين، هذا ملخّص ما أفاده ﷺ[1].

والظاهر أنّ ما ذكره لا يتمّ أيضاً، لأنّ الغاية وهي «حتّى تعلّم أنّه قذر» أو «أنّه حرام» إمّا أنّ تكون قيداً للحكم أو قيداً للموضوع أو قيداً للمحمول، ولا يخفى أنّ جعلها قيداً ـ سواء كانت للموضوع أو المحمول أو الحكم ـ بما أنّها هي العلم بالنجاسة أو الحرمة لا تصلح غاية للحكم الواقعي أصلاً، لأنّ غاية الطهارة الواقعيّة أو الطاهر الواقعي هو ملاقاة النجاسة أو انقلاب الخلّ خمراً لا العلم بالنجاسة، فحيث جعل العلم هو الغاية فهي لا تصلح لإفادة حكم الأشياء بعنوانها الواقعي أصلاً، وإنّما تفيد حكماً للشيء بما أنّه لا يعلم نجاسته وطهارته وهو المشكوك.

وأمّا استفادة الاستصحاب فهو الّذي ذكر في الفصول أنّه يستفاد من الرواية مع قاعدة الطهارة إلّا أنّه أيضاً غير تامّ، لأنّ الاستصحاب هو عبارة عن الحكم بالبقاء والاستمرار لا استمرار الحكم باستمرار موضوعه، والمستفاد من الرواية استمرار الحكم باستمرار موضوعه وهو غير الاستصحاب.

---

(١) انظر الكفاية ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

وبالجملة، إنّما تدلّ الرواية المباركة على جعل الطهارة للشيء بما أنّه لا يعلم نجاسته وطهارته فتفيد قاعدة الطهارة ليس إلّا.

وما ذكره الشيخ ﷺ في: «الماء كلّه طاهر حتى تعلم أنّه قذر»[١] من أنّ كون الماء طاهراً أمراً معلوماً فلابدّ من كون الرواية بصدد الاستصحاب[٢] ممنوع، فإنّ الحكم على المشكوك بالطهارة غير الاستصحاب فهي لبيان قاعدة الطهارة لا استصحابها.

وأمّا رواية: الثوب الّذي يعيره من الذميّ ثمّ يأخذه منه فهل يغسله أم لا[٣]؟ فالإنصاف أنّها دالّة على حجّية الاستصحاب، لأنّه ﷺ علّق عدم وجوب غسله على إعارته إيّاه وهو طاهر، وقد فرض ﷺ يقيناً سابقاً وشكّاً لاحقاً وحكماً بمقتضى اليقين السابق لزمان الشكّ وهو معنى الاستصحاب، فإن ثبت عدم القول بالفصل بين الطهارة وغيرها فهو، وإلّا فإنّما تفيد حجّية الاستصحاب فيها فقط. وكيف كان ففي الصحاح الثلاثة المتقدّمة غنىً وكفاية.

ثمّ إنّه قد ظهر من مجموع الأخبار التي ذكرناها حجّية الاستصحاب مطلقاً لإطلاق رواياته وعدم تقييدها، نعم في الشبهة الحكميّة لا يثمر جريانه للمعارضة كما ذكرناه. وقد تعرّضنا لبعض التفاصيل كتفصيل الشيخ الأنصاري بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع.

[تفصيل المحقّق السبزواري]

ونتعرّض هنا لتفصيل المحقّق السبزواري صاحب الكفاية والذخيرة بين الشكّ في وجود الرافع فيجري الاستصحاب والشكّ في رافعيّة الموجود فلا يجري[٤]

---

(١) الوسائل ١: ١٠٠، الباب الأوّل من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ٧٧.

(٣) فرائد الأُصول ٣: ١٥٩.

(٤) انظر الذخيرة: ١١٥ ـ ١١٦.

بتقريب أنّ الشكّ في رافعية الموجود يؤول إلى كونه نقضاً لليقين باليقين لا بالشكّ فيخرج عن مدلول أدلّة الاستصحاب، وذلك لأنّ الشكّ في رافعيّة الموجود مثل الشكّ في رافعيّة المذي للطهارة من ناحية الشبهة الحكميّة أو في رافعيّة المردّد بين كونه بولاً أو مذياً في الشبهة الموضوعيّة كان متحقّقاً قبل خروج المذي والمردّد بين المذي والبول ولم يكن ناقضاً، وإنّما أوجب خروجهما اليقين، فهو من نقض اليقين بالطهارة باليقين بالخروج فليس من نقض اليقين بالشكّ، لأنّ الشكّ لم يحدث بهذا الخروج، وإنّما كان من قبله فإنّا كنّا شاكّين في ناقضيّة المذي حكماً وفي ناقضيّة هذا المردّد ولم نكن نرتّب لذاك أثراً.

والجواب: أنّ اليقين بحدوث الخروج وإن كان متحقّقاً إلّا أنّ الناقض لابدّ أن يكون بينه وبين المنقوض اتّحاد من ناحية المتعلّق.

وبالجملة، اليقين الناقض والمنقوض يلزم أن يكون متعلّقهما واحداً ليتحقّق النقض، والمتيقّن سابقاً هو الطهارة وهو المشكوك بعد خروجهما فيستصحب، والمتيقّن الآن خروج هذين ولم يكن عدمه سابقاً متيقّناً فكيف ينقض به؟

ودعوى أنّ الشكّ كان قبل ذلك، مسلّمة إلّا أنّ ذلك الشكّ في الحكم الكلّي والشكّ الآن في المصداق الخارجي من ناحية انطباق ذلك العنوان الكلّي عليه، فالشكّ في المقام ناشئٌ من الشكّ في تلك الكبرى الكلّية وهي أنّ المذي ناقضٌ أم لا، والمردّد بين البول والمذي ناقض أم لا؟ والشكّ في النتيجة إمّا أن يكون منشأه الشكّ في الصغرى أو الشكّ في الكبرى، ففي الموضوعيّة الشكّ في الصغرى، فإنّه عالم بأنّ البول ناقض والمذي ليس بناقض مثلاً وإنّما الشكّ في أنّ الخارج من أيّهما، وفي الحكميّة الشكّ في الكبرى فإنّه عالم بأنّ الخارج منه مذي، وإنّما الكلام في أنّ المذي ناقض أم لا؟ هذا تمام الكلام في هذا التفصيل ولا نتعرّض لذكر بقيّة التفاصيل.

في الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة

قد جرى ديدن الأُصوليّين للتعرّض للأحكام الوضعيّة في الاستصحاب ليعلم أنّ

الأحكام الوضعيّة مجعولة حتّى يجري فيها الاستصحاب، أم ليست بمجعولة فيتوقّف جريان الاستصحاب فيها على وجود الأثر الشرعي كبقيّة الموضوعات الخارجيّة، وقبل الخوض في ذلك لابدّ من التعرّض لبيان الحكم فنقول: يقع الكلام في أُمور:

الأوّل: أنّ الحكم هو عبارة عن اعتبار المولى شيئاً، فإن كان متعلّق اعتبار المولى فعلاً من أفعال المكلّف فإمّا أن يعتبر في ذمّة المكلّف فعله فيكون فعله واجباً، أو يعتبر حرمان المكلّف منه ويسمّى محرّماً، أو يعتبر المكلّف مطلق العنان بالنسبة إليه وهو المباح أو راجح الفعل أو الترك.

وإن لم يكن متعلّق اعتباره فعل المكلّف بل كان شيئاً آخر فهو الحكم الوضعي، فإنّ الغالب في الحكم الوضعي عدم تعلّق اعتبار المولى بفعل من أفعال المكلّف، فالحكم التكليفي والوضعي يشتركان في كونهما عباره عن الاعتبار المحض وإنّما يختلفان في متعلّق الاعتبار، فإن كان فعلاً من أفعال المكلّف فهو التكليفي وإلّا فهو الوضعي.

الثاني: كما أنّ الموجودات النفس الأمريّة تنقسم إلى موجود متأصّل وهو ما كان بإزائه شيء في الخارج كالجواهر والأعراض، وإلى موجود انتزاعي وهو ما لا يكون له ما بإزاء في الخارج، وإنّما يوجد في الخارج منشأ انتزاعه. كذلك الموجودات الاعتباريّة تارة يكون وجودها في عالم الاعتبار متحقّقاً كالزوجيّة والحريّة والرقيّة والملكيّة فإنّها موجودة في عالم الاعتبار، وأُخرى يكون وجودها انتزاعيّاً في عالم الاعتبار بمعنى أنّه لا يوجد في عالم الاعتبار إلّا منشأ الانتزاع، كسببيّة العقد للملكيّة فإنّ هذه السببيّة ليس لها وجود في عالم الاعتبار. نعم، منشأ الانتزاع وهو ما ينتزع منه السببيّة له وجود في عالم الاعتبار.

الثالث: أنّ نفس الاعتبار من الموجودات التكوينيّة لابدّ أن يكون له سبب، وسببه يلزم أن يكون أمراً تكوينيّاً وليس الاعتبار نفسه من الأُمور الاعتباريّة وإلّا لزم التسلسل، بل هو أمر تكويني لابدّ له من سبب تكويني.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الكلام هنا ليس في شرائط نفس الاعتبار الّذي هو أمر تكويني، وإنّما الكلام في الشرطيّة والسببيّة بالنسبة إلى متعلّق الاعتبار وهو الحكم المعتبر. ولا يخفى أيضاً أنّ المعتبر إن كان حكماً تكليفيّاً فقد اصطلح الفقهاء على تسمية ما يؤخذ في موضوع الحكم التكليفي بالشرط، وعلى ما يؤخذ في موضوع الحكم الوضعي بالسبب، فيعبّرون عن الزوال الّذي قد أُخذ في موضوع وجوب الصلاة بالشرط، وعن البيع بسبب الملكيّة، وفي الحقيقة هما الموضوع المترتّب عليه وجوب الصلاة وتحقّق الملكيّة، فهما موضوع هذين الاعتبارين.

ومن هنا علم أنّ المراد بالسبب المبحوث عنه في المقام ليس هو السبب الحقيقي وليس أيضاً سبب نفس الجعل، نعم سبب نفس الجعل والاعتبار أمر تكويني يستحيل جعله وهو عبارة عن التصوّر والتصديق بالفائدة والشوق وغير ذلك إلّا أنّ الكلام ليس فيه وإنّما هو في السبب بمعنى موضوع الاعتبار، وحينئذٍ فالسببيّة كالشرطيّة مجعولة، لأنّها منتزعة من نفس اعتبار شيء موضوعاً لشيء كما انتزعت شرطيّة الزوال لوجوب الصلاة من قوله: إذا زالت الشمس... كذلك ينتزع سببيّة العقد مثلاً للملك، فسببيّة العقد للملك من الأُمور المجعولة من قبل الشارع كشرطيّة الزوال بلا فرق بينهما.

وصاحب الكفاية ﷺ حيث تخيّل أنّ الكلام في السببيّة بالنسة إلى سبب الاعتبار الّذي هو أمر تكويني ذهب إلى استحالة الجعل التشريعي بالنسبة إليه[1] ولكنّ الكلام في سببيّة الوجوب وهو المعتبر، والمراد بسببيّته هو موضوعه الّذي يتوجّه الوجوب واعتبار كونه في ذمّة المكلّف بسببه وهو زوال الشمس مثلاً، وحينئذٍ فسبب الوجوب كشرطه مثل سبب الواجب وشرطه قابل للجعل قطعاً، فكما أنّ شرطيّة شيء ومانعيّته للواجب تنتزع من الأمر بمركّب ومن اعتبار عدم شيء فيه، كذا بالنسبة إلى الوجوب نفسه بالنسبة إلى موضوعه وشرطه.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٥٦.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الشرطيّة والسببيّة لنفس الحكم كالشرطيّة والسببيّة للمأمور به مجعولة عند الشارع، لأنّها عبارة عن اعتبار شيء موضوعاً للحكم، أو اعتبار شيء في المأمور به بنحو الشرطيّة أو الشطريّة، أو عبارة عن اعتبار عدم شيءٍ في المأمور به كما في المانعيّة، أو اعتبار عدم شيء موضوعاً للحكم الوجوبي كالحائض بالنسبة إلى وجوب الصلاة، كما أنّه ظهر ممّا تقدّم أنّها من الأحكام الوضعيّة المجعولة تبعاً لمنشأ انتزاعها وأنّها ليس لها وجود وجعل استقلالي، وإنّما جعلت تبعاً، فهذا الاعتبار ممّا وجد بنحو الوجود الانتزاعي وجعل الجزئيّة للجزء والشرطيّة للشرط إنّما انتزع من الأمر بمركّب يتركّب منه ومن غيره أو بمقيّد به، فهذه الأشياء من الجزئيّة والشرطيّة والسببيّة سواء كانت للوجوب أو للواجب مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها لا أنّها مجعولة استقلالاً. وما ذكره الآخوند مسلّم في شرط نفس الاعتبار، وليس لنا كلام فيه. وكلامه ﷺ في الواجب المشروط وفي الشرط المتأخّر وفي المقام مبنيّ على إرادة السبب التكويني والشرط التكويني وليس الكلام فيها كما ذكرنا.

وهناك قسم آخر من الأحكام الوضعيّة نظير الزوجيّة والرقيّة والحريّة والملكيّة وغيرها، وهذا القسم كما هو قابل للجعل التبعي كذلك قابل للجعل الاستقلالي.

فالالتزام بكونه مجعولاً بتبع تكليف التزام بلا ملزم، ولا داعي إليه أوّلاً.

وثانياً: أنّه خلاف ظاهر الأدلّة، لأنّ ظاهر قوله ﷺ: «لا يجوز التصرّف في مال الغير إلّا بإذنه»[1]، ظاهر في كونه حكماً من أحكام الملكيّة، وكذا قوله: يجوز للانسان وطي زوجته، حكم من أحكام الزوجيّة، وكذا بقيّة الأحكام، فإنّ ظاهرها سبق الجعل وكون الملكيّة مثلاً مجعولة قبلها وأنّ هذا حكماً من أحكامها.

---

(١) انظر الوسائل ٦: ٣٧٧، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ٦: «فلا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه».

وثالثاً: أنّ الملكيّة مثلاً من أيّ حكم ينتزع وكلّ حكم من هذه أحكامها قد يترتّب على ما ليس بملك، مثلاً لو انتزع الملكيّة من جواز التصرّف فجواز التصرّف ثابت للوليّ مع أنّه ليس بمالك وغير ثابت للصبيّ مع كونه مالكاً.

بالجملة، فكلّ حكم أُريد انتزاع الملكيّة منه يكون بينه وبينها عموماً من وجه، مثلاً لو أُريد انتزاع الزوجيّة من جواز الوطي فقد لا يجوز مع بقاء الزوجيّة كالحائض، وقد يجوز الوطي مع عدم الزوجيّة كملك اليمين مثلاً أو للضرورة عند دفع القتل عن نفسه مثلاً، وكذا غير هذا الحكم.

ورابعاً: أنّ هناك أحكاماً لا يمكن بل يستحيل انتزاعها كالحجّية مثلاً، فإنّ الشارع إذا اعتبر حجّية البيّنة مثلاً فالحجّية من أيّ تكليف يتصوّر انتزاعها؟ أمن وجوب ترتيب الآثار عليها؟ والحال أنّ بعصيان هذا الحكم يسقط والحجّية بعد باقية لا تسقط، ولو كانت منتزعةً منه لسقطت بسقوطه، والحال أنّ الحجّية لا تسقط فعلم أنّها ليست منتزعة منه وإنّما هي مجعولة استقلالاً.

بقي الكلام في أشياء وقع النزاع في أنّها أُمور واقعيّة كشف عنها الشارع أو أُمور اعتباريّة.

فمنها: **الطهارة والنجاسة**، وقد ذهب الشيخ الأنصاري ﷺ إلى أنّها أُمور واقعيّة كشف عنها الشارع[1].

فإن أراد أنّها أشياء حسيّة إلّا أنّها غير مدركة لنا وإنّما هو المدرك لها، فتكون جميع الروايات الواردة في بيان الطاهر والنجس كلّها إخبارات عن الواقع المجهول لنا، فهذا يكاد أن يقطع الإنسان بعدمه، إذ أيّ شيء عرض على هذا المشرك عند تكلّمه بالشهادتين أو أيّ شيء كان موجوداً فيه فعدم، بل وأيّ شيء كان ابنه

---

(١) كتاب الطهارة ٥: ٢٠.

الصغير واجداً له ففقده عند نطق أبيه بالشهادة، مضافاً إلى أنّه خلاف ظاهر الأخبار، لأنّ ظاهرها نطق الشارع بها بما أنّه شارع والّذي يناسبه إنّما هو الإنشاء.

وإن أراد بالأشياء الواقعيّة ملاكات الأحكام والمصالح والمفاسد وأنّه لابدّ من مصلحة في اعتبار هذا طاهراً وهذا نجساً، فهذا مسلّم، ولكن لا يخرجهما عن كونهما اعتبارين كبقيّة الأحكام.

وبالجملة، كونهما أمرين واقعيّين خلاف ظواهر الأخبار، مع أنّه لا معنى لها في ظرف الشكّ كما في قوله: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»[1] فإنّها لو قصد بها الإخبار لزم الكذب في كثير من موارد الشكّ حيث يكون نجساً في الواقع.

ودعوى: كونه دليلاً تنزيليّاً فهو يخبر بتنزيل المشكوك منزلة الطاهر نظير قوله ﷺ: «الطواف في البيت صلاة»[2] و«الفقّاع خمر استصغره الناس»[3].

مدفوعة باقتضائها صحّة الوضوء في الماء المشكوك طهارته ونجاسته وإن انكشف نجاسته ولا نظن أنّ الشيخ الأنصاري يلتزم بذلك، مع ظهور الأدلّة بخلافه كموثّقة عمّار: فيمن اغتسل أو غسل ثوبه بماء ثمّ انكشف أنّ فيه فأرةً فأمره عليه السلام أن يغسلها ثانياً[4].

وكيف كان، فالظاهر أنّ الطهارة والنجاسة حكمان وضعيّان مستقلّان بالجعل.

ومنها: **الصحّة والفساد**، وقد ذكر بعض أنّهما مجعولان، وآخر أنّهما أمران واقعيّان، وفصّل ثالث بين الأحكام التكليفيّة فليسا بمجعولين، لأنّ الصحّة عبارة عن مطابقة المأتيّ به للمأمور به وهي أمر واقعي لا ربط له بالجعل،

---

(١) الوسائل ٢: ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) مستدرك الوسائل ٩: ٤١٠، الباب ٣٨ من أبواب الطواف، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ١٧: ٢٩٢، الباب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٤) الفقيه ١: ٢٠، باب المياه وطهرها ونجاستها، الحديث ٢٦.

وبين المعاملات فالصحّة فيها مجعولة، لأنّها عبارة عن ترتيب الآثار وترتيب الآثار بيد الشارع فهما في المعاملات مجعولان.

وربّما فصّل بين الصحّة والفساد الواقعيّين فليسا بمجعولين مطلقاً وبين الظاهريّين فهما مجعولان، لأنّ الواقعيّين عبارة عمّا ينتزع من مطابقة المأتيّ به للمأمور به، سواء العبادات والمعاملات، فإنّ صحّة المعاملة أيضاً عبارة عمّا ينتزع من انطباق ما جعله الشارع سبباً للملكيّة على الموضوع الخارجي، وهذا بخلاف الظاهريّين كما في قاعدة التجاوز والفراغ فإنّه جعل للصحّة ـ أي لتماميّة الأجزاء والشرائط ـ بعد تجاوز المحلّ أو بعد الفراغ. وهذا التفصيل هو اللائق بالقبول.

ومنها: **الرخصة والعزيمة** في موردهما كسقوط الأذان والإقامة في بعض الموارد، ومعنى العزيمة فيهما سقوط أمر الأذان والإقامة بتمام مراتبه، ومعنى كون سقوطهما رخصة سقوط أمرهما ببعض مراتبه وهي مرتبة شدّة الطلب، وحينئذٍ فلا ربط لهما بالجعل وليسا من الأحكام الوضعيّة أصلاً، لأنّ كون الأذان حراماً لأنّه تشريع أو ليس بحرام بل فيه استحباب أيّ ربط لهما بالحكم الوضعي؟ فافهم.

ومنها: **الماهيّات المخترعة للشارع** كالصلوة والصوم والزكاة والحجّ، وقد ذكرها الشهيد[1] بعنوان الماهيّات الجعليّة الظاهر في كونها مجعولة، وقد تبعه الميرزا النائيني ﷺ[2] فاختار كونها مجعولة، فجعل المجعولات ثلاثة: الأحكام التكليفيّة، والأحكام الوضعيّة، والماهيّات المخترعة.

والظاهر أنّها غير مجعولة، لأنّ لها مراحل ثلاث:

الأُولى: في عالم التصوّر لهذه الماهيّة المركّبة، وتصوّرها وإن كان يوجب وجودها في عالم الذهن إلّا أنّ هذا الوجود تكويني في كلّ متصوّر، فإنّ تصوّر الجدار أيضاً يوجب حصول صورته في عالم الذهن إلّا أنّ هذا ليس جعلاً وإلّا لزم جعله.

---

(١) انظر القواعد والفوائد ١: ١٥٨، القاعدة ٤٢، فائدة ٢.

(٢) انظر أجود التقريرات ٤: ٧٤.

الثانية: التصديق بفائدتها، وهذا أيضاً لا ربط له بالجعل.

الثالثة: الأمر بها، وهذا أيضاً ليس إلّا اعتبار كونها في ذمّة المكلّف، وهو جعل للوجوب المتعلّق بها وليس جعلاً لها أصلاً. وبالجملة فالظاهر أنّها ليست بمجعولة أصلاً، فلا يجري الاستصحاب فيها أصلاً إلّا أن يكون لها أثر.

ثمّ إنّه بقي شيء لا بأس بالتعرّض له، وهو أنّه ذكر الميرزا النائيني ﷺ أنّ الحكم الوضعي لابدّ أن يكون مجعولاً بنحو القضيّة الحقيقيّة، وجعل مثل جعل الأمير عليه السلام لمالك الأشتر والياً على مصر خارجاً عن مفهوم الحكم الوضعي وكذلك جعل الله نبوّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وإمامة أميرالمؤمنين عليّ عليه السلام[1].

ونحن نقول: إن كان كلامه هذا اصطلاح له ﷺ في الحكم الوضعي وأنّه يصطلح بالحكم الوضعي على خصوص هذا فلا مشاحّة في الاصطلاح، وإن كان تحته ثمرة علميّة أو عمليّة فنحن لا نرى فرقاً بين الحكم التكليفي والوضعي، وكما يصحّ التكليفي أن يجعل بنحو القضيّة الحقيقيّة كذلك يكون بنحو القضيّة الشخصيّة، والحكم الوضعي كذلك. فكما يمكنه أن يقول: «انظروا إلى رجل منكم روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا فاجعلوه قاضياً فإنّي قد جعلته قاضياً»[2] كذلك له أن يجعل شخصاً قاضياً، وكلاهما مجعولان.

هذا تمام الكلام في الأحكام الوضعيّة. وقد تلخّص أنّ الأحكام الوضعيّة بأسرها مجعولة للشارع بعضها استقلالاً وبعضها تبعاً للحكم التكليفي. نعم ما كانت منتزعة من الحكم التكليفي كالشرطيّة والسببيّة تكون محكومة بالاستصحاب المتعلّق بالحكم التكليفي، فإنّه يكون حاكماً عليه، وسيأتي الكلام فيها ان شاء الله.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ٧٥.

(٢) انظر الوسائل ١٨: ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

وقد فصّل الفاضل التوني بين الأحكام التكليفيّة والأسباب والشروط والموانع الخارجيّة كالدلوك مثلاً وبين بقيّة الأحكام الوضعيّة كالزوجيّة والحريّة والرقيّة، فحكم بعدم جريان الاستصحاب في الأوّل لإطلاق أدلّته فلا شكّ في أجزاء الوقت في الموقت، وبعد الوقت لا معنى لجريان الاستصحاب، وكذا لا شكّ في غير الموقّت حتّى يحتاج إلى الاستصحاب[1].

ولا يخفى ما في كلامه ﷺ فإنّ الأدلّة ليست كلّها لفظيّة، واللفظيّة ليست كلّها مطلقة، والموقّت ربّما يشكّ في انتهاء وقته مفهوماً أو مصداقاً، وكلّ هذه الموارد هي موارد لجريان الاستصحاب في الأحكام. على أنّه لو تمّ ما ذكره ﷺ لم يجرِ الاستصحاب في الموارد الّتي حكم فيها بالجريان كالملكيّة والزوجيّة، فإنّ الملكيّة من آثار البيع، والزوجيّة من آثار العقد فينظر إلى مفاد الدليل الدالّ على [أنّ] تأثير البيع الملكيّة، أو العقد مثلاً الزوجيّة، فلا وجه لما ذكره ﷺ من التفصيل، فتأمّل.

---

(١) انظر الوافية: ٢٠٢.

تنبيهات

[التنبيه] الأوّل: الكلام في الاستصحاب الإستقبالي

قد ذكرنا أنّ كلاًّ من قاعدة المقتضي والمانع وقاعدة اليقين وقاعدة الاستصحاب مشتركة في كونها مشتملة على يقينٍ وشكٍّ فنقول: إن كان المتيقّن والمشكوك أمرين أجنبيّين لا ربط لأحدهما بالآخر أصلاً وإنّما يشتركان في كونهما جزء علة فقط فهي قاعدة المقتضي والمانع، وإن كان متعلّق اليقين دقّةً هو متعلّق الشكّ وإنّما زمان حصول اليقين مغاير لزمان حصول الشكّ فهو قاعدة اليقين المعبّر عنها بقاعدة الشكّ الساري، وإن تغايرا دقّةً واتّحدا خارجاً بحيث إنّه هو الآن متيقّن شاكّ غير أنّ متعلّق يقينه يوم الجمعة ومتعلق شكه بقاء ذلك المتيقّن فهو الاستصحاب، فالعبرة بوجود يقين بالحدوث وشكّ في البقاء فحينئذ لا يعتبر في المتيقّن أن يكون في الزمان السابق بل قد يكون حاليّاً، كما إذا رأى زيداً فهو متيقّن بحياته فإذا شكّ في أنّ زيداً الحيّ يبقى إلى سنة أم لا وكان لبقائه سنةً أثر عملي يجري فيه الاستصحاب، فإنّ اليقين بالحياة والشكّ في بقائها حاصل. وقد اصطلحنا على هذا الاستصحاب بالاستصحاب الاستقبالي.

لكنّ الّذي نقله الميرزا النائيني ﵀ عن صاحب الجواهر ﵀ أنّه منع عن جريان مثل هذا الاستصحاب[1] بدعوى أنّ أخبار الاستصحاب غير شاملة له لظهورها في كون اليقين والشكّ متعلّقين بزمان سابق وحال*.

---

(١) انظر أجود التقريرات ١: ٢٣١.

(*) أقول: يظهر من صاحب الجواهر ﵀ إجراء مثل هذا الاستصحاب فإنّه في المسألة المعروفة وهي شكّ المأموم في إدراك ركوع الإمام بعد أن منع جريان الاستصحاب لإثبات ←

ولا يخفى عليك أنّها لا ظهور لها في ذلك لو لم يدع ظهورها في التعميم بقوله: «فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ» وكون مورد بعضها هو ذلك لا يقتضي الجمود عليه، فإنّ المورد لا يخصّص الوارد، فافهم وتأمّل.

وممّا رتّبنا على هذا المطلب من الثمرة هو جواز البدار في غير التيمّم من ذوي الأعذار إذا كان لا يعلم زوال عذره في أثناء الوقت، فإنّه بناءً على جريان استصحاب عجزه لا مانع من بداره، وهذا بخلاف ما لو لم نبن على جريان مثل هذا الاستصحاب، فإنّ الواجب عليه تحصيل الصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط في تمام الوقت، وبالعجز حينئذٍ عنها في بعض الوقت لا يسوغ الإتيان بها ناقصة مع احتمال حصول القدرة في آخر الوقت كما لو علم بالزوال.

وهذا التفصيل بين المتيمّم وغيره عكس التفصيل لصاحب العروة، لأنّ في خصوص التيمّم أخبار تمنع عن البدار فتحكم على الاستصحاب بخلاف غيره من ذوي الأعذار، والسيّد قدّم الأخبار المجوّزة للبدار في التيمّم[1] وحمل المانعة على الاستحباب.

ومقتضى القاعدة ما ذكرنا، فإنّ الأخبار المانعة نصّ في صورة الرجاء لحصول الماء لتعليلها بقوله: «إن فاته الماء لم تفته الأرض»[2] والأخبار المجوّزة[3] دلالتهم على جواز البدار في صورة الرجاء بالإطلاق، فبمقتضى حمل المطلق على المقيّد تخصّ الأخبار المجوّزة للبدار بصورة اليأس.

← الإدراك، ذكر أنّه يجري الاستصحاب لبقاء الإمام راكعاً فيترتّب عليه جواز دخول المأموم في الصلاة، وهذا صريح في جريان هذا الاستصحاب، فافهم. (الجواهري). راجع الجواهر ١٣: ١٤٩.

(١) العروة الوثقى ١: ٥٠٠، فصل في أحكام التيمّم، المسألة ٣، وانظر المستمسك ٤: ٤٤٢ ـ ٤٤٧.

(٢) الوسائل ٢: ٩٩٤، الباب ٢٢ من أبواب التيمّم، الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدّم، الباب ١٤، الأخبار.

التنبيه الثاني : [في الشك التقديري]

يعتبر في جريان الاستصحاب فعليّة اليقين والشكّ كما في جميع القضايا الحقيقيّة، فإنّ الحكم إنّما يكون فعليّاً بفعليّة موضوعه، فإذا قال مثلاً : البول نجسٌ، فإنّما تكون النجاسة فعليّة بعد فرض فعليّة البول فينجس ملاقيه حينئذٍ.

وبالجملة، كلّ حكم رتّب على موضوع إنّما يبلغ مرتبة الفعليّة بعد فعليّة موضوعه، فالاستصحاب موضوعه اليقين والشكّ فإنّما يكون الحكم الاستصحابي فعليّاً بعد فرض فعليّة اليقين والشكّ، وهذا يقتضي عدم العبرة بالشكّ التقديري، كما في الغفلة فإنّ الشكّ التقديري موجود فيها، فإنّه لو التفت لشكّ، فالشكّ متحقّق على تقدير لم يتحقّق فيؤول إلى كون الشكّ غير متحقّق فلا يجري الاستصحاب، وهذا لا كلام فيه. وإنّما الكلام فيما فرّعه الشيخ الأنصاري على هذا الفرع وهو فرعان:

الأوّل: فيما لو تيقّن الحدث ثمّ غفل وصلّى ثمّ التفت بعد الصلاة وشكّ في أنّه تطهّر بعد حدثه اليقيني أم لا، فبناءً على جريان الاستصحاب لكفاية الشكّ التقديري حال الصلاة تكون الصلاة باطلةً، لأنّه محدث بمقتضى الاستصحاب وإلّا فالاستصحاب بعد الصلاة محكوم بقاعدة الفراغ فتكون الصلاة صحيحةً، لأنّ الشكّ الفعلي الحاصل بعد فراغه من الصلاة وإن كان متحقّقاً إلّا أنّ الاستصحاب حينئذٍ محكوم بقاعدة الفراغ.

الثاني: الفرع بعينه إلّا أنّ المكلّف التفت فشكّ في الطهارة قبل الشروع في الصلاة ثمّ غفل فصلّى فقد حكم الشيخ ببطلان صلاته، لأنّه بالتفاته إلى حدثه قبل الصلاة وشكّه صار محدثاً بحكم الاستصحاب فتبطل صلاته للحدث.

نعم، لو احتمل طهارته بعد التفاته جرت قاعدة الفراغ حينئذٍ[1].

---

(١) انظر الفرائد: ٣: ٢٥.

أقول: لا يخفى عليك ما في الفرع الأوّل، فإنّ قاعدة الفراغ بناءً على كونها أمارةً كما هو الظاهر المستفاد من قوله: «هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشكّ»[١] وقوله: «هو حين يصلّي أقرب إلى الواقع أو الحقّ»[٢] فلا تجري مع الغفلة كلّية قلنا بجريان الاستصحاب التقديري أم لا، وبطلان الصلاة حينئذٍ للشكّ الفعلي فيجري استصحاب الحدث، بل لو لم يجرِ الاستصحاب الفعلي فرضاً أيضاً كفى بقاعدة الاشتغال بعد عدم إحراز الفراغ من التكليف المعلوم.

وإن لم نقل بأماريتها وقلنا بأنّها أصل، فكما تحكم قاعدة الفراغ على الاستصحاب بعد الفراغ كذلك تحكم على الاستصحاب في الأثناء أيضاً لو قلنا بجريان الاستصحاب لكفاية الشكّ التقديري في جريانه، فلا تبتني المسألة على الاكتفاء بالشكّ التقديري وعدمه، بل حتّى لو قلنا بكفايته أيضاً لا يجري لحكومة قاعدة الفراغ عليه، فإنّ جميع موارد قاعدة الفراغ مسبوقة بالشكّ التقديري، فلو منعنا عنها لم تجرِ قاعدة الفراغ إلّا في الموارد النادرة.

(ثمّ إنّه أشكل بعض المحقّقين[٣] في تعليقته على الكفاية في هذا المقام فزعم أنّ جريان الاستصحاب بعد الفراغ عند الشكّ الفعلي لا يترتّب عليه بطلان الصلاة، لأنّ بطلانها إمّا لاقترانها بالحدث الواقعي ولم يعلم وإمّا لاقترانها بالحدث الظاهري ولم يعلم، لأنّ الاستصحاب لا يجري حال الصلاة لفرض عدم الشكّ الفعلي، وبعد الصلاة يجري الاستصحاب إلّا أنّ الصلاة لا تنقلب عمّا وقعت عليه.

---

(١) الوسائل ١: ٣٣٢، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

(٢) الوسائل ٥: ٣٤٣، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣ مع اختلاف يسير.

(٣) لم نعثر عليه.

وبتقريب آخر: أنّ اقتران الصلاة بالمانع يوجب بطلانها إلّا أنّ المانعيّة تنتزع من الأمر الناشئ من الاستصحاب المتأخّر عن الصلاة، نعم لو كانت المانعيّة من الاعتبارات كالملكيّة والزوجيّة أمكن اعتبارها في الزمان المتقدّم كما في الفضولي، ولكنّها منتزعة من الأمر الاستصحابي فلا تتقدّم عليه.

هذا ملخّص ما أفاده ﷺ ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ الاستصحاب لا يحكم بحدوث المانع كي تنقلب الصلاة من الصحّة الى الفساد وإنّما يحكم ببقاء المانع، فالصلاة حين صدورها لم يكن المانع محرزاً فيها وبالاستصحاب أحرز المانع فيها حينها، والاستصحاب لا يحقّق المانعيّة وإنّما يحقّق نفس المانع، فظهر أنّ الاستصحاب يقتضي بطلان الصلاة)[1].

وأمّا الفرع الثاني فهو أيضاً كالأوّل بناءً على الأماريّة، وأمّا بناءً على أنّها أصلٌ فأيضاً لا تبنى على ما ذكر من عدم صحّة الصلاة للاستصحاب، وذلك لأنّ الاستصحاب إنّما يجري مع فعليّة اليقين والشكّ أيضاً، وإنّما يستمرّ الحكم به حيث يستمرّا، وهنا إنّما لا يجري الاستصحاب من جهة أنّه بغفلته لا شكّ فعلي له فلا يجري الاستصحاب حال الصلاة لفرض الغفلة الّتي يرتفع معها الشكّ الفعلي، وإنّما يحكم بفساد الصلاة لعدم جريان قاعدة الفراغ فيه، لأنّها ظاهرة في الشكّ الحادث بعد الفراغ، وهذا الشكّ وإن كان حادثاً بعد الفراغ دقة إلّا أنّه هو الشكّ الأوّلي الحاصل قبل الشروع فيها عرفاً فلا تكون قاعدة الفراغ حينئذٍ جارية، فلابدّ من إعادة تلك الصلاة. هذا كلّه إن قلنا بجريان قاعدة الفراغ في فرض الغفلة، وإلّا فالأمر أظهر حينئذٍ.

وبالجملة، المعيار في هذين الفرعين ليس ما ذكره من ابتنائها على كفاية الشكّ التقديري، بل الأوّل مبنيّ على أماريّة قاعدة الفراغ أو كونها أصلاً، والثاني مبنيّ على أنّ قاعدة الفراغ هل تشمل الشكّ المتقدّم على العمل أم لا؟ فافهم.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

التنبيه الثالث : [في ما لو ثبت المستصحب بأمارة أو أصل]

إذا كان الحكم المستصحب ثابتاً بالعلم الوجداني فلا كلام في جريان الاستصحاب حينئذٍ، وإنّما الكلام فيما إذا كان ثابتاً بأصل أو أمارة، فإن قلنا بأنّ الأصل والأمارة يوجبان جعل حكم ظاهري، فلا إشكال في جريان استصحاب ذلك الحكم الظاهري إن لم يكن ثبوته بعنوان قيام الأمارة عليه المنفيّ بقاءً، وكذا إن قلنا : إنّ معنى جعل الحجّية جعل الإحراز وجعل ما ليس بعلم علماً ـ كما هو الظاهر ـ فإنّ الحكم حينئذٍ يكون معلوماً بالتعبّد. وإن لم نقل بالسببيّة وجعل الحكم وقلنا بجعل المنجزيّة والمعذريّة فكيف يستصحب الحكم؟ وأيّ حكم ثبت بالأمارة حتّى يستصحب؟ وعدم جريان الاستصحاب فيه يوجب الهرج والمرج في الشريعة المقدّسة. وقد أجاب الآخوند عن هذا الإشكال بأنّ مؤدّى الاستصحاب المستفاد من أدلّته هو أنّ ما ثبت يدوم، وحينئذٍ فتنجيز الحكم بالطهارة مثلاً بقاعدة الطهارة قد ثبت فيدوم بمقتضى أدلّة الاستصحاب حينئذٍ[1].

ولا يخفى عليك ما فيه :

أمّا أوّلاً: فلأنّه خلاف ظواهر الأدلّة، فإنّ : «لا تنقض اليقين بالشكّ» اعتبر اليقين والشكّ والنقض، وهو ظاهر في بقاء اليقين خصوصاً مع قوله : «اليقين لا يدفع بالشكّ».

(نعم، إن أراد الآخوند أنّ المراد من قوله : «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا تنقض المنجّز أيّاً كان بالشكّ، وذكر اليقين لكونه أظهر أفراد المنجّز تمّ قوله ثبوتاً، إلّا أنّه لا يتمّ إثباتاً لكونه خلاف ظاهر الأخبار من غير قرينة. وأين هذا من قوله : ما ثبت يدوم؟)[2].

---

(١) كفاية الأُصول : ٤٦٠ ـ ٤٦١.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وأمّا ثانياً: فإن أُريد بها الإخبار عن الملازمة الواقعيّة فلا ريب أنّه كذب وجداني إذ لا ملازمة بين ثبوت شيء وبقائه واقعاً، مع أنّ دليل ثبوت الشيء يكون دالاً على بقائه لا الاستصحاب، وإن أُريد جعل الملازمة ظاهراً وتعبّداً فهو باطل أيضاً، لأنّه يقتضي عدم جريان البراءة في المشكوك المقرون بالعلم الإجمالي الّذي قد انحلّ بقيام بيّنة على تعيين النجس، مثلاً إذا علم نجاسة أحد الإناءين فقد تنجّز وجوب اجتنابهما معاً، فإذا قام دليل على تعيين النجس منهما كالبيّنة فما ذكره يقتضي عدم جريان أصالة الطهارة وأصالة البراءة من حرمة شربه، لأنّ التنجيز ثبت فيدوم، وهذا باطل في الشبهة الموضوعيّة إجماعاً، وفي الشبهة الحكميّة التحريميّة أيضاً على مذاق الأُصوليّين. نعم هو صحيح على مذاق المحدّثين من اجتناب المشكوك حرمته بدواً، وحينئذٍ فلابدّ لنا من ذكر وجه جريان الاستصحاب في الأحكام الثابتة بالأُصول والأمارات.

فنقول: يقع الكلام في موردين: أحدهما في الأُصول، والثاني في الأمارات.

أمّا الكلام في الأُصول: فالحقّ هو التفصيل بين الأُصول المثبتة لحدوث الحكم واستمراره وبين الأُصول المثبتة لحدوث الحكم فقط، ففي الأوّل لا يجري الاستصحاب لعدم الشكّ بخلاف الثاني، مثال الأوّل: أصالة الطهارة والحلّ والاستصحاب فإنّها تحدث الحكم بالطهارة وتحكم باستمراره إلى زمان العلم بعروض النجاسة والحرمة، وفي الاستصحاب إلى زمن حدوث يقين آخر، مثلاً إذا شككنا في طهارة شيء ونجاسته كالصابون المجلوب من بلاد الكفر فبأصالة الطهارة يحكم بطهارته، فلو شككنا بعد ذلك بعروض نجاسة خارجيّة عليه فنفس أصالة الطهارة تتكفّل أنّ حكمه الطهارة بمعنى أنّها تنجّز طهارته فيرتفع الشكّ في النجاسة، فإذا ارتفع الشكّ في النجاسة فكيف يجري الاستصحاب.

ودعوى: أنّ الاستصحاب يحكم على أصالة الطهارة، مسلّمة لكنّها حيث يجري الاستصحاب وتتمّ أركانه، وهنا ليس تامّ الأركان لفقد الشكّ.

وهكذا إذا شككنا في طهارة شيء من جهة إصابة الدم له وقد كان طاهراً قبل ذلك فاستصحاب طهارته ينجّز لنا طهارته، فإذا شككنا بعد ذلك في أنّه أصابه البول أم لا فنفس الاستصحاب الأوّلي أثبت طهارته إلى أن يعلم نجاسته، والمفروض أنّه الآن لم يعلم نجاسته فهو بحكم الاستصحاب الأوّلي طاهر منجّز طهارته فيرتفع الشكّ حينئذٍ فلا يجري الاستصحاب.

(نعم، لو قلنا: إنّ الأصل الجاري في المقام استصحاب عدم حدوث الاصابة لكونه حاكماً على استصحاب الطهارة لكونه مسبّباً عنه، فهو وإن جرى استصحاب عدم إصابة البول كاستصحاب عدم إصابة الدم إلّا أنّه ليس استصحاباً لحكم ظاهري، وإنّما هما شكّان في أمرين واقعيّين والأصل عدمهما)[1].

وأمّا إذا لم يكن الأصل مقتضياً للاستمرار فيجري الاستصحاب قطعاً، مثلاً إذا كان عندنا شيءٌ مشكوك الطهارة كالماء فبمقتضى أصالة الطهارة حكمنا بطهارته، فإذا غسلنا به ثوباً نجساً فبمقتضى حكم الشارع بطهارته يطهر الثوب إلّا أنّا إذا شككنا بعد ذلك في إصابة البول لذلك الثوب وعدم إصابته يجري حينئذٍ الاستصحاب للحكم بطهارته وهذا واضح بحسب الظاهر.

فتلخّص أنّ الأصل إن كان مقتضياً للحدوث والاستمرار لا يجري الاستصحاب، وإن كان مقتضياً للحدوث فقط يجري الاستصحاب حينئذٍ. هذا كلّه في الأُصول مطلقاً تنزيليّة كانت أم محضة.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ المتيقّن السابق هو الحكم بالطهارة الظاهريّة أو الحلّية الظاهريّة المجعولة فلا مانع من استصحابه.

وأمّا الأمارات كخبر الواحد وغيره فنقول: إن التزمنا بأنّ المجعول فيها هو المنجّزيّة والمعذريّة فالإشكال بحاله، وأمّا إذا قلنا بأنّ المنجزيّة والمعذريّة من آثار الجعل العقليّة وإنّها غير قابلة للجعل فلابدّ من أن نلتزم بأنّ المجعول

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

هو صفة الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات، وحينئذٍ فلمّا كان قبح العقاب بلا بيان من الأحكام العقليّة الغير القابلة للتخصيص كما هو شأن جميع الأحكام العقليّة، لأنّ العقل لا يحكم إلّا مع إحراز الملاك لحكمه، فلابدّ من أن يكون المجعول بيانيّتها وطريقيّتها إلى الواقع وجعلها يقيناً تعبّداً حتّى يرتّب على مخالفتها العقاب ويكون العقاب عقاباً ببيان فيكون يقيناً بحسب التعبّد الشرعي.

فتكون أفراد اليقين أفراداً وجدانيّة وأفراداً تعبّديّة وتكون الأمارات يقيناً بحسب التنزيل الشرعي كما في: «الطواف بالبيت صلاة» وغيره من التنزيلات الشرعيّة، وإذا ثبت كون هذا يقيناً تعبّداً فإذاً لابدّ من ترتيب آثاره نفسه، فإن كان اليقين موضوعاً لحكم من الأحكام ثبت ذلك الحكم له، لأنّه من أفراده تعبّداً وقد كان اليقين موضوعاً لعدم نقضه بالشكّ فتكون الأمارة محرّمة النقض بالشكّ، كما أنّه إذا كان لمتعلّق اليقين وهو المتيقّن حكم واقعي يثبت ذلك الحكم الواقعي لمتعلّق الأمارة أيضاً، لأنّه متيقّنٌ بحكم الشارع.

وبالجملة، فبجعل صفة الطريقيّة والمحرزيّة والوسطيّة في الإثبات يكون إلغاء لاحتمال الخلاف الموجود مع قيام الأمارة، وهو عبارة عن التنزيل الّذي ذكرناه فيترتّب على المنزّل الأحكام الّذي أُخذ المنزّل عليه موضوعاً لها والأحكام الواقعيّة الّتي أُخذ المنزّل عليه طريقاً لها.

ودعوى: لزوم اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي، واضح الضعف، لأنّ الجعل إنّما جعله يقيناً بحسب التعبّد الشرعي فتترتّب عليه آثار اليقين أيّ شيء كانت تلك الآثار، فافهم وتأمّل.

(هذا كلّه بناءً على حجّية الأمارات من باب الطريقيّة، أمّا بناءً على حجّيتها من باب السببيّة فقد ذكر صاحب الكفاية في تعليقة له عليها جريان الاستصحاب حينئذٍ لفعليّة الحكم حينئذٍ[1].

---

(١) كفاية الأُصول ٢: ٣١٠، في الهامش.

والظاهر التفصيل فإنّ قيام الأمارة إن كان موجباً ومحقّقاً لملاك في ذات الفعل الّتي قامت الأمارة على وجوبه مثلاً صحّ حينئذٍ ما ذكره، أمّا إذا كانت المصلحة في الجري العملي على طبق الأمارة من غير أن يحدث مصلحة في الفعل بل هو على ما هو عليه فلا ريب في أنّ حيثيّة قيام الأمارة حيثيّة تقيديّة ولا أمارة على غير الحدوث فلا مصلحة في الجري على غير الحدوث، فلا يجري حينئذٍ الاستصحاب، فافهم)[1].

التنبيه الرابع : [في استصحاب الكلّي]

الاستصحاب قد يكون استصحاباً شخصيّاً، كما إذا كان زيدٌ قائماً فشككنا في استمراره قائماً وفي قعوده فيستصحب قيامه، وقد يكون الاستصحاب استصحاباً لأمر كلّي كما إذا لم يكن الأثر أثراً للخصوصيّة الفرديّة بل يكون الأثر أثراً للجامع بين الفردين بل الأفراد. ومن هنا يتّضح أنّه لا يتفاوت الاستصحاب الكلّي وجريانه بين القول بوجود الكلّي الطبيعي والقول بعدم وجوده وإنّما الموجود أفراده، لأنّا وإن قلنا بعدم وجوده إلّا أنّ الأفراد موجودة قطعاً، والمفروض أنّ استصحاب الكلّي هو عبارة عن عدم لحاظ الخصوصيّة الفرديّة وإن وجدت خارجاً.

وبعبارة أُخرى أنّ المطلوب في باب الاستصحاب صدق النقض عرفاً وهو متحقّق، قلنا بوجود الكلّي الطبيعي أو لم نقل به، لأنّ الاستصحاب ليس مبنيّاً على الدقّة والفلسفة الحكميّة، بل مبنيّ على وجود الكلّي الطبيعي عند أهل العرف، ولا ريب أنّ أهل العرف يرون أنّ الإنسان موجود في الخارج وكذلك الحيوان وبقيّة الكلّيات الطبيعيّة، وحينئذٍ فيتحقّق عند العرف مصداق : «لا تنقض اليقين بالشكّ».

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(نعم، بناءً على مذاق صاحب الكفاية ﷺ[١] ـ من أنّ المجعول في استصحاب الحكم هو الحكم المماثل، وفي استصحاب الموضوع حكم مماثل لحكمه الحادث ـ يشكل جريان استصحاب الكلّي كالرجحان مثلاً، لعدم الإهمال في الواقع، فالحكم الواقعي إمّا مرخّص في تركه وهو الاستحباب أو غير مرخّص في تركه وهو الوجوب ولا جامع بين الترخيص وعدمه، وكذا في الموضوع. ولكنّ الظاهر جريانه أيضاً، لأنّ الإهمال مستحيل في الحكم الواقعي، لأنّ الحكم في الواقع متعيّن بأحد النحوين، أمّا الحكم الظاهري فلا، لأنّ المصلحة في جعله لا في المأمور به فالمصلحة في إنشائه وجعله وهو خفيف المؤونة فلا مانع من جعل الحكم الظاهري الكلّي إذا كانت المصلحة قائمة به)[٢].

ثمّ إنّ أقسام استصحاب الكلّي أربعة:

الأوّل: أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي المتيقّن سابقاً من جهة الشكّ في بقاء الفرد وعدمه، مثلاً إذا شكّ في من كان محدثاً بالحدث الأكبر في ارتفاع ذلك الحدث الأكبر وعدمه فهناك آثار تترتّب على خصوص بقاء الحدث الأكبر، مثل حرمة المكث في المساجد فيستصحب الحدث الأكبر بخصوصه ويترتّب عليه أثره، وهناك آثار لا تختصّ بالحدث الأكبر بل تترتّب على مطلق الحدث مثل حرمة مسّ كتابة المصحف، فبالنسبة إلى هذا الأثر لا يستصحب خصوص الحدث الأكبر لعدم الخصوصيّة، بل يستصحب كلّي الحدث وإن كان سبب الشكّ في الكلّي هو الشكّ في ذلك الفرد إلّا أنّه يستصحب نفس شخص الفرد المشكوك فيه للأحكام الخاصّة به ويستصحب الكلّي للحكم الّذي لا يخصّه.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٧٢.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

الثاني: أن يشك في الكلّي لدوران الفرد المتيقّن بين كونه من أفراده الباقية قطعاً أو أفراده المنتفية قطعاً، مثل أن نعلم بإنسان قطعاً في الدار الّتي لم يخرج منها غير زيد، فنحن نشكّ في أنّ ذلك الإنسان الّذي كان فيها زيد فهو قطعاً خارج أو غيره فهو قطعاً باق، لأنّه لم يخرج منها غير زيد، وهذا وان عنون في كلام الشيخ ﷺ بالمردّد بين الفرد المقطوع خروجه والمقطوع بقاؤه[1]. إلّا أنّه يشمل ما لو كان المردّد بين معلوم الخروج ومحتمل البقاء أيضاً، مثلاً في نفس المثال إذا فرضنا أنّ زيداً خرج قطعاً وغيره مشكوك الخروج فيتحقّق فيه مصداق نقض اليقين بالشكّ فهو ملحق بالقسم الثاني.

الثالث: أن يكون الفرد المتيقّن قطعاً مرتفعاً وإنّما يشكّ في حدوث فردٍ مقارنٍ لارتفاع ذلك الفرد وعدم حدوثه.

الرابع: أن يكون من جهة تردّد الفرد بين كونه هو السابق أم غيره مثلاً إذا كان جنباً واغتسل ثمّ رأى بثوبه المختصّ به منيّاً تردّد بين كونه هو من جنابته الّتي اغتسل منها أو من جنابة أُخرى لاحقة لم يغتسل لها، فيشكّ في أنّ الأثر الحاصل عند حدوث هذه الجنابة زال أم لا فيستصحب كلّي الجنابة وكلّي ذلك الأثر المتيقّن من غير تمييز. وهذا أيضاً من أقسام استصحاب الكلّي ولم يذكره الشيخ الأنصاري ولا الآخوند ﷺ وهو وارد عليهم وسيأتي الفرق بينه وبين الثاني.

أمّا الأوّل: فلا كلام في جريان الاستصحاب فيه إلّا أنّه على ما فصّلناه سابقاً من جريان الاستصحاب الكلّي للحكم الّذي لا يترتّب على خصوصيّة الفرد وقد مرّ.

وأمّا القسم الثاني فالمعروف بين المحقّقين حجّيته ويسمّى باستصحاب الكلّي وباستصحاب الفرد المردّد، مثلاً إذا خرج من الرجل المغتسل من الجنابة بعد أن أحدث بالأصغر بلل مردّد بين البول والمنيّ، فهو معيّن واقعاً لكنّه مردّد عند المكلّف،

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ١٩١ ـ ١٩٢.

فبعد وضوئه يشكّ في ارتفاع الحدث وبقائه فيستصحب، وتعبير السيّد اليزدي ﷺ في حاشيته على المكاسب[١] بالفرد المردّد يريد به المردّد عند المكلّف لا المردّد في الواقع ليشكل عليه بأنّ الفرد المردّد غير موجود واقعاً فإنّ الأشياء الواقعيّة غير مردّدة بل معيّنة.

وكيف كان، فالظاهر جريان الاستصحاب فيه لصدق أنّه كان على يقين من كلّي الحدث فشكّ، فيصدق «لا تنقض اليقين بالشكّ» فيجري الاستصحاب.

(وربّما يقال بعدم الحاجة إلى استصحاب الكلّي بل يكفي استصحاب الفرد المردّد الّذي كنّا على يقين منه ونشكّ في ارتفاعه كما عن السيّد اليزدي في حاشيته على المكاسب[٢] ولكنّ الظاهر عدم إمكان استصحابه، إذ الفرد المردّد بقيد كونه مردّداً بحيث يحتمل انطباقه على الفرد المرتفع قطعاً فهذا لا يمكن إجراء استصحابه، إذ على بعض المحتملات هو مرتفع قطعاً، وبدون قيد الترديد بمعنى استصحاب ذات الشيء الّذي كان سابقاً بإلغاء خصوصيّاته المشخّصة هو استصحاب الكلّي، إذ الكلّي إنّما يستصحب وجوده الّذي كان في ضمن فرد بإلغاء خصوصيّته الفرديّة، والكلّي مع قطع النظر عن وجوده الخارجي في ضمن فرد لا حكم له)[٣].

وربّما أشكل عليه بإشكالين تعرّض لهما الشيخ الأنصاري ﷺ[٤]:

أحدهما: أنّ الاستصحاب لا يجري، لأنّ الحدث الأصغر ليس لنا شكّ في انتفائه فعلاً إمّا لعدمه من الأوّل وإمّا لارتفاعه بالوضوء المفروض، والأكبر لا يقين بحدوثه والأصل عدمه.

(١ و ٢) انظر حاشية المكاسب للسيّد ١: ٧٣.

(٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٤) فرائد الأُصول ٣: ١٩٢.

وضعفه ظاهر، لأنّ ما ذكر إنّما يقدح في جريان استصحاب الفرد المذكور، أمّا الكلّي فلا. فآثار الفرد الخاصّ لا تترتّب، أمّا الأثر المشترك بين الفردين فلا مانع من إجراء الاستصحاب للكلّي وترتيبه إذا أنا على شكّ من بقائه بعد اليقين بحدوثه.

الثاني: أنّ الشكّ إنّما نشأ من احتمال حدوث الجنابة مثلاً، وإلّا فلولا احتمال حدوث الجنابة لم يكن شكٌّ في بقاء الحدث، لفرض أنّه توضّأ فالحدث الأصغر ارتفع يقيناً، فإذا فرض جريان أصالة عدم حدوث الجنابة فلا يكون له شكّ حينئذٍ.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

الأوّل: أنّ منشأ الشكّ ليس الشكّ في حدوث الجنابة وإنّما المنشأ للشكّ الشكّ في صفة الحادث، وأنّه الحدث الأصغر فقد ارتفع قطعاً أو الأكبر فهو باق قطعاً، فليس منشأ الشكّ هو الشكّ في حدوث الجنابة حتّى تجري أصالة عدمها وإنّما هو الشكّ في صفة الحادث وليس له صفة متيقّنة حتّى يجري استصحابها.

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّه بناءً على عدم جريان أصالة العدم في الأزليّات متين.

وأمّا بناءً على جريانها كما حقّقناه فلا يتمّ، لأنّ الأصل عدم اتّصاف الحادث بكونه جنابة ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، وحينئذٍ فلا يجري القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، وقد رتّبنا من ثمرات جريان الأصل في الأعدام الأزليّة الاكتفاء بمرّة واحدة في غسل المردّد بين كونه متنجّساً بالبول فلابدّ فيه من الغسل مرّتين، أو بما متنجّس بالدم فيكفي فيه المرّة، بتقريب أنّ أصالة عدم كون المتنجّس متنجّساً بالبول تجري فتحرز بأنّه ليس بمتنجّس بالبول فيبقى تحت إطلاقات الغسل. وهو من جملة وجوه ما حكم به السيّد كاظم اليزدي ﷺ في العروة فيما إذا شكّ في كون ما ولغ الكلب فيه إناء حتّى يحتاج إلى التعفير أم لا حتّى لا يحتاج إليه فقد حكم في العروة بعدم لزوم التعفير[1].

---

(١) انظر العروة الوثقى ١: ١١٢، فصل في المطهّرات، المسألة ١٠.

الثاني: أنّ أصالة عدم حدوث الجنابة معارض بأصالة عدم حدوث الحدث الأصغر. وهذا الجواب صحيح حيث يكون لكلّ من الفردين اللذين يتردّد الكلّي بينهما أثر شرعي كما في مثال تردّده بين كونه حدثاً أكبر أو أصغر، فإنّ الحدث الأكبر له حكم بخصوصه وهو حرمة قراءة العزائم، والأصغر كذلك وهو وجوب الوضوء للصلاة، ولكليهما أيضاً أثر يشتركان فيه وهو حرمة المسّ لخطّ المصحف، ولكنّا في غنية عن الاستصحاب حينئذٍ للعلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين المتباينين ومقتضاه لزوم الأخير.

ولا يجدي الجواب حيث لا يكون الأثر أثراً مشتركاً كما إذا نذر الإنسان أنّه متى وجد إنساناً في بيته يقرأ سورة قرآن مثلاً فهنا إذا شككنا في أنّ الّذي كان في الدار زيد فهو خارج قطعاً أو عمرو فهو باقٍ قطعاً أو محتمل البقاء، فهنا لا معنى للتعارض لعدم الأثر الشرعي لكلّ من الفردين بخصوصه، فأصالة عدم كون الداخل فيها زيداً لا أثر له إلّا أنّ أصالة عدم كون الداخل عمرواً له أثرٌ قطعاً، لأنّه بهذا الأصل ينتفي الأثر المترتّب على الكلّي، لأنّه على الفرض إمّا زيدٌ في الدار أو عمرو، فإذا قطعنا بخروج زيد فبأصالة عدم كون الداخل فيها عمرواً ينتفي الأثر المترتّب على الكلّي، ولكنّ أصالة عدم كون الداخل زيداً لا يترتّب عليه أثر فعلاً.

الثالث من الوجوه الّتي ذكرت في دفع هذا الإيراد أن يقال: إنّ أصالة عدم دخول عمرو مثلاً وإن كان رافعاً للشكّ إلّا أنّه لا يجدي، بيان ذلك أن يقال: إنّ الشكّ في البقاء في المقام وإن استند إلى الشكّ في حدوث الفرد الطويل وعدمه إلّا أنّه ليس كلّ أصل سببي يمنع جريان الأصل المسبّبي، بل إنّ الأصل السببي إن كان من أحكامه الشرعيّة وآثاره الشرعيّه رفع الشكّ في المسبّب يكون مانعاً من جريان الأصل في المسبّب، نظير الماء المسبوق بالطهارة المغسول به الثوب النجس، فإنّ من أحكام إجراء استصحاب الطهارة في الماء أنّه لو غسل به النجس صار طاهراً،

وقد غسل الثوب النجس بماء وجداناً وكون الماء طاهراً بمقتضى الأصل فلا يبقى مجال لاستصحاب نجاسة الثوب. أمّا لو كان رفع الشكّ من اللوازم العقليّة فلا.

وفي المقام من هذا القبيل، فإنّ أصالة عدم حدوث الفرد الطويل يعني أصالة عدم دخول عمرو لا يترتّب عليه رفع الشكّ إلّا باللازم العقلي، فلا يمنع من جريان الاستصحاب في المسبّب أيضاً لو فرض جريان الأصل في السبب لوجود أثره.

وهذا الجواب هو الجواب الصحيح لهذه الشبهة وهو الّذي ينبغي أن يكون مراد الآخوند في ثالث أجوبته في كفايته، والأوّل منها هو ما ذكرناه أوّلاً، وأمّا ثانيها وهو أنّ بقاء القدر المشترك بعين بقاء الخاصّ لم يظهر لنا حقيقة مراده منه[1] فإنّ كون الفرد عين الكلّي أكثر وضوحاً في جريان الإشكال من دعوى الملازمة، إذ المستشكل لم يدّعِ أنّ وجود الكلّي مسبّب عن وجود الفرد ليدفع بالعينيّة، بل ادّعى أنّ الشكّ في وجود الكلّي مسبّب عن الشكّ في وجود الفرد، ولا يفرق في سببيّة الشكّ بين التلازم والعينيّة.

وبالجملة، فالصحيح ما ذكره في ثالث الأجوبة إلّا أنّه يختصّ بما لا يكون البقاء أو الارتفاع من الآثار الشرعيّة فيجري فيه القسم الثاني من استصحاب الكلّي، أمّا إذا كان البقاء أو الارتفاع من الآثار الشرعيّة فلا يجري الاستصحاب، كما إذا دار أمر المتنجّس بين كونه متنجّساً بالبول ليطهر بغسلتين أو بغيره ليكتفى فيه بالمرّة، فإنّ أصالة عدم كون النجاسة بولاً ولو أزلاً تحقّق طهارته بالغسل مرّة.

ثمّ إنّ كلامنا كلّه إنّما حيث يكون منشأ الشكّ حدوث الفرد القصير أو الطويل من أوّل الأمر كما مثّلنا في المتطهّر إذا خرج منه بلل مشتبه بين البول والمني، أمّا لو كان الشكّ فيه ناشئاً من احتمال حدوث فرد آخر أطول فلا، مثلاً المحدث بالأصغر إذا خرج منه بلل مشتبه بين البول والمنيّ فهنا لو توضّأ بعد ذلك لا يجري استصحاب

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٤٦٢.

كلّي الحدث، لأنّ استصحاب تخصّص الكلّي السابق بخصوصيّة الأصغريّة يعيّن كون الحادث هو الأصغر، لأنّه يشكّ في انقلاب الحدث الأصغر إلى الأكبر فيستصحب عدم الانقلاب بناءً على أنّ حدوث الجنابة توجب الانقلاب للأصغر إلى الأكبر، وكذا بناءً على كون حدوث الجنابة يوجب شدّته فيشكّ في حدوث الشدّة وعدمها، وكذا بناءً على أنّهما أثران لا تضادّ بينهما فيشكّ في حدوث الآخر والأصل عدمه، فالكلّي الّذي كان متخصّصاً بالخصوصيّة السابقة يشكّ في انقلابه إلى غيرها.

وبالجملة، فالحقّ كما في العروة[1] من التفرقة بين المسبوقيّة بالأصغر فلا يجب الجمع وبين عدم المسبوقيّة بالحدث الأصغر فيجب لعدم ما يوجب انحلال العلم الإجمالي على الثاني بخلافه على الأوّل (فإنّ إطلاق عبارة العروة بوجوب الجمع بين الوضوء والغسل محمولٌ على صورة عدم كون الشاكّ محدثاً بالأصغر كما يظهر بالتأمّل)[2]، فافهم.

[تحقيق شبهة السيّد الصدر]

ثمّ إنّه بعد ما حقّقنا جريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي نتعرّض لما ذكره السيّد الصدر ﷺ وملخّصه أنّه بعد البناء على جريان استصحاب الكلّي وأنّ ملاقي بعض اطرف الشبهة المحصورة محكوم بالطهارة شرعاً، فلو أنّ عندنا عباءة نعلم إجمالاً بنجاسة أحد طرفيها إمّا العالي أو الداني، فلو غسلنا الطرف العالي منها فعلى تقدير كونه هو النجس فقد طهر قطعاً، وعلى تقدير كون الداني هو النجس فالنجاسة باقية قطعاً، وحينئذٍ فقد دار أمر النجاسة بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء، فلو لاقى الطرف الّذي لم يغسل الماء فالماء محكوم

---

(١) انظر العروة الوثقى ١: ٣٠٨ فصل في مستحبّات الجنابة، المسألة: ٣.

(٢) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية للدرس.

بالطهارة، لأنّ ملاقي أحد أطراف الشبهة محكوم بالطهارة شرعاً فإذا لاقى الطرف المغسول ذلك الإناء الّذي لاقاه الطرف الداني، فباستصحاب النجاسة الكلّي يحكم بالنجاسة، فالحكم بطهارة الماء مع الالتزام بجريان القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي غير ممكن.

وقد أجاب الميرزا النائيني ﷺ[1] عن هذه الشبهة المسمّاة بالشبهة العبائيّة لتمثيل السيّد بالعباء فيها بجوابين:

أحدهما في الدورة الأُولى، وملخّصه: أنّ استصحاب الكلّي هو الّذي يكون الأمر فيه مردّداً بين فردين من ماهيّة، وأمّا مثل العباءة في المثال فليس استصحاباً للكلّي، وإنّما هو مثل زيد مثلاً لو كان في الدار ثمّ علمنا بسقوط الجانب الغربي منها فزيد إن كان في الجانب الغربي فقد مات، وإلّا فهو حيّ، فهذا من استصحاب الفرد المردّد وليس من استصحاب الكلّي.

ولا يخفى عليك أنّ هذا ممّا لا ينبغي صدوره منه ﷺ فإنّه إن لم يكن هذا من استصحاب الكلّي فهو استصحاب شخصي، فإنّ زيداً في المثال الّذي ذكره لو شكّ مقلّده في موته حتّى يعدل عن تقليده لسقوط الجدار عليه وموته، له أن يستصحب حياته فيبقى على تقليده، فالإشكال وإن انتفى على تقدير تسليم ما ذكره ﷺ عن الاستصحاب الكلّي بدعوى أنّه لا يرد على الاستصحاب الكلّي إلّا أنّ أصل الإشكال لم يندفع.

والثاني في الدورة الثانية، وملخّصه: أنّ هذا الاستصحاب الكلّي إن جرى فهو مثبت، بيان ذلك أنّ الأثر المتصوّر في المقام إمّا حرمة الصلاة بها ولا يتوقّف على الاستصحاب للعلم الإجمالي المنجّز، وإمّا نجاسة الملاقي فهي موقوفة على إحراز الملاقاة وإحراز نجاسة الملاقى بالفتح، أمّا الملاقاة فهي في المقام محرزة

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٤٢٢، وأجود التقريرات ٤: ٩٤.

بالوجدان حسب الفرض، وأمّا نجاسة الملاقى فاستصحاب وجود كلّي النجاسة فيها لا يثبتها إلّا بالملازمة العقليّة.

ولا يخفى أيضاً عليك أنّه لو أراد السيّد استصحاب وجود كلّي نجاسة العباءة كان ما ذكره الميرزا في جوابه متيناً إلّا أنّ للسيّد أن يجري استصحاب نجاسة ذلك الخيط النجس بخصوصه الّذي لاقى الماء قطعاً. فتكون النجاسة محرزة بالأصل، والملاقاة لما هو نجس بالنجاسة المحرزة بالأصل محرزة بالوجدان حسب الفرض.

فالتحقيق أن يلتزم بنجاسة الملاقي لكلّ طرفي العباءة، لأنّ استصحاب الطهارة في الماء محكوم بهذا الاستصحاب، لأنّ العبرة في باب الاستصحاب بتحقّق اليقين السابق بنجاسة الملاقي والشكّ اللاحق في زوالها، فبملاقاة الطرف السفلى لم يحكم بنجاسة الملاقي لعدم حصول اليقين بملاقاة ما كان نجساً له، ولكن بملاقاة الطرف العالي المقطوع الطهارة يتحقّق حينئذ اليقين بملاقاة ما كان نجساً، فيحكم بنجاسة الملاقى بالفتح وهو الماء لتحقّق استصحاب كلّي النجاسة الّتي لاقت الإناء، فقد تمّت أركان الاستصحاب، فإنّ الملاقاة محرزة بالوجدان ونجاسة الملاقى بالأصل.

بقي شيء وهو أنّ كلّما ذكرنا في حجّية الاستصحاب من كونه حجّة سواء كان الشكّ في المقتضي أو كان في الرافع يجري هنا. ومن اختار حجّيته في خصوص الشكّ في الرافع اختار هنا ذلك، لاتّحاد الدليل وعدم دليل خاصّ للكلّي. فتمثيل الشيخ الأنصاري بالبقّة والفيل[1] الّذي هو من قبيل الشكّ في المقتضي إنّما ذكره مثالاً لا على خصوص رأيه، بل ذكره مثالاً لمن يرى الحجّية على الإطلاق، فافهم.

(ثمّ إنّ من ثمرات جريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي أنّه لو علم بنجاسة شيء مثلاً وتردّدت نجاسته بين العرضيّة لتزول بالغسل

---

(١) لم نقف عليه في الفرائد إلّا أنّه ﷺ ذكر هذا المثال: «كما لو تردّد من في الدار بين كونه حيواناً لا يعيش إلّا سنة، وكونه حيواناً يعيش مئة سنة». راجع الفرائد ٣: ١٩٢.

والذاتيّة كي لا تزول، فتارة لا يعلم حالته السابقة من حيث الحكم بالطهارة أو النجاسة، مثل ما إذا كان فرش من شعر أصابه بول وشككنا في كونه شعر معز ليطهر بالتطهير أو شعر خنزير ليكون باقياً على النجاسة، فإن بنينا على استصحاب العدم الأزلي فأصالة عدم كونه شعر خنزير تجري فيكون شعراً بالوجدان لاقى نجاسة وليس شعر خنزير بالأصل فيطهر بالغسل، وإن لم نجرِ الاستصحاب في الأعدام الأزليّة فيستصحب كلّي النجاسة بعد الغسل فيحكم بنجاسته.

وأُخرى يكون ذلك الشيء محكوماً بالطهارة سابقاً كالصابون المجلوب من بلاد الكفر إذا تنجّس بنجاسة عارضيّة، فإذا شكّ في كون الزيت الّذي فيه زيت طاهر ذاتاً كزيت النبات مثلاً أو زيت نجس ذاتاً كزيت الميتة، وقد كان قبل عروض النجاسة العرضيّة محكوماً بأصالة الطهارة فلا يبعد أن يكون من أحكام الجسم الطاهر شرعاً أنّه إذا لاقته نجاسة عارضيّة، طهارته إذا غسل، فكونه طاهراً يثبت بالأصل وكونه جسماً لاقته نجاسة بالوجدان فيثبت طهارته بالغسل)[1].

وأمّا القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي وهو أن يقطع بانعدام الفرد المتيقّن وإنّما يشكّ في بقاء الكلّي من جهة احتمال مقارنة فرد آخر ـ مع هذا الفرد المقطوع انعدامه ـ لم ينعدم، فيستند وجود الكلّي إليه، أو يشكّ في حدوث فرد آخر بعد انعدام الفرد المتيقّن يستند إليه وجود الكلّي، والظاهر عدم حجّيته بكلا شقّيه خلافاً للشيخ الأنصاري في الشقّ الأوّل[2] فإنّه ﷺ زعم جريان الاستصحاب فيه، لأنّ الخصوصيّة الفرديّة كانت واسطة للعلم بتحقّق الكلّي في الخارج، ونسبة وجود الكلّي إلى كلّ فرد على حدٍّ واحد، وحينئذٍ فمع احتمال مقارنة فرد له من أوّل الأمر يحصل الشكّ في انعدام الكلّي المتيقّن سابقاً فيجري الاستصحاب.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ١٩٦.

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ الخصوصيّة الفرديّة كما هي واسطة للعلم بوجود الكلّي واسطة في تحقّقه، فإنّ المتيقّن وجود الكلّي في ضمنه لا في ضمن غيره، وقد زال فالمتيقّن مقطوع الارتفاع، ولا يمكن أن يكون الكلّي من حيث ذاته مستصحباً، لأنّ الكلّي من حيث هو لا يتّصف بوجود ولا بعدم، بل لابدّ أن يكون استصحابه من حيث وجوده، فإذا فرض أنّ المتيقّن هو الكلّي المتخصّص بخصوصيّته قد زالت قطعاً، فما هو مركز اليقين قد زال، فأيّ شي يستصحب؟

وقد ظهر الفرق بين القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي والقسم الثاني فإنّه في الثاني يحتمل البقاء، لأنّ المتيقّن السابق يحتمل أن يكون باقياً من أوّل الأمر إلى الآن كما لو كان الحيوان فيلاً مثلاً وهذا بخلافه على الثالث فإنّ المتيقّن زائل قطعاً.

نعم، حيث يكون الفرد الحادث معدوداً من مراتب الفرد الأوّل عرفاً، كما في السواد الخفيف بالإضافة إلى السواد الشديد يجري الاستصحاب، إلّا أنّه ليس من أقسام استصحاب الكلّي بل هو استصحاب شخصي لا كلّي*، لأنّ المفروض أنّه هو عين الأوّل عرفاً، بل ودقّةً كما ذكر في محلّه في برهان أصالة الوجود، وهو نظير الأحوال العارضة للمكلّف، مثلاً إذا فرض أنّ زيداً كان صحيحاً وقد ارتفعت صحّته قطعاً ونشكّ في بقاء حياته فهل يتوقّف أحد في استصحاب حياته.

وبالجملة، فعدّ هذا من أقسام استصحاب الكلّي تسامح واضح.

(بقي الكلام في أنّ الوجوب والاستحباب من ثالث أقسام القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي نظراً إلى أنّ التفاوت بينهما بشدّة الطلب وضعفه وأنّ الوجود واحدٌ، أم أنّ النظر العرفي الّذي هو المعيار في باب الاستصحاب يراهما فردين متباينين، فلا يجري الاستصحاب لو قطع بزوال الوجوب

(*) قد اختار سيّدنا الأُستاذ أيّده الله تعالى في دورته اللاحقة أنّه من القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي لا الثالث ولا استصحاباً شخصيّاً.

واحتمل بقاء الرجحان في ضمن الاستحباب؟ وكذا الحرمة والكراهة كما ذهب إليه صاحب الكفاية[١].

الظاهر أن يفصل، فإن أُريد من الاستصحاب استصحاب إرادة المولى الّتي قد ارتفعت شدّتها قطعاً ونحتمل بقاءها في غير رتبة الشدّة فهو موقوف على أن يكون المستصحب مجعولاً أو ذا أثر مجعول وليس، إذ الإرادة من الصفات التكوينيّة ليست مجعولة ولا أثر شرعي مجعول ليترتّب عليها، إذ ترتّب الطلب عليها نظير ترتّب الأكل على إرادته أيضاً تكويني.

هذا على مختار صاحب الكفاية أمّا على مختارنا من أنّه لا نعتبر أكثر من وجود أثر للمستصحب ولو بقاء ليكون رافعاً للغويّة الجعل فيكفي وجود الأثر لنفس التعبّد الاستصحابي وهو في المقام موجود، فإنّه يثبت بالاستصحاب بقاء كلّي الرجحان وإن لم يثبت الاستحباب، لأنّه مثبت، إلّا أنّ كلّي الرجحان كاف في الأثر.

وإن أُريد من استصحاب الرجحان الوجوب والاستحباب فلا ريب في أنّهما اعتباران متغايران عرفاً فلا يجري الاستصحاب حينئذٍ لتغايرهما عرفاً)[٢].

ثمّ إنّ هنا كلاماً للفاضل التوني ذكره في مقام الحكم بطهارة الجلد المنبوذ أو اللحم المنبوذ المشكوك تذكيته بعد إحراز قابليّته لها، فقد ذكر وجهين للحكم بالطهارة:

أمّا الأوّل فهو أجنبيّ عن استصحاب الكلّي إلّا أنّا نتعرّض له وهو أنّ أصالة عدم التذكية الّتي من أجلها حكم المشهور بالنجاسة له لا يثبت الموت حتف الأنف إلّا بالأصل المثبت، مضافاً إلى أنّها معارضة بأصالة عدم الموت حتف أنفه، فإنّ كلّاً منهما عنوان وجودي فإذا تساقطا فالمرجع أصالة الطهارة[٣].

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٦٣.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٣) الوافية: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

وقد أُجيب[١] بأنّ الميتة ليس من العناوين الوجوديّة، بل هي عبارة عن غير المذكّى تذكية شرعيّة كما لو لم يسمَّ عليه عمداً أو لم يوجّه إلى القبلة عمداً. ولو قلنا بأنّ الميتة عبارة عمّا مات حتف أنفسه، فالحكم بالحرمة والنجاسة ليس مختصّاً به بل يشمل غير المذكّى شرعاً وإن لم يمت حتف أنفه.

ولا يخفى عليك أنّ حرمة الأكل والصلاة به ثابتان لمطلق غير المذكّى لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[٢] ولقوله عليه السلام ما مضمونه: إذا علمت أنّه ذكي قد ذكّاه الذابح أو الذبح[٣]. إلّا أنّ الحكم بالنجاسة ليس محمولاً على غير الميتة، فإذا سلّمنا أنّها ما استند موته إلى غير السبب الشرعي، وليست ما لم يذكَ الّذي هو أمر عدمي بل هو أمر وجودي، فبأصالة عدم التذكية لا يثبت إلّا على الأصل المثبت، ولذا لا يحكم بالنجاسة فيه فيكون الحقّ مع التوني، فافهم.

الوجه الثاني لما ذكره الفاضل التوني من عدم إجداء أصالة عدم التذكية هو أنّ عدم التذكية قد يكون لحياة نفس الحيوان وقد يكون لموته بغير تذكية، فاستصحاب عدم التذكية التي كانت حال الحياة لا يجدي لزوالها قطعاً، واستصحاب عدم التذكية مقارناً لزهاق الروح لا يجدي أيضاً للشكّ في تحقّقه، فجريان الاستصحاب هنا مبنيّ على جريان الاستصحاب في القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي ولا نقول به[٤].

ولا يخفى أنّ ما ذكره قدس سره لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ عدم التذكية ليس له فردان زال أحدهما قطعاً ويشكّ في حدوث الثاني، فإنّ العدم واحد وإنّما اختلف مقارناته،

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٣: ١٩٨.

(٢) المائدة: ٣.

(٣) الوسائل ٣: ٢٥٠، الباب ٢ من أبواب المصلّى، الحديث الأوّل وفيه: قد ذكّاه الذبح.

(٤) انظر الوافية: ٢١٠.

ففي الأوّل كان مقارنه الحياة وفي الثاني يقارنه زهوق الروح. وأمّا نفس عدم الذكاة فواحدة حتّى قبل وجود الحيوان إلّا أنّها حينئذٍ عدم أزلي، وكيف كان فالعدم واحد، ولا ينافيه عدم الأثر له بحدوثه بل يكفيه الأثر بقاء، فليس الاستصحاب فيه استصحاباً كلّياً بل هو استصحاب شخصي وهو واضح.

وأمّا القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلّي وهو ما لو تعلّق يقينان بأمرين يحتمل اتّحادهما بحسب الوجود الخارجي، مثلاً لو قطعنا بكون زيد في الدار ثمّ تيقّنّا بوجود متكلّم في الدار أيضاً، فأحد اليقينين تعلّق بزيد والثاني بعنوان متكلّم ثمّ خرج زيد فنحتمل أن يكون المتكلّم زيداً وقد خرج ونحتمل أن يكون غيره فهو باقٍ، فهل يجوز الاستصحاب لعنوان كلّي الإنسان المتكلّم نظراً لتعلّق اليقين والشكّ به، أو لا نظراً إلى أنّ كونه غير زيد غير متيقّن.

والفرق بين هذا القسم والقسم الثالث أنّ القسم الثالث فيه يقين واحد تعلّق بفرد مقطوع الارتفاع والشكّ في حدوث فرد آخر مقامه، وهنا نحتمل أن يكون المتكلّم السابق بنفسه باقياً.

والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني هو أنّ القسم الثاني المتيقّن فيه مردّد بين الفرد الطويل والفرد القصير، وهنا ليس كذلك إذ المتيقن بالعنوان الأوّلي زائل قطعاً ولكنّ المتيقّن بالعنوان الثاني لم يعلم زواله مع احتمال انطباقه على المعنون الأوّلي فيكون زائلاً، وعدمه فيبقى.

وبالجملة، فالظاهر جريان الاستصحاب فيه أيضاً، إذ أنّ الأخبار لا يظهر منها اعتبار كون المتيقّن أمراً خاصّاً، بل: «لا تنقض اليقين بالشكّ» في المقام صادق فإنّه متيقّن بوجود إنسان متكلّم يشكّ في ارتفاعه وعدمه فيجري فيه الاستصحاب بلا كلام لوجود أركانه. فمن أجنب فاغتسل ثمّ بعد ليلة رأى منيّاً في ثوبه يحتمل أن يكون من الجنابة السابقة فهو متطهّر أو من جنابة لاحقة فهو جنب يجري في حقّه استصحاب الجنابة، يعني أنّه متيقّن أنّه حين خروج هذه الجنابة كان جنباً

ويشكّ في ارتفاعها فيستصحب، وكونها في المقام معارضة باستصحاب طهارته حين أكمل غسله لا يمنع جريانها فيتعارضان ويتساقطان.

وللمحقّق الحاج آغا رضا الهمداني ﷺ تفصيل في هذا القسم وان لم يصطلح عليه باستصحاب الكلّي في مصباحه[1] وحاصله أنّ المتيقّن بالعنوان الثاني إن قطع بأنّه غير الأوّل ولكن شكّ في صدوره قبل ارتفاع أثر الأوّل فيكون الرافع رافعاً لهما، أو بعده فلم يرتفع أثره فيجري فيه الاستصحاب، مثلاً إذا قطع بأنّ هذا المنيّ قطعاً ليس من الجنابة الأُولى الحاصلة أوّل ليلة الخميس، لكن احتمل أن يكون حدوثها في نصف ليلة الخميس أو آخرها فترتفع بالغسل صبيحة الخميس، ويحتمل أن يكون حدوثها ظهر الخميس أو عصره فهي باقية، ففي مثل هذا النحو يجري الاستصحاب.

وإن لم يقطع بأنّه غير الأوّل بل احتمل أن يكون هو من آثار الجنابة الأُولى فلا يجري الاستصحاب للشكّ في حدوثها والأصل العدم.

ولا يخفى أنّه لا فرق بين الصورتين، (فإنّ أصالة عدم حدوث السبب (الفرد) الثاني إن جرى منع عن الاستصحاب في القسمين، وإن لم يجرِ ـ لأنّا في مقام استصحاب الكلّي، وهو إنّما يقدح في الاستصحاب الفرد كما هو الظاهر ـ فلا فرق بين الصورتين)[2] فإنّا لا نستصحب السبب وإنّما نشير إلى الجنابة الّتي في الثوب بخصوصها فنقول عند خروج هذه الجنابة: كنت جنباً قطعاً وأشكّ في ارتفاعها سواء قطعت أنّها غير الأُولى أو احتملت أنّها هي، لصدق النقض عرفاً.

وربّما أُشكل على جريان الاستصحاب في كلا القسمين المذكورين بأنّ المقام من قبيل التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، إذ الموجود: «لا تنقض اليقين بالشكّ»

---

(١) انظر مصباح الفقيه كتاب الطهارة: ٢٠٤ ـ ٢٠٥ (الحجرية).

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

ونحتمل أن يكون هذا نقضاً لليقين باليقين، إذ على تقدير كونه هو الحدث الأوّل يكون قد ارتفع قطعاً.

ولا يخفى عليك أنّ اليقين ليس من الأُمور القابلة لأن يشكّ فيها واحتمال كون النقض نقضاً باليقين هو معنى الشكّ، (فإنّ المرتفع يقيناً هو ذات الحدث السابق لا بوصف كونه حاصلاً عند خروج هذا المنيّ مثلاً، بل هو بهذا الوصف مشكوك الارتفاع)[1]، وسيأتي فيه الكلام عند تعرّض الآخوند لاعتبار اتّصال زمن الشكّ بزمن اليقين.

هذا تمام الكلام في استصحاب الكلّي. وقد ظهر أنّ القسم الأوّل والثاني والرابع يجري فيها استصحاب الكلّي دون الثالث بكلا شقّيه خلافاً للشيخ الأنصاري حيث جوّزه في الأوّل وهو ما احتمل وجود فرد مقارن لوجود الفرد المتيقّن زواله[2].

وربّما أُشكل على الشيخ الأنصاري في ذلك بأنّ من نام ثمّ جلس صباحاً واحتمل جنابته أن يجب عليه الاغتسال مضافاً إلى الوضوء، لأنّه بمجرّد الوضوء يشكّ في ارتفاع كلّي الحدث السابق، إذ يحتمل مقارنة الحدث الأكبر للحدث الأصغر. والجواب بأنّه في أوّل الليل كان محدثاً بالأصغر قطعاً ولم يكن محدثاً بالأكبر قطعاً فيستصحب تلك الحالة، إذ أنّ الحدث الأصغر الغير المجامع للحدث الأكبر هو الّذي يجب له الوضوء، هذا تمام الكلام في استصحاب الكلّي.

التنبيه الخامس: في جريان الاستصحاب في التدريجيّات

ويقع الكلام في نفس الزمان أوّلاً فنقول: إنّ الزمان بنفسه أمر موجود بحسب الدقّة العقليّة وبحسب البرهان العقلي أيضاً، إذ وجود الجزء الّذي لا يتجزّأ محال،

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) فرائد الأصول ٣: ١٩٦.

وهذا الوجود نحو من أنحاء الوجودات متصرّم ومنقض أو لم يتحقّق ولم يوجد؟ ولو تنزّلنا وقلنا بأنّه بحسب الدّقة لا وجود له، لانصرام كلّ جزء من أجزائه القابلة للتجزئة إلّا أنّ الاستصحاب ليس للجزء وإنّما هو لمجموع أجزاء متفرّقة إلّا أنّها بحسب العرف ترى شيئاً واحداً، فيصدق حينئذٍ «لا تنقض اليقين بالشكّ» كما يأتي، فيجري استصحاب بقاء الليل واستصحاب بقاء النهار حيث يشكّ في ارتفاعها. وأمّا إذا شكّ في أمر عدمي وهو غروب الشمس مثلاً فجريان الاستصحاب فيه وهو استصحاب عدم غروبها أظهر وأوضح لعدم كونه تدريجيّاً، ضرورة أنّه لم تكن غاربة فيستصحب عدم غروبها أو عدم طلوعها حيث يشكّ في الطلوع بالنسبة إلى الآثار المترتّبة على هذه الأُمور العدميّة، فافهم وتأمّل.

ثمّ لا يخفى أنّ هذا الاستصحاب يجري في الزمان سواء علم أمده وشكّ في تحقّق ذلك الأمد أو شكّ في أصل أمده، والأوّل من قبيل الشكّ في الرافع لتحقّق استعداد البقاء، والثاني من قبيل الشكّ في المقتضي إلّا أنّ مثل استصحاب الزمان كبقاء رمضان لا يثبت به إلّا بقاء رمضان فترتّب عليه آثار بقاء رمضان، ولكن لا يثبت به أنّ اليوم المشكوك من شهر رمضان إلّا على لازمه العقلي وهو الأصل المثبت، فلا يكاد يجدي استصحاب الزمان لإثبات أنّ الزمان اللاحق من شهر رمضان، فإذا كان الزمان قيداً للوجوب فقط يجدي، وأمّا إذا كان قيداً للوجوب وللواجب فلا يجري إلّا على القول بالأصل المثبت كما في الصلوات اليومية فإنها مقيّدة بوقوعها في أزمنة خاصّة.

وقد تنبّه الشيخ الأنصاري ﷺ لورود هذا الإيراد وزعم جريان استصحاب الحكم فيستصحب الحكم الثابت لشهر رمضان بالنسبة إلى يوم يشكّ فيه أنّه من رمضان أو شوّال[1].

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ٢٠٥.

وقد أيّده الميرزا النائيني ﷺ[١] بدعوى أخذ الزمان في متعلّق الاستصحاب فيستصحب حكم ذلك الزمان الّذي هو شهر رمضان، وهذا الاستصحاب الحكمي وإن خلا عن إشكال الاستصحاب الحكمي، لعدم بقاء موضوعه إلّا أنّ فيه إشكال السببيّة، فإنّ استصحاب الحكم مسبّب عن استصحاب الموضوع فإن جرى في الموضوع أغنى عنه وإلّا فلا يجري في الحكم أيضاً، فإنّ استصحاب حكم ذلك الزمان أيضاً لا يثبت أنّ هذا الزمان شهر رمضان إلّا بالأصل المثبت، وأخذ الزمان في متعلّق الحكم المستصحب لا يحسم مادّة الإشكال.

وقد تخلّص الآخوند ﷺ عن هذا الإشكال في مثل من كان صائماً ممسكاً وشكّ في انقضاء النهار حتّى يجوز له الإفطار، وعدمه حتّى لا يجوز باستصحاب حكم الإمساك الّذي كان صبحاً[٢] وهو حسن في مثل هذا المثال ممّا كان حكمٌ فيه للعمل الّذي كان متلبّساً فيه، ولا يكون حكماً كلّياً حاسماً لأصل الإشكال، بل يحسمه في مثل هذا وأشباهه ممّا كان متلبّساً بالعمل ويشكّ في خروج الوقت الّذي قيّد به ذلك العمل، فيقال: كان الإمساك في النهار فنستصحب كون الإمساك في النهار إلى الآن، أمّا لو لم يكن شارعاً في الصلاة وأراد استصحاب النهار ليصلّي فلا يجديه هذا الاستصحاب (لعدم مسبوقيّة الصلاة بكونها في الوقت إلّا على القول بالاستصحاب التعليقي ولا نقول بحجّيته. ومن يقول بحجّيته كالشيخ الأنصاري[٣] وأكثر المتأخّرين عنه[٤] لا يقولون به في الموضوعات، وإنّما يخصّونه بالأحكام)[٥].

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ١٠٢ ـ ١٠٣، وفوائد الأُصول ٤: ٤٣٧.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

(٣) انظر فرائد الأُصول ٤: ٢٢٣.

(٤) منهم: المحقّق الآخوند في الكفاية: ٤٦٧، والمحقّق العراقي في نهاية الأفكار القسم الأوّل من الجزء الرابع: ١٧٣، والمحقّق الإصفهاني في نهاية الدراية: (٥ ـ ٦): ١٧١ ـ ١٧٢.

(٥) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

فنقول في الجواب: إنّ الواجبات المقيّدة بالزمان أكثرها، إن لم يكن كلّها مقيّدة بأُمور عدميّة مقارنة للزمان، مثلاً الصلاة مقيّدة بعدم غروب الشمس أو عدم انتصاف الليل أو عدم طلوع الفجر أو الشمس كما لا يخفى ذلك على من لاحظ لسان الأخبار مثل قوله عليه السلام: «ثمّ أنت في وقت منهما حتّى تغيب الشمس»[1]. وكذا نظائرها[2] ممّا ورد في تحديد الأوقات، وحينئذٍ فكما أنّه لو رأى الشمس بالوجدان يصلّي وتكون صلاته أدائيّة، كذلك إذا استصحب عدم غروب الشمس فإنّ الوقت باقٍ بحكم الأصل المجعول حجّة من قبل الشارع المقدّس.

ثمّ إنّه لو فرض أنّ هناك جملة من الأُمور ليست مقيّدة بأمر عدمي يكون مقارناً للزمان في الوجود نقول: إنّ اعتبار الزمان قيداً ليس على حدّ سائر القيود كالطهارة وغيرها، وإنّما اعتبارها فيه باعتبار كون الزمان ظرفاً لها والتعبير بالقيديّة مسامحة، وحينئذٍ فلا يعتبر وقوع الصلاة في الزمان الخاصّ من باب أنّه قيد لابدّ من تحقّقه، إذ ليس الزمان والصلاة من قبيل العرض ومحلّه حتّى يعتبر الاتّصاف لذلك المحلّ بالعرض، وإنّما معنى اعتبار الزمان ليس إلّا اعتبار الصلاة مقارنة لذلك الزمان بحسب الوجود الخارجي، فإذا كان ذلك كذلك فباستصحاب بقاء الزمان يثبت أحد الجزأين وبالوجدان يثبت الجزء الثاني.

نعم لو كان المأخوذ بالدليل عنوان بسيط منتزع من هذه المقارنة الخارجيّة لم يثبته الاستصحاب إلّا بالأصل المثبت، كما احتمله الشيخ الأنصاري رحمه الله في مسألة الشكّ في إدراك الإمام راكعاً من أنّ الموضوع إدراك الإمام راكعاً بمعنى مقارنة ركوع المأموم مع ركوع الإمام[3] فالمقارنة هي الموضوع للحكم بالصحّة،

---

(١) الوسائل: ٣: ٩٢، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: أبواب المواقيت، خصوصاً الباب ١٧ و ٢١ و ٢٦ وغيرها.

(٣) انظر كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

وهي لا يثبت بكون ركوع المأموم محرزاً بالوجدان وركوع الإمام بالتعبّد الاستصحابي إلّا بنحو الترتّب على اللازم العقلي وهو الأصل المثبت.

وبالجملة، الموضوع إن كان مركّباً من العرض ومحلّه كزيد وعدالته فلا معنى للتركيب إلّا أخذ عنوان الاتّصاف موضوعاً، وهو لا يتحقّق بإحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل إلّا بنحو الإثبات، وإن كان الموضوع مركّباً من غيرهما فلا معنى للتقييد إلّا المقارنة بحسب الوجود الخارجي كما في جميع الشرائط كالطهارة للصلاة وغيرها، سواء كان الموضوع مركّباً من جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض لا ربط لأحدهما بالآخر فلا معنى للتقييد إلّا اعتبار المقارنة خارجاً.

نعم لو انتزع من اقترانهما عنوان بسيط فلابدّ من إحرازه ولا يحرزه الاستصحاب لأحد الجزأين ووجدان الآخر خارجاً، فاعتبار التقييد بين العرض ومحلّه لا يمكن إلّا بنحو الاتّصاف، واعتبار التقييد بغير ذلك لا معنى له إلّا اعتبار تقارنهما في التحقّق إلّا إذا انتزع منهما عنوان بسيط. وتقيّد الصلاة أو الصوم بالزمان من هذا القبيل، بمعنى اعتبار وقوع الفعل من الصلاة أو الصوم والزمان الفلاني متحقّق خارجاً، فلا مانع من إثبات أحدهما بالتعبّد الشرعي والآخر بالوجدان. نعم لو كان من قبيل العرض ومحلّه لكان الإشكال محكّماً إلّا أنّه بما ذكرنا ظهر أن لا إشكال، فافهم.

وأمّا الزمانيّات فالكلام فيها يقع في موردين، أحدهما: ما كان كالزمان في عدم اجتماع جزأين في زمن واحد، الثاني: أن لا يكون كذلك وإنّما يكون زمانيّاً بلحاظ تقيّده بالزمان، فالأوّل كالحركة والتكلّم والجريان والكتابة ممّا هو نظير الزمان في عدم اجتماع جزأين منه في زمان واحد. فيقع الكلام في الحركة أوّلاً وفي التكلّم ثانياً، وفي الجريان ثالثاً.

أمّا الكلام في الحركة، سواء كانت حركة في الأين كالمشي أو في الكيف كالنموّ مثلاً، فالكلام فيها عين الكلام في نفس الزمان، فإنّها أيضاً لا يكاد يجتمع منها

جزءان في آن واحد كما ذكر في الزمان، وقد ذكرنا نحن في الزمان أيضاً أنّها موجود واحدٌ عقلاً وأنّه نحو وجود له هذا الوجود وأنّ الاتّصال مساوقٌ للوحدة، وعين الكلام يجري في الحركة فلو كانت الحركة متحقّقة وشكّ في زوالها فتستصحب، سواء كنّا محرزين مقدار الاقتضاء فيها وأنّها يوم مثلاً ولكنّا شككنا في أنّ ذلك المقتضي هل قارنه مانع أم لا؟ أو كنّا شاكّين في أصل ثبوت المقتضي بالنسبة إلى ما بعد هذا الزمان لعدم العلم بحال المقتضي أو للعلم بانتهاء الاقتضاء والشكّ في عروض مقتضٍ آخر للحركة أم لا.

خلافاً للميرزا النائيني ﷺ[1] فإنّه أجرى الاستصحاب في الأوّل دون الأخيرين لزعمه حجّية الاستصحاب في خصوص ما إذا كان الشكّ شكّاً في الرافع، وإنّما يكون الشكّ في الرافع في خصوص ما إذا أُحرز اقتضاء بقاء الحركة هذا اليوم وشكّ في تحقّق رافع يرفع أثر الاقتضاء، بخلاف الأخيرتين، فإنّ الشكّ في بقاء الحركة للشكّ في مقدار الاقتضاء أو في حدوث اقتضاء آخر.

على أنّ خصوص الثالث لا يجري فيه الاستصحاب لمانع آخر وهو عدم تحقّق الوحدة، فإنّ تعدّد المقتضي يوجب تعدّد الأثر، فالحركة حدوثاً غير الحركة بقاء لتعدّد المقتضي، فهما شيئان وليس شيئاً واحداً حتّى يجري فيه الاستصحاب، إلّا إذا قلنا بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي ولا نقول به. وهذا بخلاف الزمان فإنّ الاتّصال فيه مساوق للوحدة.

ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره من زعم المانع الثاني في خصوص الأخير لا وجه له، إذ تعدّد المقتضي للشيء الواحد لا يقتضي تعدّده وجوداً، مثلاً إذا سجد بمقتض ثمّ حدث المقتضي الآخر لبقائه ساجداً فبقي ساجداً، فهل يقال: إنّ هذا زاد سجدة أو سجوداً؟ كلّا، وحينئذٍ فتعدّد المقتضي لا يوجب تعدّد الأثر أصلاً، والاتّصال مطلقاً

---

(١) أجود التقريرات ٤: ١٠٨.

مساوق للوحدة، كان في نفس الزمان أو الحركة من الزماني. وحيث عرفت أنّ الاستصحاب يجري حتّى فيما إذا كان الشكّ في المقتضي فلا مانع من جريان الاستصحاب في الصور الثلاثة.

ودعوى: أنّ أصالة عدم حدوث المقتضي الثاني حاكم ورافع للشكّ، إذ لو علمنا بعدم المقتضي الثاني في الثالث فلا شكّ في البقاء حينئذٍ، مدفوعة بأنّه مثبت، لأنّ ترتّب عدم الأثر على أصالة عدم حدوث المقتضي عقلي فيكون من الأُصول المثبتة.

بقي شيء وهو أنّ زعم الآخوند ﷺ تخلّل السكون في البين في مثل الحركة[1] ممنوع، إذ إن كان مراده من السكون البطؤ في السير بحيث يعدّ سكوناً عرفاً كما في نموّ الشجر والإنسان فليس هذا سكوناً حقيقيّاً وإطلاق العرف عليه أنّه سكون خطأ في التطبيق، وإن كان في غير ذلك كالحركة في المشي، فليس فيها سكون عرفي ولا حقيقي أصلاً. فما ذكره ﷺ بقوله: بل وإن تخلّل بما لا يخلّ عرفاً، لا يتمّ في مثل الحركة أصلاً.

وأمّا الجريان فالكلام فيه عين الكلام في الحركة بل هو قسم من الحركة، فإنّه حركة الماء وانتقاله من مكان إلى آخر، ويأتي فيه عين ما ذكر في الحركة من كون الشكّ تارة في المقتضي وأُخرى في الرافع، وأنّ الوحدة فيها حقيقيّة لا عرفيّة فقط، وأنّ الاتّصال مساوق للوحدة، فعدّ النائيني[2] له قسماً في قبال الحركة لم يعلم وجهه.

وأمّا التكلّم فالكلام فيه عين الكلام في المتقدّم غير أنّ الكلام لا يكون الاتّصال فيه مساوقاً للوحدة، فليس فيه وحدة حقيقيّة، إذ المتكلّم لابدّ له من سكون للنَفَس مثلاً، فالوحدة في التكلّم اعتباريّة تتبع اعتبار المعتبر، مثلاً القصيدة يعتبرها المنشئ لها كلاماً واحداً، فلو شكّ في أنّه انتهى من قراءتها أم لا فيستصحب قراءتها وكذا الكلام في القرآن.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٦٤.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ٤٤١.

وبالجملة، فهذا السكوت المتخلّل لا يخلّ بصدق كونه قارئاً للقصيدة، تالياً للقرآن، مصلّياً مثلاً، وكذا غيرها من التدريجيّات.

وبالجملة، فلا فرق بين التكلّم وغيره ـ من الجريان والحركة ـ إلّا في أنّ الاتّصال الحقيقي هناك هو الموجب للوحدة، والاعتبار هنا هو الموجب لها، لعدم الاتّصال الحقيقي.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من الزمانيّات.

وأمّا القسم الثاني وهو ما لم يكن زمانيّاً بذاته إلّا أنّه أُخذ فيه الزمان فصار زمانيّاً بهذا اللحاظ، وهذا قسّمه الشيخ الأنصاري ﷺ إلى قسمين، لأنّه تارةً يكون الزمان مأخوذاً فيه بنحو القيديّة، وأُخرى يكون مأخوذاً فيه بنحو الظرفيّة[1]، فإن أُخذ فيه بنحو القيديّة (لم يجرِ فيه الاستصحاب، بخلاف ما أُخذ على نحو الظرفيّة فيجري فيه الاستصحاب.

والظاهر عدم الفرق بينهما، فإنّ الزمان ظرف دائماً ولا نتصوّر أن يكون مأخوذاً قيداً على غير نحو الظرفيّة)[2]. فإن كان سبب الشكّ فيه من جهة الشكّ في بقاء القيد الّذي هو الزمان وارتفاعه وكان منشأ الشكّ اشتباه الأُمور الخارجيّة بحيث كانت الشبهة موضوعيّة ـ كما إذا علمنا أنّ وجوب الجلوس مغيّاً بالزوال وشككنا في تحقّق الزوال وعدمه من جهة السحاب الساتر للشمس ـ فاستصحاب نفس الزمان لا ريب فيه، على ما مرّ من أنّ معنى التقيّد ليس إلّا الاجتماع في الزمان وصدوره مقترناً بهذا الزمان على ما مرّ إشكالاً وجواباً. وأمّا استصحاب الحكم فيه فغير جار، لأنّه إن جرى الاستصحاب في الموضوع ـ كما هو الحقّ بالتقريب المتقدّم ـ أغنى عنه، وإن لم يجر ـ لأنّه مثبت ـ فلا يجري في الحكم لذلك.

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ٢١٢.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وأمّا إذا كانت الشبهة حكميّة، سواء كانت مفهوميّة كما إذا علمنا أنّ آخر وقت الظهرين غروب الشمس وشككنا في مفهوم الغروب أنّه استتار القرص عن الأنظار أو غيبوبته في الأفق، أو كانت الشبهة من جهة تعارض النصوص والأخبار، فالصحيح عدم جريان الاستصحاب للحكم، لأنّ الحكم إن كان في الواقع معلّقاً على استتار القرص عن الأنظار فقد انقضى قطعاً وإلّا فهو باقٍ قطعاً، فالقضيّة المتيقّنة غير متّحدة مع القضيّة المشكوكة، إذ على تقدير كون الحكم مقيّداً باستتار القرص عن الأبصار فإثبات الحكم بعده من باب إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، وليس هذا هو معنى الاستصحاب.

هذا إن قلنا بجريان الاستصحاب حتّى في الشكّ في المقتضي. وأمّا إذا قلنا بعدم جريانه إلّا في الشكّ في المانع فعدم الجريان حينئذٍ أوضح، لعدم إحراز مقتضي الحكم، وقد علّل الميرزا المنع به[1].

وأمّا استصحاب الموضوع فغير جارٍ أيضاً لعدم إحرازه، إذ لو كان الموضوع هو عدم الاستتار عن العين فقد ارتفع قطعاً، وإن كان الموضوع هو عدم الغيبوبة في الأفق فلا شكّ لنا فيه حتّى يستصحب، واستصحاب عدم تحقّق الغاية إن أُريد به استصحاب عدمها بخصوصها فلا يمكن، لأنّها إمّا حاصلة قطعاً أو غير حاصلة قطعاً، واستصحاب عدم تحقّق كلّي الغاية بوصف الغائيّة هو بعينه استصحاب الحكم، وقد مرّ أنّه غير جارٍ.

نعم، لو احتمل كون التقييد بالزمان ليس بنحو تمام المطلوب، بل احتمل أن يكون بنحو تعدّد المطلوب فلا مانع حينئذٍ من جريان استصحاب الوجوب بعد تحقّق خروج الزمان الّذي قيّد به الواجب، بناءً على جريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ١٠٩.

ومن هذا القبيل مسألة ترتّب القضاء على الأداء مع قطع النظر عن أدلّة القضاء، فبناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية يجري استصحاب كلّي وجوب طبيعة الصلاة إلى ما بعد الوقت فلا يحتاج إلى أدلّة القضاء، ولا يعارضه إلّا ما ذكرنا من استصحاب عدم الجعل، أي عدم جعل الوجوب لما بعد الوقت، فإنّ جعل الوجوب لما بعد الوقت غير معلوم من أوّل الأمر فاستصحاب عدم الجعل يعارضه.

وأمّا من بنى على عدم جريان استصحاب عدم الجعل، لأنّه مثبت كما زعمه النائيني ﷺ[1] فلا محيص له عن القول بتبعيّة وجوب القضاء لوجوب الأداء بالاستصحاب.

(أمّا لو وجب عليه الجلوس إلى الزوال وشكّ في وجوب آخر بعد الزوال لدليل آخر محتمل فلا ريب في عدم جواز استصحاب الوجوب السابق، لانتفاء موضوعه. وزعم الشيخ الأنصاري جريان استصحاب العدم[2] إلّا أنّ الميرزا زعم عدم جريان استصحاب العدم[3] لأنّ الجلوس بعد الزوال لم يكن محكوماً بالعدم إلّا من باب السالبة بانتفاء الموضوع، واستصحاب العدم المحمولي لإثبات العدم النعتي مثبت، واستصحاب عدم الجعل لنفي المجعول أيضاً مثبت.

ولا يخفى أنّه بناءً على استصحاب العدم الأزلي فالمستصحب هو العدم النعتي في الأوّل، كما أنّ الجعل والمجعول لا فرق بينهما إلّا اعتباراً، فاستصحاب عدم الجعل لنفي المجعول ليس مثبتاً فلا مجال لطرح الاستصحاب والرجوع إلى الأُصول الأُخر كما ادّعاه النائيني ﷺ[4])[5].

---

(١) أجود التقريرات ٤: ١١٣.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ٢١٢.

(٣) أجود التقريرات ٤: ١١٢ ـ ١١٣.

(٤) المصدر المتقدّم.

(٥) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

التنبيه السادس : في الاستصحاب التعليقي

وفيه قولان: أحدهما: الجريان، والثاني: العدم. وهو الأقوى. ثمّ لا يخفى أنّ الكلام في استصحاب الحكم التعليقي إنّما هو بعد جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية* وأمّا إذا قلنا بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية فبطلانه غنيّ عن البيان، إلّا أنّه لو قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية يقع الكلام في الاستصحاب التعليقي.

والكلام فيه يتوقّف على تقديم مقدّمة، وهي أنّ الشكّ في جميع موارد الشكّ، إمّا أن يتعلّق بموضوع أو حكم، وتعلّقه بالحكم لابدّ أن يكون من جهة أخذ عنوان موضوعاً للحكم ويشكّ في تحقّق ذلك العنوان بقاءً وعدمه، وذلك فإنّ الحكم قد يتعلّق بعنوان يفهم العرف بمناسبة الحكم والموضوع أنّ العنوان لا مدخليّة له في ثبوت الحكم وإنّما جعل مرآة لذات المعنون، فالحكم دائر مدار ذات المعنون مثل قوله: الحنطة حلال، فإنّ العرف يرى هذا الحكم ليس دائراً مدار عنوان الحنطة، بل يجري بنفس دليل الجعل حتّى لو صارت تلك الحنطة دقيقاً أو خبزاً أو غيرهما من فروعها.

وقد يتعلّق الحكم بعنوان يقطع العرف أيضاً بمناسبة الحكم والموضوع دوران الحكم مدار ذاك العنوان ويرى إسراءه إلى ذات المعنون مع خلوّها عن ذلك العنوان، من قبيل إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر أو من قبيل الحكم الثاني المماثل بحيث لا يعدّه هو عين الأوّل، وذلك مثل قوله: المسكر حرام، والكافر نجس، فإنّه لو زال عنه وصف الإسكار وعنوان الكفر لا يرى العرف ثبوت الحكم الأوّل له، فلو ثبت الحرمة أيضاً والنجاسة يرى العرف أنّه حكم مماثل للحكم الأوّل لا نفسه.

(*) لا يخفى أنّ الاستصحاب التعليقي يجري حتّى إذا قلنا بمنع جريان الاستصحاب في الحكم الكلّي للمعارضة؛ لأنّ بجريانه يسقط استصحاب عدم الجعل لمعارضته به، بخلاف ما لو قلنا بعدم جريانه فاستصحاب عدم الجعل حينئذٍ محكّم لا معارض له. (الجواهري).

وقد يشكّ العرف في كون العنوان دخيلاً في الحكم أم لا، ففي الأوّل يكفينا إطلاق الدليل ولا حاجة إلى الاستصحاب، وفي الثاني لا شكّ في ارتفاع الحكم فلا استصحاب أيضاً، وفي الثالث إن فرضنا كون الدليل لا إطلاق فيه للحالة الثانية يجري الاستصحاب، وذلك نظير حكم الشارع بنجاسة الماء المتغيّر، فإنّ وصف التغيّر من الأوصاف الّتي يشكّ العرف في كون الحكم منوطاً بعنوانها ليرتفع الحكم بارتفاع العنوان، أم لا ليبقى، ففي مثل هذا المورد يجري الاستصحاب.

والغرض من هذا الكلام بيان أنّ ما اشتهر التمثيل به للاستصحاب التعليقي غير صحيح وهو مسألة الزبيب إذا غلى، لأنّ الموضوع للنجاسة هو العصير العنبي إذا غلى لا العنب، والعصير العنبي هو الماء المعتصر من العنب، والزبيب قد جفّ ماؤه وما يعصر منه ماء قد اختلط به من خارج، فإنّه ماء نهر الفرات لا ماء العنب أو الزبيب.

ثمّ إنّ الحكم قد يكون في مرحلة الإنشاء الّتي يكون الحكم فيها ليس إلّا جعلاً على تقدير وجود الموضوع ولا تحتاج إلى تحقّق الموضوع خارجاً، وحينئذٍ يكون الشكّ في بقائه من جهة احتمال النسخ، كما إذا علمنا بحكم من الأحكام ثمّ شككنا فيه من جهة نسخه وهذا يستصحب قطعاً، وقد تقدّم أنّ استصحاب عدم النسخ إجماعي.

وقد يكون الشكّ فيه من جهة سعة الموضوع وضيقه حال توجّه الحكم كما في الماء المتغيّر الّذي زال تغيّره، وفي هذا أيضاً يجري الاستصحاب قطعاً أيضاً.

وقد يكون الشكّ في الحكم من جهة الأُمور الخارجيّة مثل المتطهّر الشاكّ في حدثه أو غير ذلك. وفي هذه الأقسام الثلاثة يجري الاستصحاب الحكمي قطعاً بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية لصدق أنّه كان على يقين فشكّ ولا ينبغي نقض اليقين بالشكّ. نعم في الثاني ربّما يتعارض استصحاب الحكم باستصحاب عدم الجعل لما زاد على النجاسة حال التغيّر فيسقط للمعارضة ولكنّه يجري الاستصحاب فيه بلا كلام.

إذا عرفت جميع ما ذكرناه هنا من كون الشكّ في الحكم في مرتبة الإنشاء يكون من جهة النسخ، وفي غيره من جهة الأُمور الخارجيّة لا من جهة سعة الموضوع وضيقه. فاعلم أنّ (استصحاب الحكم التعليقي فيما إذا كان منشأ الشكّ احتمال النسخ يجري كما يجري الاستصحاب التنجزي، فكلّ حكم شكّ في نسخه يستصحب تنجيزيّاً كان أم تعليقيّاً، كما أنّ الشكّ ان كان من جهة اشتباه الأُمور الخارجيّة يستصحب الموضوع وتترتّب عليه أحكامه التنجيزيّة والتعليقيّة، وأمّا إذا كان الشكّ في الحكم من جهة الشكّ في سعة الحكم وضيقه فقد وقع محلّاً للنزاع لظاهر أنّ)[1] القول بجريان الاستصحاب التعليقي وعدم جريانه متركّز على أنّ الشرط في الواجب المشروط هل يعود إلى الحكم أو إلى الموضوع؟

وليس المراد من الموضوع هو المتعلّق ليرجع إلى كلام الشيخ الأنصاري ﷺ بل الكلام في أنّ الحكم مقيّد فيكون الوجوب مقيّداً، ليكون سنخ الوجوب في المشروط مغايراً للوجوب المطلق أو أنّ سنخهما واحد غير أنّ موضوع أحدهما مطلق وموضوع الآخر مقيّد، فمثلاً وجوب الحجّ مقيّد بالاستطاعة، أو أنّ الوجوب مطلق وإنّما الموضوع مركّب من إنسان مستطيع.

وحيث قد أثبتنا في الوجوب المشروط الثاني، وأنّ الوجوب لا يتفاوت في المطلق والمشروط، وأنّ التفاوت بينهما اعتبار شرط في موضوع أحدهما دون الآخر. ومن المعلوم أنّ الحكم يدور مدار موضوعه، فلو تحقّق أحد الجزأين ولم يتحقّق الجزء الآخر يستحيل وصول الحكم إلى مرتبة الفعليّة أصلاً. فحينئذٍ مثلاً الماء الكرّ هو موضوع حكم الشارع بعدم الانفعال بملاقاة النجاسة فكيف يمكن أن يجري ذلك الحكم في الماء فيقال: إنّه على تقدير كرّيّته لا ينفعل؟ فإنّ هذا التقدير لم يتحقّق في الخارج في هذه الواقعة كلّية لنستصحب حكمه،

---

(١) ما بين القوسين من اضافات بعض الدورات اللاحقة.

وحينئذٍ فالحكم ليس إلّا في مرتبة الإنشائيّة، وقد ذكرنا أنّه لا يكون الشكّ فيها إلّا من جهة احتمال النسخ، وليس شكّنا حينئذٍ من جهة احتمال النسخ كلّية.

نعم، لو قلنا: إنّ الحكم المشروط ما يكون الحكم فيه مشروطاً وإنّه سنخ مغاير لسنخ الحكم المطلق فله نحو وجود يمكن استصحابه حينئذٍ، فإنّه حينئذٍ حكم كنّا على يقين منه ونشكّ في ارتفاعه وعدم الارتفاع فيستصحب.

ولعلّه لهذا عدل الشيخ الأنصاري بعد قوله بالاستصحاب التعليقي إلى تصويره بتصوير استصحاب تنجيزي فقال: إنّ سببيّة غليان العنب لنجاسته كانت سابقاً موجودة فتستصحب في الزبيب[1].

وقد أشكل عليه النائيني ﷺ[2] بأنّ الأحكام الوضعيّة قد بني على أنّها منتزعة من التكليف خصوصاً مثل السببيّة والشرطيّة وما أشبهها، وحينئذٍ فلا يمكن استصحاب سببيّة الغليان للنجاسة، فلابدّ من استصحاب الحكم الّذي صار منشأ لانتزاع السببيّة، وقد فرضنا أن لا حكم لعدم تحقّق موضوعه خارجاً حتّى يستصحب. (وممّا ذكرنا سابقاً يعلم أنّا لو بنينا على أنّ السببيّة مجعولة بجعل مستقلّ لا يجري فيها الاستصحاب، إذ السببيّة لم تبلغ المرتبة الفعليّة والمرتبة الإنشائيّة لا يحتمل ارتفاعها لعدم احتمال نسخها)[3].

ثمّ إنّ هنا مورداً يجري فيه الاستصحاب يكاد أن يكون شبيهاً بما نحن فيه من الاستصحاب التعليقي، وهو موارد العقود التعليقيّة مثل الوصيّة والتدبير والمسابقة وغيرها، ممّا كانت الملكيّة فيها مجعولة على تقدير موت الموصي والمدبّر وسبق زيد عمروا أو بالعكس ممّا لا ريب في أنّه قد تحقّق الجعل الإمضائي من الله تعالى لما جعله العبد على نفسه وكما في الأيمان والنذور وغيرها أيضاً.

---

(١) انظر فرائد الأصول ٣: ٢٢٣.

(٢) انظر أجود التقريرات ٤: ١٢٤.

(٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وقد منع الشيخ الأنصاري من جريان الاستصحاب فيها في بعض تحقيقاته[١] على ما نسبه الميرزا النائيني إليه وأجاز جريان الاستصحاب التعليقي، وليته عكس فمنع الاستصحاب التعليقي وأجاز هذا. أمّا جريان الاستصحاب في هذه لو شكّ في عروض الفسخ وعدمه منه مثلاً فواضح، إذ التمسّك بـ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ في بقاء المعاملة لا مانع منه أصلاً، فوجوب الوفاء بالعقد قد كان قطعاً وليس في تحقّقه سابقاً شكّ، وإنّما الشكّ في بقائه فيستصحب، وهذا من قبيل الشكّ في النسخ وقد تقدّم جريان الاستصحاب فيه عنده.

وبالجملة، مناط الاستصحاب ثبوت شيء سابقاً وتحقّق الشكّ في بقائه لاحقاً، وهذا موجود في هذه العقود التعليقيّة، فإنّ تملّك الموصى له على تقدير تحقّق موت الموصي قد تحقّق سببه عند إيصاء هذا الشخص له قطعاً، وحينئذٍ فإذا شكّ في رجوعه فيما أوصى به يستصحب ذلك أو وجوب الوفاء أو غيرها من الآثار المتحقّقة.

(نعم، إذا ناقشنا في استصحاب عدم النسخ كما ناقشنا فيه وقلنا: إنّ جعل الحكم إلى ما بعد زمان احتمل النسخ فيه حينئذٍ مشكوك والأصل عدم الجعل، لم يجز حينئذٍ التمسّك بالاستصحاب في المقام لنفس الملاك المذكور)[٢].

وأمّا عدم جريان الاستصحاب التعليقي فلأنّ موارد جريان الاستصحاب كما ذكرنا محصورة إمّا من جهة الشكّ في النسخ وليس شكّ في تلك الجهة، إذ احتمال نسخ حكم العنب إذا غلى من النجاسة والحرمة منفيّ قطعاً، كما أنّ الشكّ أيضاً ليس من جهة سعة الموضوع وضيقه، لأنّه ليس الحكم متحقّقاً في الخارج حتّى يستصحب، إذ الحكم إنّما يكون فعليّاً متحقّقاً في الخارج إذا تحقّق موضوعه، والمفروض أنّ المتحقّق

---

(١) لم نظفر عليه.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

العنب دون الغليان فلم تصل الحرمة والنجاسة مرتبة الفعليّة، إذ قد تحقّق جزء الموضوع، وبقي جزء آخر، فهو نظير ما لو كان ثمّة ماء يغلي فهل يحكم بنجاسته، لأنّه لو كان عنباً لتنجّس بالغليان؟ كلّا ثمّ كلّا.

وبالجملة، فعدم الجريان للاستصحاب التعليقي واضح جدّاً، لعدم تحقّق شيء شكّ في ارتفاعه حتّى يتحقّق موضوع الاستصحاب.

بقي هنا شيئان:

أحدهما: أنّ استصحاب الحكم على تقدير جريانه في الأحكام الكلّية كما هو محلّ الفرض لو قلنا بجريانه في الحكم التعليقي فهل يعارضه استصحاب الحلّية التنجيزي الّذي كان ثابتاً للزبيب قبل الغليان أم لا؟

والثاني: أنّ الاستصحاب التعليقي بناءً على جريانه في الأحكام فهل يجري في الموضوعات والمتعلقات أم لا؟

أمّا الكلام في الأوّل فهو أنّ استصحاب الحكم التعليقي في الزبيب وهو الحرمة على تقدير الغليان معارض باستصحاب الحلّية الثابتة للزبيب قبل الغليان فيتعارضان ويتساقطان، وتصير نتيجة ذلك عدم جعل الشارع الاستصحاب في الحكم التعليقي.

وقد أجاب عن هذا الإشكال النائيني[1] بما ملخّصه: أنّ بين الاستصحابين سببيّة ومسببيّة، ومع جريان الاستصحاب في السبب لا يجري في المسبّب، فإنّ الشكّ في الحلّية مسبّب عن الشكّ في ثبوت الحرمة التعليقيّة، وإلّا فلو علمنا بثبوت الحكم التعليقي لم يجرِ استصحاب الحلّية.

ولا يخفى أنّ ما ذكره: من كون أحد الاستصحابين سببي والآخر مسبّبي، غير مسلّم، لأنّهما ـ أي الاستصحابين ـ معاً مسبّبان عن الشكّ في سعة موضوعهما

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٤٧٤ ـ ٤٧٥.

وضيقه، فإنّ استصحاب الحلّية التنجيزيّة إنّما هو من جهة الشكّ في سعة موضوعها وشموله حتّى لما بعد الغليان وعدمه، كما أنّ استصحاب الحرمة التعليقيّة أيضاً منشأه هو الشكّ في سعة الموضوع للزبيبيّة على تقدير الغليان وعدمه فليس بينهما سببيّة ولا مسببيّة، وإنّما السبب الشكّ في سعة الموضوع وضيقه.

ولو قلنا بأنّ كونهما سببي ومسبّبي مسلّم ولكن ليس كلّ مسبّب لا يجري الاستصحاب فيه مع جريان الاستصحاب في سببه، بل إذا كان جريان الاستصحاب في السبب رافعاً للشكّ في المسبّب شرعاً فلا يجري الاستصحاب في المسبّب لعدم الشكّ حينئذ حتّى يجري الاستصحاب، وذلك كما في مثل الثوب النجس المغسول بماء مستصحب الطهارة، فإنّ من آثار طهارة الماء شرعاً طهارة ما غسل به فلا يبقى حينئذٍ شكّ في طهارة الثوب حتى يستصحب نجاسته، وهذا بخلاف المقام فإنّ استصحاب الحكم التعليقي وهو الحرمة لا يترتّب عليه عدم الحلّية إلّا من باب الملازمة العقليّة من عدم اجتماع الضدّين.

هذا ملخّص ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ في الدورة الثانية، وقد ذكر في الدورة الأُولى في جواب هذا التعارض وردّه تقريباً آخر فرّق فيه بين الشبهة الموضوعيّة والحكميّة، ففي الموضوع يجري الأصل فيرتفع الشكّ كما ذكرنا في غسل الثوب، وفي الحكميّة ذكر كلاماً آخر وملخّصه: أنّ الحكم التعليقي بعد تحقّق ما علّق عليه يكون بنفسه فعليّاً وأنّ الحكم بالحرمة مثلاً هو حكم بعدم الحلّية، لأنّ الحكم بالحرمة يقتضي ترتيب آثارها، ومن آثارها أن لا يكون حلالاً وليس من لوازمها العقليّة، بل من آثارها الشرعيّة، وحينئذ فاستصحاب الحرمة التعليقيّة إلى ما بعد الغليان يحقّق الحرمة الفعليّة، وإذا تحقّقت رفعت الحلّية فلا يبقى شكّ في الحلّية حتّى تستصحب[1].

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٤: ٤٧٧.

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّه حين تحقّق الغليان لهذا الزبيب يشكّ في حكمه، وهذا الشكّ مسبوق بحكمين أحدهما تعليقي والآخر تنجيزي، فكما يجري استصحاب الحرمة فيرفع الحلّية لأنّها من آثاره، كذلك يجري استصحاب الحلّية فيرفع الحرمة لأنّ الحرمة أيضاً من آثاره، فأيّ مرجّح لأحدهما على الآخر؟ فافهم وتأمّل.

وقد أجاب الآخوند ﷺ عن هذا الإشكال[1] بأنّ حلّية الزبيب مقطوعة لنا وإنّما الشكّ في أنّ هذه الحلّية هي الحلّية الّتي كانت ثابتة له حال كونه عنباً أم أنّها حلّية أُخرى غيرها، فبالاستصحاب يثبت أنّها هي الأُولى، ولا ريب أنّها حين كانت في العنب كانت مغيّاةً بعدم الغليان فهي في الزبيب أيضاً على ما كانت سابقاً، وحينئذٍ فهي مغيّاةٌ بعدم الغليان فبعد الغليان لا تجري أصلاً، وحينئذٍ فلا معارضة. وهذا الجواب هو الّذي أراده الآخوند بعبارته في الكفاية وإن قصرت لاختصارها عن بيانه، وهذا هو الجواب الصحيح.

وأمّا الكلام في الثاني وهو أنّه هل يختصّ الاستصحاب التعليقي بالأحكام أم يجري حتّى في الموضوعات والمتعلّقات؟ ذكر بعضهم[2] من أدلّة جواز الصلاة في اللباس المشكوك الاستصحاب التعليقي، بتقريب أنّ الصلاة قبل لبس هذا اللباس المشكوك لو صلّيت كانت صلاة بغير ما لا يؤكل لحمه، فنشكّ بعد اللبس للمشكوك أنّها تغيّرت عمّا كانت عليه لو صلّيت أم لا فيستصحب.

وقد أجاب الميرزا النائيني بأنّ الاستصحاب يلزم فيه وجود الركن الركين من موضوعه خارجاً ويشكّ فيه من ناحية أُخرى، وفي المقام الركن الركين هو الصلاة ولم تكن موجودةً قبل حتّى يستصحب حكمها. ثمّ رتّب على ذلك عدم صحّة جعل ما اشتهر التمثيل به في الاستصحاب التعليقي مثالاً، لأنّ الموضوع العصير العنبي

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٦٨

(٢) لم نقف عليه.

لا نفس العنب، ومن المعلوم أنّ المراد به ما يكون من ماء العنب وهو منتف في الزبيب، لأنّ مائيّة العنب الّتي يتحقّق بها عنوان العصير مفقودة، وهذا الماء الّذي يعصر هو ماء الفرات[١].

ولا يخفى أنّ ما ذكره من اعتبار بقاء الركن الركين في الاستصحاب مسلّم، وكذا ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب التعليقي في الزبيب إذا غلى مسلّم أيضاً كما تقدّم، إلّا أنّ دعواه أنّ الصلاة لم تكن متحقّقة فاسدة، فإنّ الواجب منها هو الطبيعة وما يوجده المكلّف يكون محصّلاً لتلك الطبيعة المأمور بها لا أنّه هو هو، وحينئذٍ فوجوب الصلاة متحقّق قطعاً حينئذٍ، فلو أتى بها كانت صلاة بغير ما لا يؤكل لحمه فبالاستصحاب بعد اللبس يتحقّق صحّة الصلاة على تقدير جريان الاستصحاب التعليقي.

(وبعبارة أُخرى أنّ المعتبر في باب الاستصحاب اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة، وهو موجود في المقام لا وجود الموضوع خارجاً وإلّا لم يجرِ الاستصحاب حيث يشكّ في أصل بقاء وجود الموجود السابق)[٢].

فالتحقيق أن يقال: إنّه على تقدير جريان الاستصحاب في الأحكام، وعلى تقدير جريان الاستصحاب التعليقي لا يجري في الموضوعات الخارجيّة والمتعلّقات، وذلك لأنّ المستصحب يلزم أن يكون مجعولاً بنفسه أو يكون ذا أثر مجعول، وهو في المقام ـ أعني الاستصحاب التعليقي ـ منتف في الموضوع أو المتعلّق، لأنّ الصلاة على تقدير وقوعها قبل ساعة مثلاً وقبل لبس المشكوك كانت بمأكول اللحم، ومعلوم أنّ الصلاة ليست حكماً ولا موضوعاً لحكم مادامت تقديريّة، وإنّما تكون موضوعاً للحكم بالصحّة بوجودها الخارجي، أمّا الوجود التقديري فليس موضوعاً

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية للدرس.

لحكم من الأحكام فيمتنع جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات لعدم الجعل ولعدم الأثر الشرعي فتأمّل.

(على أنّ الاستصحاب التعليقي معارض باستصحاب عدم تحقّق الصلاة الّذي هو تنجيزي، ولا يندفع بما دفع به في الحكم، لأنّ الحكم مجعول تشريعي قابل لتعليقه على عدم المعلّق عليه فلا تعارض، بخلاف الموضوع والمتعلّق فإنّها موجودات تكوينيّة، فلا يمكن تعليقها)[1].

التنبيه السابع : [في استصحاب أحكام الشريعة السابقة]

ربّما يتوقّف في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الشاكّ الّذي لم يتيقّن ثبوت الحكم له مثل الشخص في زمن الغيبة إذا شكّ في وجوب الجمعة عليه أم لا، بدعوى أنّ هذا الشخص لم يتيقّن ثبوت الحكم له، إذ من علم ثبوت الحكم له هو الموجود زمن حضور الإمام عليه السلام أمّا الموجود في زمن الغيبة فلم يتيقّن ثبوت الحكم له حتّى يستصحب عند الشكّ.

وقد أجاب الشيخ الأنصاري[2] عن ذلك بجوابين:

أحدهما: أنّ الكلام إنّما هو فيمن أدرك الزمانين زمان الحضور وزمان الغيبة وفيمن أدرك الشريعتين العيسويّة والمحمّديّة مثلاً، فإذا ثبت في حقّ المدرك ذلك يعني جريان الاستصحاب جرى في حقّ غيرهم بقاعدة الاشتراك.

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ قاعدة الاشتراك إنّما يثبت بها الحكم لنفس صاحب العنوان الّذي بسببه ثبت الحكم الأوّل له، وقد ثبت جريان الاستصحاب لمدرك كلا الشريعتين والزمانين بما أنّه متعنون بعنوان متيقّن وشاكّ، وهذا العنوان غير متحقّق في غير المدرك للشريعتين والزمانين معاً.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ٢٢٥ ـ ٢٢٦، الأمر الخامس من تنبيهات الاستصحاب.

ثانيهما: أنّ هذا متيقّن وشاكّ، إذ الحكم إنّما ثبت للكلّي ولم يثبت للشخصي.

والظاهر أنّ مراده ﷺ أنّ الأحكام إنّما وضعت بنحو القضايا الحقيقيّة ولم يعتبر فيها وجود الموضوع خارجاً كما هو شأن القضايا الخارجيّة، وحينئذٍ فهو متيقّن وشاكّ فيجري فيه الاستصحاب.

فتلخّص أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في أحكام الشريعة السابقة إذا شكّ في نسخها، إلّا أنّ هنا بخصوصه إشكالاً، ملخّصه:

أنّ الشريعة اللاحقة لابدّ وأن تكون ناسخة لجملة من الأحكام الثابتة للشريعة السابقة فنعلم إجمالاً بأنّ جملة من الأحكام منسوخة ومعه لا يمكن جريان الاستضحاب.

وقد أجاب عنه الميرزا وغيره ﷺ بأنّ المقدار المعلوم بالإجمال قد عثرنا على أضعافه فانحلّ العلم الإجمالي فلا مانع من الاستصحاب[1].

إلّا أنّ الميرزا النائيني منع من الاستصحاب لحكم الشريعة السابقة[2] إمّا لقوله: بأنّ الأحكام الّتي جاءت بها شريعة محمّد ﷺ مجعولة جديداً، وتوافق بعضها إنّما هو بإنشاء حكم مماثل للحكم السابق.

وإمّا لقوله: بلزوم إمضاء أحكام الشريعة السابقة، والاستصحاب لإثبات الإمضاء مثبت.

ولا يخفى أنّ دعوى كون الأحكام كلّها مجعولة بجعل استقلالي يغاير جعل الحكم المماثل في الشريعة السابقة بعيدة* بل ممنوعة، بل الظاهر أنّ

---

(١) أجود التقريرات ٤: ١٢٨.

(٢) المصدر المتقدّم.

(*) جاء في هامش الأصل: وجه البعد أنّ الجاعل للأحكام هو الله تعالى، والرسل سفراء لتبليغ تلك الأحكام فلا تحتاج إلى جعل جديد للحكم إذا عيّن سفيراً بعد السفير الأوّل، خصوصاً إذا كان المجعول مماثلاً، إذ النسخ وجعل الحكم المماثل لغو.

أحكام شريعتنا على تقدير المماثلة بين بعضها وبعض أحكام الشريعة السابقة محتاجة إلى الإمضاء.

ولا يخفى أنّ دليل الاستصحاب يكون بنفسه إمضاءً، إذ «لا تنقض» شاملة لذلك أيضاً قطعاً، فنهيه عن نقضها إمضاء لها لا أنّه بجريانه تثبت الإمضاء ليكون مثبتاً، فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ من هذه الجهة، إنّما الكلام في أنّ استصحاب عدم النسخ بنفسه يجري أم لا يجري؟ الظاهر عدم الجريان بناءً على ما هو الحقّ في النسخ من انتهاء أمد الحكم، فإنّ الحكم إذا انتهى أمده لا شكّ في بقائه. وبعد استحالة الإهمال في الواقعيّات فالحكم إمّا مطلق من جهة الزمان أو مقيّد، فالشاكّ في بقائه شاكّ في أصل ثبوته له من أوّل الأمر لا شاكّ في رفعه عنه بعد ثبوته له.

نعم، بناءً على أنّ النسخ بمعنى البداء يصحّ الاستصحاب إلّا أنّ النسخ بهذا المعنى مستحيل على الله لأدائه إلى الجهل تعالى الله عن ذلك علوّاً كثيراً.

وحينئذٍ فما ادّعاه المحدّث الاسترآبادي من قيام الضرورة على استصحاب عدم النسخ[1] إن أراد به العمل على طبق الحكم السابق فصحيح ولا يسمّى هذا بالاستصحاب، وإن أراد به الاستصحاب المصطلح فدعوى الضرورة غير مسموعة، وحينئذٍ فإذا كان الحكم من أحكام شريعتنا فبقاعدة الاشتراك يثبت الحكم، بل بإطلاق الدليل أو عمومه الّذي بهما ثبت الحكم لو كان، وإن كان من أحكام الشريعة السابقة فلا يمكن جريان الاستصحاب ولا دليل على الاشتراك ولا نعلم إطلاقاً في أدلّتهم من حيث الزمان، إذ لم نطّلع عليها.

---

(١) الفوائد المدنيّة: ١٤٣، كما حكى عنه الشيخ في الفرائد ٣: ٣١.

ومن هذا الكلام يظهر أنّ ما ذكرناه سابقاً من القول بجريان استصحاب عدم النسخ غير تامّ (حتّى لو قلنا بجريان الاستصحاب في الحكم الكلّي، لعدم يقين المكلّف بحكم فعلي في حقّه، فاستصحاب عدم جعل الحكم بالإضافة إلى غير المتيقّن من الزمان لا معارض له)[١].

التنبيه الثامن : في الأصل المثبت

والكلام في أنّ الجعل الشرعي تعلّق بالمتيقّن أو تعلّق بالمتيقّن بجميع لوازمه؟ وينبغي أن يعلم أنّ الكلام إنّما هو في لوازم البقاء العقليّة أو العاديّة، أمّا لوازم الحدوث فهي يجري فيها الاستصحاب لتعلّق اليقين بها بتعلّقه بالمتيقّن سابقاً. وإنّما يقع الكلام في الأصل المثبت بالنسبة إلى لوازم البقاء الّتي هي ليست من لوازم الحدوث كما في الأمثلة الّتي ذكرها الشيخ الأنصاري ﷺ[٢]، مثل الرجل الملفوف باللحاف المريض فلو قطعه زيد نصفين بسيفه فهل يمكن باستصحاب حياته الحكم بأنّ زيداً هو القاتل له مع احتمال أنّه ميّت حتف أنفه وأنّ زيداً إنّما قطع ميّتاً، فإن قلنا بحجّية الأصل المثبت فيحكم على زيد بأنّه قاتل عمدي فيقتصّ منه، وإن لم نقل بحجّية الأصل المثبت فلا يحكم بأنّه هو القاتل فلا يقتصّ منه.

وقبل الخوض في ذلك نبيّن ما يمتاز به الأصل من الأمارة بنحو الإجمال حتّى ننظر المجعول في دليل الاستصحاب ما هو؟ فنقول : المعروف كما هو مسطور في كلمات صاحب الكفاية[٣] وغيره وكلمات الميرزا النائيني[٤] أنّ الفرق بين الأمارة والأصل أنّ الأمارة ما يكون موردها الجهل وموضوعها مهمل من ناحية

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ٢٤٠.

(٣) انظر كفاية الأُصول: ٤٩٧.

(٤) أجود التقريرات ٣: ١٣٤ ـ ١٣٥.

العلم والجهل. والأصل ما يؤخذ الجهل بالحكم الواقعي في موضوعه، وبهذا اللحاظ قدّموا الأمارة على الأصل فإنّها ترفع الجهل بالحكم الواقعي الّذي هو موضوع الأصل.

ولا يخفى أنّ ما ذكر ليس إلّا تسطير ألفاظ وإلّا فالموضوع في دليلي الأصل والأمارة هو عدم العلم بالحكم الواقعي، لما ذكرنا مراراً من أنّ الموضوع إذا كان منقسماً إلى قسمين فأُخذ في موضوع حكم من الأحكام، فإمّا أن يؤخذ مطلقاً أو يؤخذ متخصّصاً بإحدى الخصوصيّتين المأخوذة في القسمين، إمّا متخصّصاً بوجود الخصوصيّة أو بعدمها، ولا يعقل أن يؤخذ مهملاً؛ لأنّه لا يعقل أن لا يعلم الحاكم حكم نفسه، وجهل الموضوع وإهماله يؤدّي إلى جهل سعة الموضوع وضيقه فيؤدّي إلى جهل الحكم نفسه في الحقيقة، وحينئذٍ فموضوع الأصل والأمارة بالإضافة إلى المكلّف المنقسم إلى العالم بالحكم الواقعي والجاهل به إمّا أن يكون مقيّداً بالعالم أو مطلقاً ولا معنى له، فتعيّن أن يكون الموضوع هو الجاهل بالحكم الواقعي فيهما معاً.

فلو سلّم أنّ أدلّة الأمارات غير مقيّدة لموضوع الأمارة بالجاهل لفظاً إلّا أنّه بعد استحالة الإهمال في الواقعيّات واستحالة تقييدها بخصوص العالم بالحكم؛ لعدم الفائدة فيستحيل شمول الإطلاق له فتعيّن تقييده بالجاهل، على أنّه قد أُخذ عدم العلم في موضوع جملة منها صريحاً في قوله: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾[1] بناءً على دلالتها على حجّية قول المفتي أو خبر الواحد وغيرها.

فلا فرق بينهما من الجهة الّتي ذكروها. نعم بينهما فرق من جهة أُخرى وهي أنّ الجهل بالحكم الواقعي في الأمارة يعتبر ابتداءً لا استدامة؛ لأنّ نفس الأمارة ترفع الجهل استدامةً، وهذا بخلاف الأصل فالجهل فيه حدوثاً واستدامةً، فهو حال جهله حكمه كذا.

---

(١) النحل: ٤٣، والأنبياء: ٧.

ثمّ إنّه يقع الكلام في المجعول فنقول: ذكر الآخوند ﷺ أنّ المجعول في باب الاستصحاب هو المستصحب المتيقّن، فإن كان حكماً فالمجعول هو الحكم المماثل له، وإن كان موضوعاً فالمجعول هو الحكم المماثل لحكمه السابق[١]. وذكر الميرزا ﷺ أنّ المجعول هو الجرى العملي[٢].

ولا يخفى أنّ هذين القولين وإن كانا ممكنين بحسب الثبوت إلّا أنّ الكلام فيهما بحسب الإثبات، فإنّ أدلّة الاستصحاب لا تعرّض لها بالنسبة إلى المتيقّن ولا للجري العملي، على أنّ الجري العملي من لوازم المجعول، والمجعول على ما هو ظاهر الأدلّة هو نفس اليقين، والجري العملي من آثاره، فهو نظير التنجيز والتعذير اللذين زعم أنّهما من لوازم الحجّية ردّاً على الآخوند ﷺ حيث زعم أنّهما هما المجعولان في باب جعل الحجّية[٣] فكذلك الجري العملي من لوازم جعل اليقين، فكأنّه بجعله يقول: رتّب على نفسك آثار اليقين فإنّك متيقّنٌ بحكم الشارع لا شاكّ.

والوجه في تقديم الأمارة على الاستصحاب ـ مع كون التعارض بين أدلّة حجّيتهما العموم من وجه، فإنّ أدلّة الأمارة دلّت على حجّيتها كان في مقابلها استصحاب أم لا، وأدلّة الاستصحاب دلّت على حجّية الاستصحاب كان في مورده أمارة أم لا ـ واضح ممّا ذكرنا في وجه الفرق بينهما؛ وذلك أنّ الاستصحاب مثلاً قد أُخذ الشكّ في موضوعه ابتداءً واستدامةً، فقيام البيّنة حينئذٍ يرفع الجهل استدامةً بالحكم الواقعي وإن كان الشكّ ابتداءً موجوداً كي تجري البيّنة وتكون حجّة، فيرتفع الجهل استمراراً فلا يجري الاستصحاب حينئذٍ.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٧٢.

(٢) أجود التقريرات ٤: ١٣٠.

(٣) انظر كفاية الأُصول: ٣١٩.

وبهذا ظهر أيضاً وجه تقديم الاستصحاب على سائر الأُصول من البراءة والاشتغال، فإنّ دليل الاستصحاب يقول: افرض نفسك متيقّناً في ظرف الشكّ، وحينئذٍ فمع جريان الاستصحاب لا يبقى شكّ ليتحقّق موضوع البراءة وهو: «قبح العقاب بلا بيان»، أو «رفع ما لا يعلمون» لأنّ الشارع فرض الاستصحاب يقيناً فهو بيان وعلم بجعل الشارع وتعبّده فلا يكون العقاب بلا بيان وعلم.

قال الأُستاذ الخوئي أيّده الله تعالى: الوجه في تقديم الاستصحاب على سائر الأُصول المحضة هو أنّ الشارع فرض الشاكّ لو لا جريان الاستصحاب متيقّناً بجريان الاستصحاب، فمع فرض كونه متيقّناً لا يبقى مجال للأُصول المحضة الّتي موضوعها عدم البيان أو عدم العلم أو عدم العلم بالفراغ في قاعدة البراءة عقليّة أو شرعيّة وقاعدة الاشتغال، وحينئذٍ فينتفي ببركة الاستصحاب عدم العلم إلى العلم وعدم البيان إلى البيان فلا تجري بقيّة الأُصول المحضة.

ووجه تقديم الأمارة على الاستصحاب هو أنّ الأمارة لم يؤخذ في موضوعها عدم العلم لفظاً، وإنّما قيّدت به عقلاً، إذ جعل الطريق للعالم لا معنى له فدليلها مطلق من حيث كون العامل بها عالماً أم لا إلّا أنّه قيّدها العقل بغير العالم وجداناً، وأمّا العالم تعبّداً كما في الاستصحاب فلم تقيّد به، ولذلك تجري حتّى في مورده؛ لأنّ العقل الّذي قيّدها بالعلم الوجداني لم يقيّدها بالعلم التعبّدي، وحينئذٍ فهو أمارة أيضاً إلّا أنّه حيث لا أمارة، أمّا مع وجودها فأماريّته منتفية.

وإن أبيت عمّا ذكرناه فسيأتي في المتعارضين بنحو العموم من وجه من جملة المرجّحات لأحدهما على الآخر ما إذا كان تقديم أحدهما غير تارك العامّ الثاني بلا مورد، بل يبقى له موارد كثيرة، بخلاف تقديم الثاني فهو مُعدم لمورد الأوّل فيتقدّم ما يبقى بتقدّمه للثاني موارد كثيرة، وهو في المقام كذلك، فإنّا إذا قدّمنا الأمارة يبقى للاستصحاب موارد كثيرة وهي الموارد الخالية عن الأمارة، أمّا إذا قدّمنا الاستصحاب، لا يبقى للأمارة مورد إلّا نادراً، فإنّ كلّ أمارة إنّما تقوم على أمر حادث فهو مسبوق بالعدم، هذا ملخّص ما أفاده في مجلس الدرس.

أقول: ولا يخفى عليك أوّلاً أنّه مناقض لما ذكره قبل ليلة كما هو مسطور من أنّ الأمارة مأخوذ في موضوعها عدم العلم واستشهاده بقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[١] ودلالتها على حجّية فتوى المفتي أو خبر الواحد، مضافاً إلى أنّ جميع الأدلّة الدالّة على حجّية الأمارات موضوعها عدم العلم مثل آية النبأ[٢] فإنّ قوله: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ ظاهر في كونهم غير متبيّن لهم الأمر فهم جاهلون به، وكذا قوله: «الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين أو تقوم به البيّنة»[٣] الظاهر في أنّه غير مستبين قبل قيامها، وكذا قوله: «فللعوام أن يقلّدوه»[٤] وكذا غيرها[٥]، وكلّها كما ترى قد أُخذ في موضوعها عدم العلم.

فالأولى أن يقال في وجه تقديم الأمارة: إنّ الشارع فرضها علماً فلا يرى فيها شكّاً أصلاً، وحينئذٍ فلا يجري الاستصحاب لعدم الشكّ، وهذا واضح، وفي الاستصحاب الشكّ باقٍ إلّا أنّه لا حكم له بحكم الشارع فلا يمكن أن يجري الأصل المحض حينئذٍ لعدم حكم لهذا الشكّ الموجود، فافهم وتأمّل حينئذٍ.

ثمّ إنّه بعد ما ذكرنا نتكلّم في وجه عدم حجّية الأصل المثبت في الاستصحاب وعدم ترتيب ما للآثار العقليّة الثابتة للمستصحب في الاستصحاب وترتيبها في الأمارات فنقول: ذهب الآخوند ﷺ[٦] إلى أنّ الأمارات بما أنّها ناظرة إلى الواقع فمؤدّاها بدليل حجّيتها هو ثبوت الموضوع الواقعي تعبّداً، وحينئذٍ فإذا ثبت الواقع بهذا الخبر مثلاً، فدليل حجّية الخبر يجعل المخبر به ثابتاً واقعاً، ومن المعلوم أنّ المخبر

---

(١) النحل: ٤٣، والأنبياء: ٧.

(٢) الحجرات: ٦.

(٣) الوسائل ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٤) الوسائل ١٨: ٩٥، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

(٥) مثل: عليك بالأسدي، المصدر السابق: الباب ١١، الحديث ١٥.

(٦) كفاية الأُصول: ٣٢١.

بثبوت شيء واقعاً يخبر عن لوازمه وثبوتها في الواقع كنفس المخبر به، وهذا بخلاف الأصل فإنّه لا نظر له إلى الواقع فيقتصر على مؤدّاه وهو التعبّد بالمتيقّن، ولا يدلّ دليله على أكثر من ذلك.

ولا يخفى أنّ ما ذكره في مفاد الأُصول وإن كان صحيحاً إلّا أنّ ما ذكره في الأمارات من أنّ الإخبار بشيء إخبار عن لوازمه صحيح في اللوازم البيّنة بالمعنى الأخصّ، وهي الّتي لا تنفكّ عن ملزوماتها أصلاً بحيث تصوّر اللازم يكون تصوّراً للملزوم، نظير الأربعة وزوجيّتها ونظير الشمس الخارجيّة مع الضوء مثلاً، أمّا اللوازم البيّنة بالمعنى الأعمّ فلا، إذ ليس الإخبار بها إخباراً بلوازمها، وإلّا لزم تكفير من يخبر بشيءٍ لازمه البعيد تكذيب نبيّ أو إمام مثلاً، ولا يلتزم بذلك أحدٌ، فإنّ الإخبار لازمه القصد والّذي لا يقصد اللازم لا يخبر عنه قطعاً.

وذكر الميرزا ﷺ في مقام التفرقة بين الأمارات فلوازمها حجّة والأُصول فلوازمها لا تثبت بها، بما ذكره من أنّ الأمارات تجعل الواقع، فالأمارة علم تعبّدي بالواقع، فكما يترتّب على العلم الوجداني بالواقع العلم بلوازمه يترتّب على العلم التعبّدي ذلك أيضاً، إذ لا فرق بينهما إلّا أنّ أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبّد، وهذا بخلاف الأصل فإنّه لا تعبّد فيه بعلم وإنّما مؤدّاه لزوم الجري العملي على خصوص المتيقّن السابق[1]. ودعوى أنّ أثر الأثر أثرٌ إنّما هو حيث يكون الأثران من جنس واحد، أمّا حيث يكون أحدهما عقليّاً والآخر شرعيّاً فلا.

ولا يخفى عليك ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ النظر إلى الواقع كما هو متحقّق في الأمارة متحقّق في الأُصول المحرزة كما صرّح به في القطع[2].

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٤٨٧ ـ ٤٨٨.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٣: ١٩.

وأمّا ثانياً: فلأنّ النظر إلى الواقع في الأمارات لا يوجب أن يكون المخبر بالواقع مخبراً عن اللوازم البعيدة له بحيث لا يكون تصوّر المخبر به مستلزماً لتصوّرها، (وقياسه على العلم الوجداني مع الفارق، فإنّ العلم الوجداني بالملزوم مع العلم بالملازمة يولد العلم باللازم، فيكون هذا العلم المتولّد حجّة؛ لكونه علماً وجدانيّاً، بخلاف الأمارات إذ المفروض أنّ العلم الوجداني باللوازم مفقود، وكذا العلم التعبّدي، إذ المفروض أنّها إنّما أخبرت بالملزوم فقط)[1].

وكيف كان، فالظاهر أنّه لا فرق بين الأُصول والأمارات في أنّه يتبع دليل حجّيتها، فإن دلّ على التعبّد بمؤدّياتها فقط فلا يتعدّى كما في الأُصول، وإن دلّ على التعبّد بمؤدّياتها بما لها من اللوازم فيثبت حينئذٍ التعبّد بالجميع، لكنّ الأدلّة الّتي جعلت الأُصول لا تدلّ على أزيد من التعبّد بمؤدّاها، ففي الاستصحاب لا تدلّ على أزيد من التعبّد بخصوص المتيقّن، وفي الأمارات يختلف الحكم باختلاف لسان جعل الأمارة، ففي خبر الواحد مثلاً دليل الجعل السيرة، وهي متحقّقة بالنسبة إلى المؤدّى ولوازمه القريبة والبعيدة ولو بوسائط عديدة، وكذلك في الإقرار وغيره ممّا كان العرف يفهمون من الإخبار بالشيء الإخبار بلازمه، مثلاً لو أقرّ شخص بأنّه هو سقى زيداً السمّ وأنكر كونه قاتلاً له لا يعتنى بإنكاره؛ لأنّ إقراره باللازم إقرارٌ بالملزوم.

وبالجملة، فالفرق بين الأُصول والأمارات ليس في مقام الثبوت وإنّما هو في مقام الإثبات، فمن يقول بأنّ لوازم الأمارات تتبع دليل الأمارة قوله هو الصحيح ولا ينبغي أن يستغرب منه، بل هو الّذي ينبغي أن يعتمد عليه، فافهم وتأمّل.

بقي أمران لابدّ من التعرّض لهما:

أحدهما: هو أنّه بعد ما عرفت أنّ المانع من حجّية الأصل المثبت إنّما هو مانع إثباتي وهو عدم وفاء الدليل، لا ثبوتي بين مؤدّى نفس الأصل والأمارة، فلو قلنا

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

بحجّيّة الأصل المثبت فهل هناك مانع آخر عن جريان التعبّد بالنسبة إلى اللوازم أم لا؟ ذكر كاشف الغطاء ﷺ أنّ هناك مانعاً هو تعارض الأصلين بالنسبة إلى اللازم[1] فإنّه إذا جرى في الملزوم الاستصحاب وقلنا بإثباته اللازم فاستصحاب عدم اللازم يعارض وجوده، مثلاً استصحاب حياة زيد على تقدير أنّها تثبت لازمها وهو قتل الضارب بسيفه المضروب فاستصحاب عدم قتله يعارضه، فيتعارض الاستصحاب في اللازم والملزوم، فوجود التعارض حينئذٍ يكشف عن عدم شمول التعبّد لإثبات اللازم.

وقد أجاب الشيخ الأنصاري ﷺ عن هذا الإشكال بما ملخّصه: أنّ الاستصحاب لإثبات اللازم مع جريانه يحكم على استصحاب عدم اللازم، إذ الثاني إنّما يجري إذا لم يجرِ الأوّل، فمع جريان الأوّل لا يبقى شكّ في القتل ليستصحب عدمه[2].

ولا يخفى أنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري يتمّ على تقدير أن يقال: إنّ جريان الاستصحاب في الملزوم يثبت اللوازم العقليّة تعبّداً كما يثبت اللوازم الشرعيّة، فإنّه حينئذٍ يرتفع الشكّ في استناد القتل إلى الضارب، فلا تجري أصالة عدمه واستصحابها، لعدم [تماميّة] أركان الاستصحاب.

وإن قلنا بحجّيّة الأصل المثبت من باب أنّ التعبّد تعبّدان: تعبّد بالشيء وتعبّد بلوازمه العقليّة، وأنّهما تعبّدان بدليل واحدٍ نظير الكلّي بالنسبة إلى أفراده فلا يتمّ ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ، إذ القتل أمر مشكوك فيه وليس استصحاب الحياة لإثباتها أولى من استصحاب عدم القتل لنفيه، وأحدهما وإن كان مسبّباً عن الآخر إلّا أنّه ليس كلّ مسبّب لا يجري فيه الأصل بعد جريانه في السبب، بل لابدّ من كونه رافعاً لموضوعه وليس المقام من ذلك، فالاستصحابان متعارضان، فالحقّ حينئذٍ مع كاشف الغطاء ﷺ.

---

(١) انظر كشف الغطاء ١: ٢٠١.

(٢) انظر الفرائد ٣: ٢٣٧.

الثاني من الأمرين هو أنّه ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ[١] حجّية الأصل المثبت حيث تكون الواسطة الّتي يترتّب الحكم الشرعي عليها خفيّةً لا يدركها العرف، بحيث يعدّ العرف الحكم حكماً لنفس المستصحب لا للواسطة لخفائها، وإن كان دقيق النظر يراه حكماً لنفس الواسطة إلّا أنّ العبرة بصدق النقض عرفاً وهو متحقّق حسب الفرض.

وقد ألحق صاحب الكفاية ﷺ بما ذكره الشيخ ﷺ[٢] جلاء الواسطة فزعم أنّ ما كانت ملازمته واسطته جليّة كذلك، وقد مثّل لذلك بالأُمور المتضايفة مثل الأُبوّة والبنوّة وغيرها، كما أنّه ﷺ ألحق قسماً آخر وهو اللازمان اللذان يرى العرف بينهما الملازمة الواقعيّة والظاهريّة بحيث يعدّ ترتيب الأثر على أحدهما دون الآخر نقضاً له كما في العلّة والمعلول والمعلولين لعلّة ثالثة.

ولا يخفى أنّ ما ذكره الآخوند ﷺ: من الكبرى الكلّية وهي إلحاق هذين الأمرين ودعوى حجّية المثبت فيهما؛ لأنّه لو لم نقل بحجّيتهما يصدق النقض عرفاً، متين جدّاً، إلّا أنّ الظاهر أنّه ليس لها مصداق في الخارج؛ إذ إن أراد من الأُمور المتضايفة كالأُبوّة والبنوّة ذاتهما فليس بين ذات زيد وذات ولده ملازمة عرفيّة، وإن أُريد عنوانهما فهو مستحيل الانفكاك، فكيف يعقل أن يكون أحدهما متيقّناً دون الآخر؟ ثمّ يشكّ فيه فيستصحب. ثمّ يقع الكلام في الآخر إذ الأُمور المتضايفة متلازمة في اليقين والشكّ، فإذا تيقّن بأحدهما يتيقّن بالآخر وإذا شكّ شكّ.

ومن هذا ظهر الجواب عن الثاني وهي مسألة العلّية والمعلوليّة أو المعلولين لعلّة ثالثة، فإنّ ذاتيهما ليس بينهما تلازم عرفي، وعنوانيهما يستحيل الانفكاك بينهما بحسب العرف، فلا يعقل أن يتيقّن أحدهما ثمّ يشكّ فيه ليقع الكلام في أنّ إثباته

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ٢٤٤.

(٢) كفاية الأُصول: ٤٧٣.

إثبات للمعلول أو أنّ إثبات أحد المعلولين إثبات للمعلول الآخر أو إثبات لعلّته أم لا؟ (مع أنّ البناء على حجّية الأصل المثبت في مثل ذلك لا يبقى مورداً لعدم حجّيته؛ لأنّ جميع موارده من هذا القبيل، فافهم)[1].

وأمّا ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ: من حجّية الأصل المثبت حيث تكون الواسطة خفيّةً[2] فلا يخفى ما فيه؛ وذلك لأنّ المرجع هو العرف حيث تكون الشبهة مفهوميّة بحيث لا يعلم فيها سعة الموضوع وضيقه، أمّا حيث لا تكون كذلك كأسماء المقادير والأعداد فلا عبرة بنظر العرف لتسامحهم فيه مع اعترافهم بعدم الصدق حقيقةً، مثلاً يتسامحون في إطلاق الألف على التسعمئة والتسعة والتسعين مع اعترافهم بعدم الصدق الحقيقي؛ ولذا لو أنكر عليهم أحد لا ينكر عليه.

كما أنّ المرجع هو العرف في تعيين الظهور، سواء كان مستند ذلك الظهور هو الوضع الحقيقي أو القرينة المقاليّة أو الحاليّة، ومنها مناسبة الحكم والموضوع، كما في: رأيت أسداً يرمي أو في الحمام أو غيرها، فإنّ الظهور حينئذٍ يكون في المعنى المجازي لهذا اللفظ لا حقيقته بواسطة القرينة.

إذا عرفت هذا فدعوى خفاء الواسطة إن أدّى إلى أنّ العرف لا يرى واسطة ويرى الأثر أثراً لذي الواسطة فحينئذٍ لا واسطة حتّى يدّعى خفاؤها، وإن كان العرف يرى واسطة لكنّه لتسامحه في جميع أُموره يعدّ الأثر أثراً لذي الواسطة فلا يعتنى بنظر العرف حينئذٍ، وسيأتي ذكر مثاله. وحينئذٍ فلا فرق في عدم حجّيّة الأصل المثبت بين وضوح الواسطة وخفائها أصلاً.

نعم، يكون الأصل المثبت حجّة في مورد يتعبّدنا الشارع بالأصل مع أنّا لا نجد لذلك المورد أثراً شرعيّاً إلّا على لازمه العقلي، فحينئذٍ نقول بحجّيّة الأصل المثبت

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ٢٤٤.

في خصوص ذلك المورد لئلّا يكون التعبّد به لغواً، وقد ذكر في أمثلة الأصل المثبت مثالاً زعمه بعضهم مثبتاً[١] وبعضهم[٢] نفى إثباته وهو ما لو كان الجسم النجس أو الطاهر الملاقي له رطباً قبل ملاقاته له ثمّ لاقاه وشكّ في بقاء الرطوبة ليحكم بنجاسة الملاقي أو بعدم بقائها ليحكم بطهارته، فإنّ استصحاب بقاء الرطوبة إذا جرى فإن قلنا بأنّ النجاسة منشأها الملاقاة ورطوبة النجس أو الطاهر، فهنا يثبت باستصحاب الرطوبة النجاسة للملاقي؛ لأنّ الملاقاة حاصلة بالوجدان والرطوبة حاصلةٌ بمقتضى الأصل فيتحقّق الموضوع للنجاسة.

وأمّا إذا قلنا إنّ النجاسة من أحكام عنوان بسيط منتزع من هذين الأمرين وهو السراية فاستصحاب الرطوبة لا يثبت النجاسة إلّا بالأصل المثبت.

وقد ذكر بعضهم[٣] هذا المثال مثالاً لخفاء الواسطة، ولا يخفى ما فيه، فإنّ العرف إذا زعم أنّ النجاسة من أحكام السراية، فدعوى خفاء الواسطة وهي السراية لا يكوّن الموضوع للحكم بالنجاسة هو نفس الرطوبة، كلّا ثمّ كلّا، هذا كلّه في غير الحيوان.

وأمّا في الحيوان فإن قلنا بأنّ عروض النجاسة على جسم الحيوان ينجّسه كما هو المشهور، وأنّ زوالها مطهّر له فاستصحاب نجاسة جسم ذلك الحيوان مع ملاقاة الرطب بالوجدان وتحقّق السراية يوجب نجاسة الملاقي له إن قلنا إنّ موضوع نجاسة الملاقي مركّب من هذين الأمرين، وإن لاقى جسماً جافّاً بحيث يشكّ في تحقّق السراية فلا يحكم بنجاسة الملاقي إلّا على الأصل المثبت.

وإن قلنا بأنّ عروض النجاسة على جسم الحيوان لا توجب تنجيسه فهو كالكرّ لا ينجس بنجاسة ملاقيه الرطب، بل إنّ الرطوبة تبقى على نجاستها والجسم الّذي

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٤: ٤٩٦، وأجود التقريرات ٤: ١٣٨.

(٢) حكاه الشيخ في الفرائد عن المحقّق، انظر الفرائد ٣: ٢٤٤.

(٣) انظر الفرائد ٣: ٢٤٤.

هي عليه باقٍ على طهارته كما ذهب إليه بعضهم[١] فلا يكاد يجدي استصحاب بقاء الرطوبة، إذ الملاقاة للنجس حينئذٍ غير متحقّقة عندنا. نعم الملاقاة لجسم الحيوان متحقّق قطعاً إلّا أنّه ليس ينجس، وإنّما النجس الرطوبة التي عليه، ولا يترتّب على استصحابها النجاسة لعدم إحراز الملاقاة للنجس حينئذٍ.

فقد ظهر ما في كلام الميرزا ﷺ من دعواه عدم الفرق بين الحيوان وغيره[٢] في الابتناء على أنّ النجاسة موضوعها هو المركّب أو البسيط المنتزع من هذين المركّبين من غير فرق بين القول بتنجيس الحيوان بالملاقاة أو القول بعدم تنجيسه، فإنّ الفرق بين القولين من ناحية الحكم بنجاسة الملاقي أظهر من الشمس في رائعة النهار.

ومن جملة الأمثلة الّتي وقع النزاع في أنّها من الأُصول المثبتة أم من غيرها استصحاب بقاء شهر رمضان في يوم الشكّ وترتيب آثار أوّل شوّال على اليوم الّذي بعده، فإنّ استصحاب بقاء رمضان لا يثبت به أنّ غداً أوّل شوّال إلّا بالأصل المثبت.

وربّما زعم بعضهم أنّ أوّل شهر شوّال مركّب من كون يوم من شهر شوّال، واليوم الّذي قبله ليس من ذلك الشهر، وهذا الموضوع محقّق بعضه بالوجدان وهو كون هذا اليوم من شهر شوّال، وكون اليوم الذي قبله ليس من ذلك الشهر بالأصل، فإنّ الاستصحاب قضى بكونه من شهر رمضان، ولكنّه ليس كذلك فإنّ أوّل الشهر مثلاً أمر بسيط منتزع ممّا ذكر لا أنّه هو نفسه، وحينئذٍ فإثبات كون ذلك اليوم أوّل شوّال لا يمكن بالاستصحاب.

وقد أجاب الميرزا النائيني ﷺ[٣] بأنّا لو خلّينا والأصل كان كما ذكر إلّا أنّ في المقام روايات تقضي بأنّ المدار في إثبات أوّل الشهر الرؤية أو مضيّ

---

(١) لم نقف عليه.

(٢) انظر أجود التقريرات ٤: ١٣٨.

(٣) أجود التقريرات ٤: ١٣٩.

ثلاثين يوماً، فمضيّ ثلاثين يوماً يكون حاكماً على ما دلّ على أحكام أوّل الشهر ومحقّقاً لموضوعه.

ولا يخفى (أنّ ما ذكره الميرزا ﷺ من التمسّك بالنصوص صحيح إلّا أنّه خاصّ في خصوص شهر رمضان لا يتعدّى إلى غيره إلّا أن يستفاد منه العموم وأنّ هذا حكم الشهر أيّاً كان، وليس هذا جيّد.

ولو منع ذلك فإنّ)[1] نفس الاستصحاب يثبت به أوّل الشهر ولا يكون من باب الأُصول المثبتة، بيان ذلك أنّ أوّل جزء ممّا بعد اليوم المستصحب إذا انقضى وتحقّق الجزء الثاني نشير إليه ونقول قبل هذا الجزء الثاني قطعاً كان أوّل شوّال داخلاً قطعاً ونشكّ في خروجه فيستصحب، فترتّب آثار أوّل شوّال. ولا يرد عليه إلّا ما أُورد على استصحاب الزمان وأنّه لا يثبت به أنّ ذلك اليوم أوّل الشهر.

والجواب هو الجواب من أنّ المقصود ليس إلّا وقوع ذلك العمل مثلاً مقترناً بذلك الزمان وأنّ وقوع العمل حاصل بالوجدان وكون الزمان حاصلاً بالأصل، فيتمّ الموضوع بعضه بالوجدان والبعض الآخر بالأصل.

ومن الموارد الّتي استدلّ بالأصل فيها مع كون الأصل مثبتاً أصالة عدم الحاجب في الثوب المغسول من الخبث أو في بدن الجنب أو أعضاء الوضوء للمتطهّر به، فإنّ المشهور بين المتقدّمين عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب تعويلاً على أصالة عدم الحاجب كما استدلّ به صريحاً جملة منهم.

ولا يخفى أنّ الموضوع لو كان هو ملاقاة الماء وعدم المانع فإحراز أحدهما بالأصل وهو عدم المانع، والثاني بالوجدان وهو ملاقاة الماء كافٍ في إحراز الطهارة لإحراز سببها. وإن كان سبب الطهارة عبارة عن وصول الماء إلى البشرة كما هو

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

صريح قوله: ما جرى عليه الماء فقد طهر[١] فاستصحاب عدم الحائل لا تفيد الطهارة من الحدث والخبث إلّا بالأصل المثبت.

وربّما يقال بأنّ أصالة عدم الحائل والحاجب استقرّ عليه بناء العقلاء فمثبته حجّة، والدليل على استقرار بناء العقلاء عليه هو عدم اعتنائهم به أصلاً. ولكن لا يخفى عليك أنّه لم نتحقّق بناءً من العقلاء على ذلك ولا سيرة من المتدّينين عليه، إذ لعلّ عدم الاعتناء والفحص من العرف إنّما كان لاطمئنانهم بعدم الحاجب أو لعدم التفاتهم أصلاً، وعلى تقدير تحقّق السيرة والبناء العقلائي فلعلّها حادثة بسبب فتوى المفتين بعدم الاعتناء فلم يتحقّق أنّها سيرة أو بناء عقلائي نالها إمضاء الشارع فلا تكون حجّة.

ومنها ما لو ادّعى ورثة المجنيّ عليه موت أبيهم بالسراية وادّعى الجاني أنّ المورّث شرب سمّاً فمات، فإنّ الظاهر من الشيخ الطوسي ﷺ التردّد[٢] ومن العلّامة الجزم بالضمان[٣] ومن المحقّق الجزم بعدم الضمان[٤] ومن بعض الفقهاء[٥] إلقاء التعارض بين أصالة عدم الضمان وأصالة عدم شرب السمّ، ومن المعلوم أنّ أصالة عدم شرب السمّ مثبت لموته بالسراية بناءً على الأصل المثبت.

والتحقيق أنّ الموضوع للقصاص أو الدية إن كان مركّباً من جناية الجاني وعدم شرب السمّ لثبت الموضوع للقصاص، جزئه بالتعبّد والجزء الآخر بالوجدان، فإنّ الجناية وجدانيّة وعدم الشرب يحرز بالأصل، وإن كان الموضوع

---

(١) الوسائل ١: ٥٠٢، الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، الحديث الأوّل.

(٢) المبسوط ٧: ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٣) انظر تحرير الأحكام ٥: ٥٢٤.

(٤) الشرايع ٤: ٢٤١.

(٥) لم نقف عليه.

بسيطاً وهو القتل فالاستصحاب لا يترتّب عليه شيء فلا يجري لعدم الأثر، فاستصحاب عدم الضمان ليس له معارض أصلاً.

ومنها ما لو ادّعى مالك العين أنّها في يد زيد بنحو الضمان وادّعى زيد أنّها ليست بنحو الضمان، بل قد أذن المالك بكونها في يده إمّا عارية أو هبة أو سكنىً أو غيرها ممّا لا تكون اليد فيها يد ضمانٍ، فالمشهور قدّموا قول المالك، فقد يتخيّل أنّه مبنيّ على أصالة عدم الرضا فيكون مبنيّاً على الأُصول المثبتة، فإنّ أصالة عدم الرضا يلزمه العدوان بالتصرّف، كما تخيّل أنّ حكمهم بكون القول قول المالك مبنيّ على قاعدة المقتضي والمانع، فإنّ التصرّف مقتضٍ للضمان ورضا المالك مانع، وتخيّل أيضاً أنّه من باب التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة، فإنّ عموم «على اليد» شامل له، وقد خصّص بصورة الرضا ولم يعلم تحقّق المخصّص.

وزعم الميرزا ﷺ[1] بطلان هذه الوجوه بأسرها وأنّ فتوى المشهور مبنيّة على أنّ موضوع الحكم بالضمان مركّب من التصرّف وعدم الرضا، فأحدهما وهو التصرّف محرز بالوجدان وعدم الرضا بالأصل فيلتئم الموضوع.

ولا يخفى أنّ ما ذكره متين فيما لو ادّعى المالك الغصب وادّعى ذو اليد العاريّة، أمّا لو ادّعى المالك البيع وادّعى ذو اليد الهبة فرضاه لا أثر له هنا؛ لأنّه قد تصرّف في ملكه ولا أثر لرضا البايع بالتصرّف في العين المبيعة، غايته أنّه يدّعي الثمن، ففي مثل هذا لا يمكن أن يكون فتوى المشهور مستندةً إلى ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ. نعم لو كان ذو اليد غير رحم، للمالك الأوّلي الرجوع في هبته الّتي يعترف بها ذو اليد مع بقائها.

وقد بقي موردان من الموارد الّتي تمسّك فيها بالأصل مع كونه مثبتاً نذكرهما في ذيل المسألة الآتية، فافهم.

---

(١) أجود التقريرات ٤: ١٤٢.

تذنيب : [الكلام في استثناء بعض الموارد عن عدم حجّية الأصل المثبت]

استثنى الآخوند ﷺ[1] بعد أن ذكر عدم حجّيّة الأصل المثبت أُموراً زعم حجّية الاستصحاب فيها وإن كان مترتّباً على اللازم العقلي.

فمنها: ما إذا كان الحكم محمولاً على الطبيعة وقد وجد فرد من أفرادها يقيناً وشكّ في انعدامه فاستصحاب الفرد يجري ويترتّب عليه الحكم المترتّب على الطبيعة ولا يضرّ كونه مثبتاً، فإنّ الطبيعة ليس لها وجود مستقلّ حتّى يكون الحكم لها.

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ الحكم إنّما يتوجّه للطبيعة على تقدير وجودها في الخارج، ويستحيل جعل الحكم لها مع قطع النظر عن وجودها الخارجي، ووجودها الخارجي هو عين وجود فردها خارجاً، فالحكم على الطبيعة معناه هو الحكم على الأفراد غير أنّ الخصوصيّة الفرديّة ملغاة عند الشارع المقدّس.

وحينئذٍ فالحكم حكم للفرد لا للطبيعة، فليس من قبيل ترتيب الأثر على اللازم ليستثنى.

ومنها ما كان من قبيل خارج المحمول كالملكيّة والزوجيّة والرقّيّة والحرّيّة وغيرها فإنّ استصحاب منشأ انتزاعها لترتيب آثارها ليس ممنوعاً لأنّه أصل مثبت، لعدم وجود له حتّى يستصحب بنفسه.

ولا يخفى أنّه إن أراد أنّ استصحاب الملك الخاصّ مثلاً كملك زيد لداره الّذي كان على يقين منه فشكّ لترتيب آثار كلّي الملك فليس فرداً ثانياً من الاستثناء الأوّل، بل هو هو غير أنّ أحدهما كلّي حقيقي والثاني اعتباري. وقد تقدّم جوابه فلا معنى لجعله ثانياً.

وإن أراد أنّ استصحاب ملك زيد له مثلاً ليس لترتيب آثار كلّي الملك عليه، بل لترتيب آثار ملك عمروٍ له؛ لأنّ عمراً استولى على مال زيد الحربي فأخذه كلّه،

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٧٤ ـ ٤٧٥.

فهذا من الأُصول المثبتة قطعاً؛ لأنّ استصحاب ملك زيد الحربي له يثبت ملكيّته فلازمه العقلي استيلاء عمرو عليه وملكه له، ولا فرق حينئذٍ بين خارج المحمول والمحمول بالضميمة في كونهما أصلاً مثبتاً.

ومنها ما يكون شرعاً مجعولاً بتبع جعل منشأ الانتزاع كالجزئيّة والشرطيّة فإنّها مجعولة شرعاً تبعاً، فاستصحاب ذات الجزء والشرط لترتيب آثار الجزئيّة والشرطيّة مستثنى من عدم ترتيب اللوازم العقليّة.

أقول: لا يخفى ما فيه، فإنّ استصحاب الجزء والشرط لا يتمّ، لا لعدم شمول دليل الاستصحاب له، بل لأنّ الاستصحاب إن جرى في منشأ الانتزاع وهو الأمر بالكلّ أو بالمقيّد أغنى عن استصحاب نفس الجزء والشرط لارتفاع الشكّ فيهما حينئذٍ، وإن لم يجرِ فيه فكيف يستصحب المنتزع مع عدم استصحاب المنشأ للانتزاع؟ لأنّ منشأ الانتزاع إذا لم يكن موجوداً فالجزئيّة حينئذٍ والشرطيّة أيضاً غير متيقّنة.

وثانياً: أنّ ما فرّعه ﷺ أيضاً غير تامّ، لأنّ استصحاب ذات الجزء والشرط لا يترتّب عليه الشرطيّة، لأنّ الشرطيّة ليست من أحكام ذات الشرط الواقع في الخارج حتّى تترتّب باستصحابه، بل الشرطيّة عبارة عن تقيّد المأمور به بالشرط، وجد المأمور به في الخارج أم لا، وكذلك الكلام في الجزئيّة حرفاً بحرف.

وبالجملة، فظاهر كلامه ﷺ هو الإيراد على المانع من استصحاب الشرطيّة أو المانعيّة أو الجزئيّة استناداً إلى أنّ كلّاً منها ليس حكماً شرعيّاً كما أنّه ليس له أثر شرعي، لأنّه أمر انتزاعي عقلي، فإنّ استصحاب الطهارة مثلاً ليس له أثر إلّا جواز الدخول في الصلاة وهو حكم عقلي يرتّبه العقل، إذ هو المحكّم في مرحلة الامتثال.

وجواب هذا الإشكال إنّما هو بأن يقال: إنّ للشارع التصرّف في مرحلة الامتثال أيضاً كما يتصرّف في مرحلة التكليف، وقد تصرّف في مرحلة الامتثال

في قاعدة التجاوز والفراغ حيث قال: «بلى، قد ركعت»[1] وغيرها. وحينئذٍ فالمستصحب إن اعتبرنا كونه حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر توجّه الإشكال في استصحاب عدم المانع، لعدم كونه حكماً ولا موضوعاً ذا حكم إلّا أنّا لا نلتزم بذلك، بل نقول: إنّ الاستصحاب يجري في كلّ ما هو قابل للتعبّد الشرعي، سواء كان حكماً أو موضوعاً ذا حكم أو غيرهما ممّا هو قابل للتعبّد الشرعي، والمقام من هذا القبيل، فافهم وتأمّل.

ومنها ما ذكره من أنّه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً أو عدم حكم، فإنّ عدم الحكم أيضاً ممّا هو قابل للتعبّد الشرعي وعدم صدق الحكم عليه لا يضرّ، إذ لم يرد عندنا دليل يخصّ الاستصحاب بما يسمّى حكماً بحسب اصطلاح الشارع، كما أنّه لا فرق في استصحاب الموضوع ذي الأثر بين أن يكون أثره وجوديّاً أو عدميّاً لما ذكرنا أيضاً. ولا يتوهّم أنّه لابدّ أن يكون الأثر وجوديّاً، فاستصحاب عدمه لا يجدي، إذ لا يترتّب عليه وجود ضدّه إلّا باللازم العقلي.

ولا يخفى أنّ ما ذكره ﷺ متين لما ذكرنا إلّا أنّه فرّع عليه الإشكال على الشيخ الأنصاري ﷺ على ما في الرسالة[2] مع أنّ الأنسب، بل المتعيّن ذكر هذا الإيراد في ذيل التنبيه الآتي، وهو أنّ الممنوع هو الآثار العقليّة المترتّبة على الحكم الواقعي، وأمّا الآثار العقلية المترتّبة على الأعمّ من الحكم الواقعي والظاهري فترتّب بلا مانع كوجوب امتثال التكليف الفعلي واستحقاق العقاب على تركه، فإنّ الشيخ إنّما منع من استصحاب عدم التكليف، لأنّه زعم أنّ عدم العقاب المترتّب على عدم التكليف ليس أثراً شرعيّاً، وقد صرّح بعدم الفرق بين الوجود والعدم في جريان الاستصحاب في ذكر الأقوال، فافهم وتأمّل.

---

(١) الوسائل ٤: ٩٣٦، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

(٢) فرائد الأُصول ٢: ٥٩.

وقد ظهر لك من هذا الكلام الكلام في :

التنبيه التاسع : [ترتّب آثار مطلق الحكم على المستصحب]

وهو أنّ عدم ترتّب الأثر العقلي أو العادي على المستصحب إنّما هو بالنسبة إلى آثار الحكم الواقعي الخاصّة به، لعدم ثبوت التعبّد إلّا به شخصه فلا تترتّب لوازمه لعدم ثبوت التعبّد بها، وأمّا الآثار العقليّة أو العاديّة للحكم، أعمّ من الواقعي أو الظاهري فترتّب عليه قطعاً، كوجوب الإطاعة وحرمة المخالفة وكعدم العقاب فعلاً وتركاً في مورد حكم الشارع بعدم الحكم الإلزامي فيه وغيرها من الأحكام العقليّة، لتحقّق موضوعها قطعاً وهو الحكم الظاهري بنفي الحكم أو ثبوته. فلا تتوهّم أنّ هذه الآثار أيضاً لا تترتّب لأنّها آثار عقليّة، فتأمّل.

التنبيه العاشر : [ضرورة ترتّب الأثر على المستصحب بقاءً لا حدوثاً]

وهو أنّ الّذي لابدّ منه في المستصحب من كونه قابلاً للتعبّد الشرعي المعبّر عنه في كلمات القوم بكونه حكماً أو موضوعاً ذا أثر شرعي إنّما هو في ظرف التعبّد وهو البقاء، ولا يلزم أن يكون له أثر في ظرف حدوثه لعدم التعبّد في ظرف الحدوث وإنّما التعبّد في ظرف البقاء، فمثلاً لو كان زيد حيّاً قبل سنة ولم يكن لحياته أثر شرعاً ثمّ مات مورّثه وهو أبوه مثلاً بعد سنة، وشككنا في حياته وعدمها فاستصحاب حياة زيد حينئذٍ جارٍ لترتيب الأثر الشرعي في ظرف البقاء وإن لم يكن لحياته أثر في ظرف الحدوث، وكذا الكلام في الحكم كعدم الجعل مثلاً.

التنبيه الحادي عشر : [استصحاب مجهول التاريخ]

لا يعتبر في جريان الاستصحاب أزيد من تحقّق اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء وإن كان مقطوع الوجود الآن إذا كان مسبوقاً بالشكّ، كما إذا قطعنا

بحياة زيد يوم السبت وشككنا في حياته يوم الأحد وقطعنا بكونه ميّتاً يوم الاثنين، فاستصحاب حياته يوم الأحد يجري لتحقّق اليقين والشكّ ولا نريد اكثر من ذلك، إلّا أنّ استصحاب حياته يوم الأحد لا يترتّب عليه إلّا آثار الحياة يوم الأحد ولا يترتّب عليه آثار حدوث الوفاة يوم الاثنين، لأنّه لازم عقلي له.

(نعم، لو قلنا بأنّ الحدوث هو الوجود فعلاً والسبق بالعدم أمكن إثبات الأوّل بالوجدان، والثاني بالتعبّد فيتمّ الموضوع، إلّا أنّ الظاهر أنّ الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم موصوفاً بهذه الصفة لا مركّب من الأمرين، فلا يمكن إثباته حينئذٍ بالاستصحاب)[1]، فافهم.

وإنّما الكلام في الحادثين اللذين يشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر وعدمه، ولا يخلو الحال فيهما من أن يكونا مجهولي التاريخ أو يكون أحدهما مجهول التاريخ، وعلى كلا التقديرين إمّا أن يكون الأثر مترتّباً على الوجود أو العدم، وعلى جميع التقادير إمّا أن يكون الأثر مترتّباً على الوجود أو العدم بنحو مفاد «كان» و«ليس» التامّتين أو بنحو مفاد «كان» و«ليس» الناقصتين، فهذه صور ثمانية.

وقبل الخوض في أحكامها نتكلّم في أمرٍ كان قد سبق التنبيه عليه وهو أنّ الموضوع للتكليف أو المتعلّق إن كان مركّباً من جزأين لو كان أحدهما ثابتاً بالوجدان والثاني ثابتاً بالتعبّد يلتئم الموضوع، فالماء الكرّ إذا شكّ في بقائه على المائيّة أو انقلابه مضافاً بمازجة بعض الأجزاء له إذا كانت الكرّية متحقّقة، فباستصحاب المائيّة يلتئم الموضوع، وكذلك في المتعلّق فإنّ الصلاة مع الطهارة حاصلة فيما إذا صلّى بطهارة مستصحبة، فإنّ الصلاة ثابتة بالوجدان والطهارة بالتعبّد. نعم إذا كان الموضوع بسيطاً منتزعاً من هذين الجزأين المركّبين لا يكفي إثبات الجزء بالتعبّد، لأنّه حينئذٍ مثبت.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وقد أُورد على جريان الأصل في المركّب بأنّ الاستصحاب في الجزء وإن كان جارياً إلّا أنّ معارضته باستصحاب عدم المركّب تسقطه عن الحجّية.

وقد أجاب الميرزا ﷺ[1] بأنّ استصحاب الجزء حاكم على استصحاب عدم تحقّق المركّب، لأنّ الشكّ في تحقّق المركّب ناشئ من الشكّ في تحقّق ذلك الجزء في الخارج، لأنّ الجزء الثاني محرز بالوجدان حسب الفرض، وحينئذٍ فبجريان استصحاب تحقّق ذلك الجزء في الخارج ينتفي الشكّ. ولا يخفى أنّ السببيّة وإن كانت متينة إلّا أنّ ليس كلّ سببيّة تمنع من جريان الاستصحاب، بل الّتي يكون لها أثر تعبّدي شرعي كما تقدّم في طهارة الثوب بالنسبة إلى طهارة الماء وارتفاع الشكّ في المقام ليس أثراً شرعيّاً.

فالأولى في الجواب أن يقال: إنّ هذا الإشكال ناشئ عن المغالطة، فإنّ الموضوع إن كان مركّباً كما هو الفرض فلا يجري حينئذٍ استصحاب عدم تحقّق ذلك الأمر البسيط المنتزع من الجزأين إذ الموضوع هو ذات الجزأين، إذ المركّب ليس إلّا هما. وإن كان الموضوع هو الأمر البسيط فلا يجري استصحاب الجزء، لعدم ترتّب أثر له حينئذٍ إلّا بلسان الإثبات، وقد بيّنّا بطلانه.

فلنرجع إلى أقسام المسألة الثمانية.

أمّا الأقسام الأربعة الّتي هي لمجهولي التاريخ:

فالأوّل: هو أن يكون الأثر مترتّباً على تحقّق الموضوع بنحو مفاد «كان» التامّة وذلك كما في مثل المسابقة ممّا كان الأثر مترتّباً على تحقّق سبق أحدهما في الخارج فإنّ حيازة السبق للسابق، فهنا تارة نعلم بتحقّق السبق لأحدهما لا بعينه ولكن نشكّ في تطبيقه وقد ادّعى السبق كلّ منهما فهنا يتعارض الأصلان ويتساقطان.

---

(١) أجود التقريرات ٤: ١٤٧.

وأُخرى: نحتمل التقارن أيضاً فهنا يجري كلا الاستصحابين، استصحاب عدم تقدّم زيد وعدم تحقّق تقدّم عمرو فلا يستحقّ كلّ منهما شيئاً على صاحبه وإن لم تترتّب أحكام المقارنة أيضاً، لأنّه مثبت إلّا أنّ عدم الاستحقاق مترتّب على عدم التقدّم لا على ثبوت التقارن.

الثاني: أن يكون الأثر مترتّباً بنحو مفاد «كان» الناقصة كما إذا كان الأثر مترتّباً على ولادته حيّاً كما في الميراث، وقد ذكر الآخوند ﷺ[1] عدم جريان الاستصحاب هنا، إذ لم تتحقّق ولادته حيّاً قبل ذلك حتّى يستصحب.

ولا يخفى أنّ الغرض ليس ترتيب الآثار الوجوديّة لعدم الولادة حيّاً بل الغرض نفي الآثار لولادته حيّاً، وباستصحاب العدم الأزلي الّذي قد تقدّم منه في بحث العامّ والخاصّ حجّيته نكتفي في نفي الآثار لولادته حيّاً، فإنّه قبل الولادة بسنة مثلاً لم يكن حيّاً قطعاً ونشكّ في حدوث الحياة فيجري استصحاب العدم الأزلي ولا مانع منه بحسب الظاهر.

الثالث: ما إذا كان الأثر مترتّباً على الموضوع المتّصف بعدم شيء بمعنى ما إذا كان الأثر الشرعي مترتّباً على العدم النعتي، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب لترتيب ذلك الأثر المترتّب على الاتّصاف بالعدم، لعدم إحراز الموضوع قبل ذلك متّصفاً بالعدم حتّى يستصحب، بل يجري استصحاب عدم الاتّصاف لنفي آثار الاتّصاف بالعدم، لأنّ الاتّصاف لم يكن متحقّقاً قبل تحقّق الذات المشكوك اتّصافها، والآن نشكّ في تحقّق الاتّصاف وعدمه بعد تحقّق نفس الذات، فاستصحاب العدم الأزلي كافٍ في نفي آثار الاتّصاف. ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره الآخوند[2] من عدم جريان الاستصحاب متين إن أراد الأوّل، وغير متين إن أراد الثاني.

(١ و ٢) انظر كفاية الأُصول: ٤٧٨.

الرابع: ما إذا كان الأثر مترتّباً على العدم المحمولي بمعنى أنّ الأثر مترتّب على وجود شيء وعدم وجود آخر، والجزء الأوّل ثابت بالوجدان فهل يمكن باستصحاب عدم الثاني أن يلتئم الموضوع ويتمّ فيترتّب الأثر أم لا يمكن، وعلى تقدير عدم الإمكان فهل هو لقصور أدلّة الاستصحاب عن شموله أو للتعارض؟ ذهب الآخوند ﷺ إلى الأوّل[١] وجماعة إلى الثاني[٢]، مثلاً إذا كان الأثر مترتّباً على موت المورث وعدم موت ولده وبالعكس فماتا ولا نعلم أنّ أيّهما تحقّق فيه هذان الجزءان، فهنا إن قلنا بعدم جريان الاستصحاب للتعارض أو لقصور الدليل لا أثر لذلك عملاً، وإنّما يجدي النزاع ثمرةً علميّة ليس إلّا.

أمّا لو كان الأثر مترتّباً على أحد الأمرين دون الآخر، كما إذا كان الأثر مترتّباً على موت المورث وعدم إسلام الوارث دون العكس، فإنّ إسلام الوارث وعدم موت المورث لا أثر له إلّا بنحو الأصل المثبت، فهنا لو كان الموت متحقّقاً بالوجدان وشكّ في تحقّق الإسلام وعدمه فاستصحاب عدم تحقّق الإسلام إن جرى في نفسه لوفاء دليل الاستصحاب بشموله، فلا يعارضه استصحاب عدم تحقّق الموت إلى حين الإسلام لعدم الأثر لثبوت الإسلام حال الحياة، وهذا بخلاف ما لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب لقصور دليله عن الشمول فلا يجري أصلاً.

وقد ذهب صاحب الكفاية إلى عدم وفاء أدلّة الاستصحاب بشمول هذا القسم[٣] لأنّه يستفيد من قوله: «إذا كان على يقين فشكّ» لزوم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، فحيث يقطع بعدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين لا يجري الاستصحاب، كما إذا قطعنا بعدالة زيد يوم الخميس وقطعنا بفسقه يوم الجمعة

---

(١) المصدر المتقدّم.

(٢) منهم الشيخ في الفرائد ٣: ٢٤٩.

(٣) كفاية الأُصول: ٤٧٩.

وشككنا في عدالته يوم السبت فاستصحاب العدالة غير ممكن، للفصل بين زمان اليقين بالعدالة والشكّ فيها بيقين الفسق، فلا يجري إلّا استصحاب الفسق. وكذا لو شكّ في اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنّه تمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة، وهي في المقام ليست بحجّة قطعاً وإن قيل بحجّيتها في غير المقام، لأنّه إنّما يقال بجواز التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة حيث يكون المخصّص منفصلاً لا ما كان متّصلاً وكان الموضوع من أوّل الأمر صغيراً كما في المقام.

وتقرير ما ذكره الآخوند ﷺ أنّ الحياة للمورث وعدم إسلام الوارث كانا يوم الجمعة قطعاً مثلاً، ثمّ إنّا نعلم أنّ يوم السبت تحقّق انتقاض أحدهما لا على التعيين. وفي يوم الأحد، الثاني منتقض قطعاً حدوثاً أو بقاءً قطعاً أيضاً، فإذا كان الأثر مترتّباً على عدم الإسلام في عمود الزمان فلا مانع من جريان استصحاب عدم الموت يوم السبت، وأمّا إذا كان الأثر مترتّباً على عدم الإسلام في حال الموت فإن كان الموت في الواقع متحقّقاً يوم السبت فهو يوم الشكّ في تحقّق الإسلام، وحينئذٍ فالاستصحاب لا مانع منه لاتّصال زمان الشكّ وهو يوم السبت بزمان اليقين بعدم الإسلام وهو يوم الجمعة، وإذا كان الموت في الواقع قد تحقّق يوم الأحد فهو زمان اليقين في تحقّق الإسلام حدوثاً أو بقاءً. وحينئذٍ فلا يجري استصحاب عدم الإسلام إذا شكّ في الحال، للفصل بيوم السبت الّذي يحتمل أن يكون زمان يقين، فإذا تردّد الموت فلا يجري الاستصحاب، لأنّه تمسّك بعموم دليل الاستصحاب أو إطلاقه في الشبهة المصداقيّة، إذ لم يحرز كون المورد من موارده ليجرى فيه الاستصحاب.

ولا يخفى عليك ما فيه:

أمّا أوّلاً فلأنّ قولنا: إذا كان الموت يوم الأحد فنحن على يقين من كون الإسلام يوم السبت، فيه مسامحة ظاهرة، إذ التلازم بين الواقعيّين لا بين واقع الأوّل ويقيننا بالثاني، كما أنّ مدار الاستصحاب ليس على الواقع من المشكوك والمتيقّن فإنّ واقعهما لا مدخليّة له في الاستصحاب، بل المدار فيه على فعليّة اليقين والشكّ،

ولابدّ في متعلّقهما من كون اليقين متعلّقاً بالحدوث والشكّ في البقاء، ولابدّ من كون الشكّ في البقاء متأخّراً عن يقين الحدوث.

وأمّا ثانياً فلأنّه إذا كان الموت في الواقع متحقّقاً يوم السبت فلا شكّ في أنّ الإسلام لم يتحقّق حينئذٍ، لأنّه حادث يوم الأحد قطعاً حسب فرض المثال. وكذا لو كان الموت متحقّقاً يوم الأحد لا شكّ في تحقّق الإسلام حينئذٍ، فلا مجال لاستصحاب عدمه في شيء منهما.

ومن هنا يظهر أنّ مدار جريان الاستصحاب على فعليّة تحقّق اليقين بالحدوث والشكّ في بقاء ذلك الحادث، وفرض خلوّ زمان منهما مستحيل حينئذٍ إلّا أن يكون زمان غفلة أو نوم.

وبالجملة، ففرض اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين بهذا المعنى المذكور مقطوع العدم.

وبالجملة، المقام نظير أن يقال: لا يجري استصحاب حياة زيد، لأنّه شرب شيئاً مردّداً بين كونه ماء وسمّاً، فإن كان ماءً فلا شكّ في حياته، بل هي مقطوعة، وإن كان سمّاً فلا إشكال في موته فليس أيضاً حينئذٍ شكّ، فهل يلتزم أحد بعدم جريان الاستصحاب؟ والسرّ في ذلك أنّ اليقين بالملازمة لا يترتّب عليها اليقين باللازم ما لم ينضمّ إليها اليقين بالملزوم.

وبالجملة، المناط في جريان الاستصحاب هو فعليّة اليقين والشكّ وإن كان المتيقّن والمشكوك في زمان متقدّم، فهل يعقل أن لا يعلم أحد بكونه على يقين من أمر وشكّ في بقائه؟ كلّا ثمّ كلّا، فهو نظير أن يشكّ المرء في كونه قاطعاً أم غير قاطع، وهو محال وإن فرضه السيّد اليزدي ﷺ في عروته[1] إلّا أنّ بطلانه بحسب الظاهر ظاهر، فافهم وتأمّل.

---

(١) لم نقف عليه بعينه.

بقي شيء ربّما يتوهّم وروده وهو أنّه في المثال المفروض إنّما ينفع الشكّ في الإسلام فيما إذا تحقّق الموت، لأنّه إنّما نشكّ في عدم الإسلام وتحقّقه حال الموت، لأنّه ذو الأثر الشرعي، وذلك إنّما يكون يوم الأحد إذ هو اليوم الّذي نقطع فيه بتحقّقهما معاً، وإنّما نشكّ في أنّ أيّهما متقدّم وأيّهما متأخّر، فيوم الأحد هو يوم الشكّ إلّا أنّ زمان اليقين بعدمهما هو يوم الجمعة حسب الفرض، فيوم السبت هو فاصل قطعي وليس زمان يقين ولا زمان شكّ، فكيف يجري الاستصحاب؟

(وربّما قيل[1] بأنّه مراد الآخوند ﷺ من متن الكفاية وهامشها[2] والظاهر أنّ مراده ما ذكرناه سابقاً، إذ لو أراد الوجه الأخير لعلّل بالقطع بالانفصال فيخرج عن أخبار الاستصحاب قطعاً، ولا يكون من قبيل التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة ولكنّه علّل باحتمال الانفصال فلا ينطبق إلّا على ما ذكرنا.

وأمّا أصل هذا الوجه)[3] فقد ظهر جوابه ممّا ذكرنا، فإنّ العبرة في جريان الاستصحاب بفعليّة كلّ من الشكّ واليقين وإن كان متعلّقهما متقدّماً على هذا الزمان، وحينئذٍ فلا أثر لفصل يوم أو أكثر أصلاً، ولا يتصوّر أن يكون المورد من قبيل الشبهة المصداقيّة لجريان الاستصحاب.

نعم، يتصوّر الشبهة المصداقيّة في الاستصحاب فيما إذا لم يظهر من الدليل كون الأثر الشرعي مترتّباً على نفس اليقين أو على لازمه، كما ادّعي في الشكّ في وجود الحاجب إذا تردّد أنّ المأمور به هل هو صبّ الماء على الأعضاء وأن لا يكون ثمّة حاجب، فهو موضوع مركّب يثبت أحد جزءيه بالوجدان وهو الصبّ والآخر بالتعبّد وهو عدم الحاجب، أو أنّ المأمور به هو غسل البشرة وهو عنوان بسيط

---

(١) انظر نهاية الأفكار ٤: ٢٠٩ ـ ٢١١.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ٤٨٠.

(٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

لايترتّب على عدم الحاجب إلّا بالأصل المثبت؟ فإذا شكّ ولم يظهر من الدليل أحدهما يكون شبهة مصداقيّة للاستصحاب لكن لا من جهة الشكّ واليقين، بل من جهة ما ذكرنا، فإنّ صفة الشكّ واليقين من الأُمور الوجدانيّة لا يعقل فيها شبهة مصداقيّة.

وربّما ذكر صورتان لكون المورد من موارد الشبهة المصداقيّة لجريان الاستصحاب:

إحداهما: ما ذكره بعض الأكابر[1] وهو ما إذا كان على يقين فشكّ ولكنّه حينئذٍ يحتمل تخلّل زمان كان متيقّناً فيه بنقض الحالة السابقة، مثلاً كان على يقين من الوضوء صبحاً ثمّ شكّ ظهراً في بقاء طهارته وعدمها، وشكّ في أنّه هل تيقّن في ضمن هذه الفترة بوقوع حدث أم لا؟ فهنا لا يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين فهو من الشبهات المصداقيّة لجريان الاستصحاب.

ولا يخفى ظهور جوابه ممّا قدّمنا ذكره، فإنّ تخلّل اليقين لا يضرّ وجوده، إذ لا يعتبر في جريان الاستصحاب عدمه، لأنّ العبرة في جريان الاستصحاب فعليّة اليقين والشكّ، فإن كانا فعليّين جرى الاستصحاب كان فصل أم لا، وإلّا فلا، كان فصل أم لا.

الثانية: ما ذكره الميرزا ﷺ في صور العلم الإجمالي، فإنّه تارة يعلم إجمالاً بطهارة أحد الثوبين المتنجّسين من دون مشخّص له لا خصوصيّة ولا عنوان بحيث لا يعلم إلّا نجاسة أحدهما.

وأُخرى يكون الثوبان نجسين فيغسل أحدهما ثمّ يشتبه المغسول أنّه هو الأصفر أو الأبيض، فهنا هو يعلم بطهارة أحدهما بمشخّصاته وهو الّذي غسله.

وثالثة: لا يعرفه إلّا بعنوان واحد وهو ما كان تحت السماء، كما إذا علم نجاسة إناءين وعلم بطهارة واحد وهو ما كان خارج السقف، لأنّه أصابه المطر.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ١٥٤.

وقد أفاد ﷺ عدم جريان الاستصحاب في الأوّل لمانع، وفي الآخرين لكونه من قبيل الشبهة المصداقيّة لجريان الاستصحاب، ردّاً على السيّد اليزدي في عروته حيث حكم بجريان الاستصحاب في جميع هذه الصور[١].

ووجه منع الميرزا ﷺ في الأوّل دعواه عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي وإن لم يستلزم مخالفة عمليّةً، لأنّ الاستصحاب من الأُصول المحرزة الّتي لها نظر إلى الواقع فلا يمكن التعبّد بها مع العلم بالخلاف، وسيأتي الكلام في ذلك وأنّه لا مانع من جريان الاستصحاب، (لأنّ التعبّد ليس بهما بنحو المجموع حتّى يستحيل التعبّد بخلاف الواقع وإنّما التعبّد بكلّ منهما مستقلاً. وقد التزم الميرزا[٢] تبعاً للمشهور بذلك في جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلاة المسبوقة بالحدث المحتمل وقوع طهارة بعده مع الزامه بوضوء للصلاة الثانية، مع أنّا نعلم بأنّه إمّا الوضوء غير واجب أو الصلاة الأُولى باطلة، فتأمّل. وحينئذٍ فلا مانع من جريان الاستصحابين في المقام)[٣] إلّا أن يستلزم مخالفة عمليّة إن شاء الله تعالى.

وأمّا الأخيران فإنّه منع جريان الاستصحاب فيها، لأنّه يرى أنّ ذلك الإناء المعلوم بمشخّصاته أو بعنوان أنّه تحت السقف قد انقطع اليقين بنجاسته باليقين بطهارته، ثمّ بعد اشتباهه بالآخر أيضاً لا يجري فيه الاستصحاب، إذ الآن أيضاً نعلم بطهارة ذلك الإناء المعلوم بمشخّصاته أو بعنوانه فقط، فكيف يجري فيه الاستصحاب مع تقوّمه بالشكّ؟ وحينئذٍ فتردّد ما لا يجري فيه الاستصحاب بين فردين يمنع الجريان فيهما، إذ كلّ فرد من هذين الثوبين أو الإناءين يحتمل أن يكون هو الّذي قد انقطع فيه الاستصحاب، فيكون التمسّك بالعامّ من أدلّة الاستصحاب فيه من قبيل التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة.

---

(١) العروة الوثقى، فصل في طريق ثبوت الطهارة (آخر المطهّرات): المسألة ٢.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٤: ٥٢٤.

(٣) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

وقد بنى[١] على ذلك بالنسبة إلى الدم الملطوخ بالثوب المحتمل كونه من الدم المسفوح فيكون نجساً أو المتخلّف في الذبيحة ليكون طاهراً، لأنّه قد بنى على نجاسة الدم كليّة، ثمّ بخروج المقدار المتعارف الخروج بالذبح يحكم الباقي بالطهارة، فإنّه حكم بعضهم بنجاسة هذا الدم استصحاباً لحكمه السابق، وآخرون حكموا بطهارته للاستصحاب الموضوعي الّذي لا يجري معه الاستصحاب الحكمي، فإنّ استصحاب بقاء هذا الدم إلى زمان خروج الدم المسفوح يوجب الحكم بطهارته.

وقد منع الميرزا ﷺ من جريان الاستصحاب بدعوى أنّ الدم الخارج المسفوح قد حكم الشارع بنجاسته قطعاً فهو غير مشكوك فيه، كما أنّ المتخلّف في الذبيحة قد حكم بطهارته بعد خروج المتعارف منه. وحينئذٍ فيشكّ في كون هذا الدم الملطوخ من الدم المحكوم بطهارته أم لا، فمع احتمال انقطاع الشكّ لاحتمال انطباق كونه محكوماً بالنجاسة أو الطهارة قطعاً يوجب عدم جريان الاستصحاب، لأنّه شبهة مصداقيّة أنّها من موارد الاستصحاب أم لا[٢].

أقول: إن منع من جريان الاستصحاب في هذه الموارد بتلك العناوين المتيقّنة فالأمر كما أفاده، إلّا أنّ هذا الإناء مثلاً بعنوان أنّه موجود الآن كان متيقّن النجاسة سابقاً قطعاً ومشكوك النجاسة بهذا العنوان فقد تحقّق أركان الاستصحاب فلا مانع من جريانه حينئذٍ، ولا مجال لأنّ يقال: إنّا نحتمل أنّه قد انقطع الشكّ باليقين بالطهارة، فإنّ الشكّ بهذا العنوان أمر وجداني فعلاً، كما أنّ الشكّ في خروجه إلى زمان خروج الدم المسفوح أمر وجداني فيستصحب عدم خروجه، فلا مانع من جريان الاستصحاب في كل منهما في نفسه إلّا أنّه مع تحقّق الأصل الموضوعي لا يبقى مجال للحكم. فلا مجال لما ذكره، فالحقّ جريان الاستصحاب

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ١٥٥.

(٢) انظر أجود التقريرات ٤: ١٥٥ ـ ١٥٦.

كما في العروة في الصور الثلاث[١] إذ لا مانع من جريانه في أطراف العلم الإجمالي إذا لم تكن ثمّة مخالفة عمليّة، فافهم وتأمّل.

هذا تمام الكلام في الصور الأربعة الأُول الّتي يكون فيها كلا الحادثين مجهولي التاريخ، وأمّا صور ما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ دون الآخر.

فأمّا الصورة الأُولى وهي ما لو كان الأثر مترتباً على مفاد «كان» التامّة فالكلام فيها عين الكلام المتقدّم في مجهولي التاريخ من أنّه لو احتمل التقارن فيجري استصحاب عدم سبق زيد وعدم سبق عمرو إن لم يحتمل التقارن، فإن كان هناك أثر لكلّ منهما سقطا بالمعارضة وإلّا فيجري الاستصحاب فيما فيه الأثر ولا يجري في الثاني لعدم الأثر له.

وأمّا الصورتان الثانية والثالثة وهما ما لو كان الأثر مترتّباً على مفاد «كان» الناقصة أو «ليس» الناقصة فالكلام فيهما هو الكلام المتقدّم أيضاً، إذ في الثانية منهما يجري الاستصحاب بناءً على جريانه في الأعدام الأزليّة، وبناءً على ما ذكره الآخوند هنا من عدم تحقّق الوجود بنحو الاتّصاف حتّى يستصحب يجري هنا أيضاً[٢].

وفي الثالثة لا يجري الاستصحاب لإثبات العدم النعتي أي العدم الّذي هو صفة لموضوع الحكم، بل يجري استصحاب عدم الاتّصاف لنفي آثار الاتّصاف بذلك العدم لعدم تحقّقه قبل تحقّق المتّصف.

وأمّا الصورة الرابعة: وهي ما لو كان الأثر مترتّباً على مفاد «ليس» التامّة فعلى مذاق الآخوند ﷺ يفرق الحال عنه في مجهول التاريخ، لأنّه لا يجري الاستصحاب في المجهول تاريخهما لاعتباره اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، وهنا بالنسبة إلى المعلوم فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين فيجري فيه الاستصحاب إن كان له أثر ولا يجري في الثاني.

---

(١) العروة الوثقى، فصل في طريق ثبوت الطهارة (المسألة ٢).

(٢) كفاية الأُصول: ٤٨٠.

وأنت بعد اطّلاعك على ما ذكرنا تعرف جريان الاستصحاب فيهما معاً، وكون أحدهما معلوم التاريخ إنّما يمنع جريان الاستصحاب في عمود الزمان ولا يمنع جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ بالنسبة إلى الحادث الآخر، فنقول: نشكّ في تحقّق الإسلام مثلاً عند موت المورث فيجري استصحاب عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث، وإن كان الإسلام معلوم التاريخ إلّا أنّ كون حدوثه قبل الموت أو بعده مجهول، والشكّ في تحقّق الإسلام حال الموت موجود بالوجدان فيستصحب العدم.

ومن هنا ظهر ما في منع الميرزا النائيني ﷺ من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ[1] استناداً إلى أنّ الاستصحاب عبارة عن جرّ المتيقّن في عمود الزمان، وإذا علم تاريخه لا شكّ حتّى يجرّ، فإنّه وإن لم يتحقق الشكّ في عمود الزمان إلّا أنّ الاستصحاب ليس إلّا جرّ المتيقّن إلى زمان الموت لا في عمود الزمان وهو مشكوك فيه فيجري الاستصحاب فيه.

وبالجملة، لا فرق بين أن يكون الحادثان مجهولي التاريخ أو يكون أحدهما مجهول التاريخ والآخر معلوم التاريخ، لأنّ الاستصحاب في عمود الزمان وإن كان ممتنعاً في معلوم التاريخ إلّا أنّه بعنوان أنّه عند حدوث الآخر موجود أم لا مشكوك فيجري فيه الاستصحاب، لما ذكرنا من أنّ عدم الجريان بعنوان لا ينافي الجريان بعنوان آخر.

بقي الكلام في أنّه هل يلحق بالموضوعات المركّبة الماء المسبوق بالقلّة المعلوم حدوث كرّيته وملاقاته للنجاسة المشكوك تقدّم أحدهما على الآخر؟ فإنّه على تقدير تقدّم الكرّية لا تؤثّر الملاقاة النجاسة، وعلى تقدير تقدّم الملاقاة يتنجّس لمصادفتها قلّة الماء، أم أنّه لا يلحق بالموضوعات المركّبة بل هو أمر بسيط؟

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ١٦٢.

(وصوره ثلاثة، لأنّه إمّا أن يعلم تاريخ الملاقاة ويجهل تاريخ الكرّية أو بالعكس أو يجهل تاريخهما، وقد صار هذا الفرع بتمام صوره محطّاً للأنظار فبين مفتٍ[1] بالطهارة في تمام الصور، لجريان الاستصحابين في الحادثين بعدم كلّ في زمن حدوث الآخر فتتساقط ويرجع إلى أصالة الطهارة كما هو الصحيح، وبين مفصّل بين الصور[2]، وبين مفت بالنجاسة في تمام الصور كالميرزا النائيني ﷺ[3] فقد)[4] ذكر الميرزا ﷺ أنّ الموضوع لعدم النجاسة هو الكرّية السابقة على الملاقاة بدعوى استفادته من قوله: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[5] وإنّه لا يمكن استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرّية، أمّا إذا علم تاريخ الملاقاة فلما ذكره من عدم إمكان جرّ المتيقّن في عمود الزمان فتجري أصالة عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة فيحكم بالنجاسة.

وقد ذكرنا أنّه لا يعتبر جرّه في عمود الزمان، بل يعتبر أن يكون الشكّ متحقّقاً بالإضافة إلى تحقّقه زمن الحادث الآخر وأنّه كان حال حدوثه أم لم يكن، وأمّا إذا لم يعلم تاريخ الملاقاة وعلم تاريخ الكرّية فلزعمه أنّ الحكم بالعاصميّة مرتّب على الملاقاة حال الكثرة، فاستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرّية يكون مثبتاً لكون الملاقاة حال الكرّية.

ولا يخفى عليك أنّ عدم الملاقاة إلى زمان الكرّية كافيةٌ في إثبات طهارته، فإنّ عدم ملاقاة الماء القليل للنجس كافٍ في طهارته لانتفاء جزء الموضوع

---

(١) انظر الفرائد ٣: ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ٤٨٠.

(٣) أجود التقريرات ٤: ١٥٨ ـ ١٦٣.

(٤) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات-اللاحقة.

(٥) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأوّل.

المركّب للحكم بالنجاسة ولا يحتاج إلى إحراز كون الملاقاة بعد الكرّية، وأمّا استصحاب عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة، فإن جهل تاريخه جرى وأثبت النجاسة، وإن علم تاريخه لا يجري.

وقد عرفت جريان الاستصحاب وإن علم تاريخه لما قدّمناه نحن من عدم العبرة بجريانه في عمود الزمان، وقد ذكر أيضاً أنّه مع الجهل بتاريخهما لابدّ من جريان استصحاب عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة والحكم بالنجاسة. (واستصحاب عدم الملاقاة إلى زمن الكرّيه لا يجري لعدم الأثر له، إذ الأثر مترتّب على الكرّية السابقة والأصل لا يثبتها إلّا بنحو الأصل المثبت)[1].

وقد عرفت ممّا ذكرنا أنّ الموضوع مركّب لا بسيط وأنّ الاستصحاب بالنسبة إلى كلّ من الحادثين جارٍ وإن علم تاريخه، فإن كان لعدم كلّ منهما أثر تعارضا وتساقطا وإلّا فيجري خصوص ما فيه الأثر ويترتّب عليه أثره إذ لا معارض له*.

بقي الكلام في أنّه بعد فرض تعارض الاستصحابين في خصوص الماء هل يمكن الرجوع إلى أصالة الطهارة أم لا يمكن؟

ذهب الميرزا النائيني ﷺ إلى عدم جواز الرجوع إليها[2] ومن ثمّ حكم بالنجاسة فيما إذا كان أحد الاستصحابين مثبتاً والثاني معلوم التاريخ فلا يجري فيه

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(*) هذا ما ذكره سابقاً، وقد ذكر في دورته اللاحقة سنة (١٣٨٠ هـ) أنّ الموضوع للنجاسة مركّب من ملاقاة النجس وكون الماء قليلاً، وهذا الموضوع متحقّق بعضه بالوجدان وهو الملاقاة وبعضه الآخر بالأصل وهو القلّة ولا يعارضه أصالة عدم الملاقاة حال القلّة، لأنّ موضوع الطهارة هو عدم ملاقاة النجس الماء القليل، وهذا الأصل وهو عدم الملاقاة حال القلّة لا يثبت موضوع الطهارة إلّا بالأصل المثبت إذ ليس هو موضوع الأثر، وحينئذٍ فيحكم بالنجاسة في الفرض المذكور.

(٢) انظر أجود التقريرات ٤: ١٦٢ ـ ١٦٣.

الاستصحاب، وقد احتجّ بأنّ تعليق الحكم الترخيصي المستثنى من حكم إلزامي على أمر وجودي لا يفهم العرف منه دورانه مدار واقع الأمر الترخيصي، بل يرونه دائراً مدار إحرازه، ونظّر لذلك نظائر، منها: ما إذا قال المولى لعبده: لا تدع أحداً يدخل داري إلّا أصدقائي، فلو شكّ في كون زيد صديقاً لمولاه أم لا لا يدخله اعتماداً على أصالة البراءة، بل يفهم العرف ونفس العبد أنّ ما يحرز كونه صديقاً هو المأذون في إدخاله. وكذا إذا قال: لا تعطِ مالي إلّا لفقير، فلو شكّ في شخص أنّه فقير أم لا لا يعطي اعتماداً على البراءة بل يفهم اعتبار الإحراز في ترتيب الحكم الترخيصي، فلا يحكم في المقام بقاعدة الطهارة، لأنّها موقوفة على إحراز الأمر الوجودي وهو الكرّية بل يحكم بالنجاسة.

ولا يخفى أنّ ما ذكره ﷺ غير تامٍّ، فإنّ الحكم إنّما يثبت لموضوعه الواقعي فإنّه إذا فرض أنّ الشارع حكم بأنّ الكرّ لا ينفعل بالملاقاة والقليل ينفعل بها فالكرّ الواقعي لا ينفعل والقليل الواقعي ينفعل ولا مدخليّة للإحراز فيهما بشيء.

وأمّا ما ذكره من الأمثلة فعدم ادخال غير الصديق المعلوم صداقته أو عدم إعطاء غير معلوم الفقر إنّما هو لوجود أصل موضوعي ينفي الصداقة وهي أصالة عدمها، فإنّ الصداقة أمر حادث، وكذا أصالة عدم كونه فقيراً تجري خصوصاً بناءً على الاستصحاب في الأعدام الأزليّة كما بنينا عليه.

ولو فرض عدم جريان الأصل الموضوعي أيضاً، عندنا أصل حكمي وهو أصالة حرمة التصرّف في مال الغير بغير إذنه، ولا يمكن إحراز جواز التصرّف إلّا بعد إحراز المدخل والمعطي وأنّهما ممّا رخّص في إدخالها وإعطائها، وإلّا فأصالة حرمة التصرّف في مال الغير محكّمة في إعطاء من لم يعلم كونه صديقاً أو فقيراً، هذا كلّه في الموضوعات المركّبة.

وأمّا الموضوعات البسيطة الّتي نعلم بتحقّقها في الخارج وتحقّق ضدّها أيضاً ولكنّا نشكّ في أنّ أيّهما المتقدّم وأيّهما المتأخّر، ليكون الزمان بعده حينئذٍ

محكوماً بالاخير، مثلاً إذا علمنا بفسق زيد في زمان وعدالته في زمان آخر ثمّ شككنا في أنّ الفسق هو المتقدّم ليكون العدالة متأخّرة فتستصحب عند الشكّ في زوالها أو الفسق متأخّر ليستصحب عند الشكّ في زواله أيضاً.

أمّا إذا كانا معاً مجهولي التاريخ فحكمها حكم الموضوعات المركّبة، فبناءً على مذاق الآخوند ﷺ لا يجري الاستصحاب فيهما، لعدم إحراز اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ.

نعم إنّ بين هذا المقام والمقام المتقدّم فرقاً فإنّه في المتقدّم زمان اليقين بعدم كلّ من الحادثين معلوم وزمان الشكّ لم يعلم اتّصاله بزمان اليقين المعلوم وهو يوم الجمعة حسب المثال المتقدّم، إلّا أنّه في المقام زمان الشكّ معلوم وهو من الآن فما قبله من الآنات إلّا أنّ زمان اليقين مجهول.

ونحن نقول: إنّ أدلّة الاستصحاب إن اعتبر فيها معلوميّة زمان اليقين تفصيلاً كان الحقّ مع الآخوند، ولكنّها لم يعتبر فيها أكثر من اليقين ولو إجمالاً، والشكّ الفعلي واليقين الإجمالي الفعلي كالشكّ الفعلي متحقّقان بالنسبة إلى كلّ من العدالة والفسق فيجري الاستصحاب فيهما، فإن كان لهما أثر فيتساقطان، وإن كان لأحدهما أثر دون الآخر فيجري الاستصحاب فيما فيه الأثر دون الثاني، وهذا بخلاف ما لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في نفسه فلا يجري فيه أيضاً، وكذا لا فرق بين كون أحدهما معلوم التاريخ أو يكونان معاً مجهولي التاريخ.

نعم ذهب إلى عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ الشيخ ووجهه بحسب الظاهر أنّه من القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلّي، فإنّ الظاهر أنّه لا يرى حجّيته، وقد مثّلنا له بما إذا كان جنباً فاغتسل ثمّ رأى في ثوبه منيّاً يحتمل كونه من الجنابة الأُولى وكونه من الجنابة الحادثة. فقد ذهب الشيخ الأنصاري إلى استصحاب الطهارة دون استصحاب الجنابة فيه.

ولا يخفى ما فيه، فإنّا نشير إلى حصول الطهارة فنقول: الطهارة متحقّقة ونشكّ في ارتفاعها، وكذا إلى الحدث بعينه.

ثمّ لا يخفى أنّ ما نسبناه إلى الشيخ الأنصاري إنّما اعتمدنا في نسبته إليه على ذكر الميرزا ونسبته إليه في التقريرات[1] ولم نعثر لا في الرسائل ولا في كتاب الطهارة له ﷺ ما يدلّ على صدق هذه النسبة، بل ظاهر كلامه في طهارته جريان الاستصحاب في كلا الحادثين حتّى في المجهول تاريخه.

وبناءً على ما اخترناه من الجريان حتّى في مجهول التاريخ لا مانع من جريان الاستصحاب فيهما أيضاً فيجري ويتعارض الاستصحابان ويتساقطان لتحقّق اليقين والشكّ الفعليّين فيهما معاً، والعلم بالتاريخ في أحدهما لا ينافي الشكّ في بقائه.

ثمّ إنّه بعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما يرجع إلى ما تقتضيه الأُصول العمليّة، فقد تقتضي الاشتغال كما إذا كانت الحالتان الطهارة والحدث وأراد الصلاة فإنّ قاعدة الاشتغال تحتّم عليه الوضوء، لأنّه لو صلّى حينئذٍ لا يقطع بالفراغ، وقد تقتضي البراءة كما في تعارض الجنابة والغسل بالنسبة إلى دخول المسجدين أو مكثه في المساجد.

وربّما نسب إلى العلّامة الحلّي ﷺ القول بالأخذ بنفس الحالة السابقة على حدوث هذين الحادثين[2] كما نسب إلى المحقّق ﷺ الأخذ بضدّ الحالة السابقة[3] لأنّ حالته لو كانت الطهارة فيحتمل وقوع الطهارة الثانية عقيب الطهارة الأُولى ثمّ وقع الحدث بعدهما فيؤخذ بضدّ الحالة السابقة لذلك، أي لانتقاض الحالة السابقة قطعاً والشكّ في عودها.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ١٥٨.

(٢) انظر التذكرة ١: ٢١١، والقواعد ١: ٢٠٥، والمختلف ١: ٣٠٨.

(٣) انظر المعتبر ١: ١٧١.

وممّا ذكرنا ظهر جوابه، فإنّا نشير إلى تلك الطهارة أيضاً ونقول عند تحقّقها: تحقّقت الطهارة فتستصحب للشكّ في ارتفاعها فيتعارضان ويتساقطان.

ومن جملة فروع المسألة: مسألة من كان عنده اناءان أحدهما نجس والآخر طاهر فإنّ في الخبر «أنّه يهريقهما ويتيمّم»[1] وقد وجّهه الآخوند ﷺ في باب اجتماع الأمر والنهي[2] بأنّ المتوضّئ مثلاً عند ملاقاة الماء الثاني القليل لبدنه كما هو مورد الرواية يقطع بنجاسة بدنه إمّا لنجاسة الماء الأوّل أو الثاني، إذ المفروض أنّ الغسالة لم تنفصل، فعلى تقدير كون الثاني طاهراً أيضاً لا ينفع، لأنّ الآن الأوّل وهو آن الملاقاة قبل انفصال ماء الغسالة هو يقطع بالنجاسة ثمّ بعد الانفصال يشكّ في طهارة البدن فيستصحب نجاسته وإن قطع بحصول الطهارة الحدثيّة إلّا أنّه ابتلى بالخبثيّة.

أقول: ولا يخفى أنّ المقام من صغريات مقامنا، فإنّ على البدن طرأت نجاسة وطهارة ونشكّ في المتقدّم والمتأخّر فيستصحبان ويتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى طهارة البدن بأصالة الطهارة بعد سقوط استصحابها بالمعارضة. ويمكن أن يوجّه النصّ بأنّ الوضوء لمّا كان أمراً تدريجيّاً فعند ابتدائه بالوضوء بالماء الثاني فغسل وجهه يقطع بنجاسة وجهه أو يده اليسرى، إذ لو كان الأوّل هو النجس فاليسرى نجسة، وإن كان الثاني نجساً فوجهه نجس، فمن هنا حكم الإمام بأنّه يهريقهما ويتيمّم. ولا فرق حينئذٍ بين انفصال الغسالة وعدمها وبين كونه قليلاً أو كثيراً، فافهم وتأمّل.

(إلّا أن يقال: إنّ هذا العلم الإجمالي لا أثر له لو فرض أنّه توضّأ بالماء الأوّل وصلّى ثمّ غسل أعضاءه وتوضّأ ثانياً وأعاد الصلاة الأُولى، فإطلاق الأمر بالإهراق والتيمّم يكون تعبّدياً، إلّا أن يقال بأن يكفي في تنجيز العلم الإجمالي وجود أثر ولو بالإضافة إلى الصلوات اللاحقة، فافهم)[3].

---

(١) الوسائل ١: ١١٣، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) انظر الكفاية: ٢١٦.

(٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

التنبيه الثاني عشر : [الكلام في استصحاب الصحة]

ذكر بعضهم[١] التمسّك باستصحاب الصحّة حيث يشكّ في عروض المانع حكماً أو موضوعاً، فلو شكّ في كون الصلاة صحيحة مثلاً أم لا من جهة عروض ما يشكّ في اعتبار عدمه في الصلاة وعدمه جرى استصحاب الصحّة، وقد أشكل عليهم الشيخ الأنصاري ﷺ[٢] بعدم إمكان التمسّك بالاستصحاب، إذا الصحّة المستصحبة إن أُريد بها صحّة جميع الصلاة فهي غير متيقّنة حتّى تستصحب، وإن أُريد بها صحّة تلك الأجزاء فالقطع بها غير نافع، لأنّ تلك الأجزاء إذ انضمّت إليها بقيّة الأجزاء وانعدمت عنها الموانع صحيحة قطعاً، وإنّما الكلام في انعدام الموانع وعدمه. ثمّ أفاد ﷺ إمكان جريان استصحاب الصحّة بالنسبة إلى الشكّ في عروض القاطع، وهو ما جعله الشارع قاطعاً للهيئة الاتّصاليّة كالضحك والاستدبار وإن وقع في الفترات المتخلّلة بين أجزاء الصلاة، لأنّ الهيئة الاتّصاليّة من الأُمور التدريجيّة الموجودة في الخارج.

ولا يخفى أوّلاً: أنّ التعبير بالقاطع والمانع مجرّد اصطلاح، وفي الحقيقة لا فرق بينهما.

وثانياً: أنّ هذا الّذي فرضته قاطعاً هل اعتبر عدمه في الصلاة أم لا؟ فإن قال لم يعتبر عدمه فهذه مقالة ظاهرة البطلان. وإن اعتبر عدمه أيضاً فهو مانع من هذه الجهة، وإن كان قاطعاً من جهة أُخرى فلا يجري الاستصحاب أيضاً.

وثالثاً: أنّ استصحاب الهيئة الاتّصاليّة ان أردت الهيئة الاتّصاليّة للصلاة كلّها فهي غير متيقّنة، وإن أردت الهيئة الاتّصاليّة بالنسبة إلى خصوص هذه الأجزاء

---

(١) كالشيخ وابن إدريس والمحقّق والعلّامة والشهيد الثاني، انظر الخلاف ٣: ١٥٠، مسألة ٢٣٨، والمبسوط ٢: ١٤٧، والسرائر ١ : ٢٢٠، والمعتبر ١: ٥٤، والتذكرة ١: ٢٤، وتمهيد القواعد : ٢٧٣.

(٢) انظر الفرائد ٣: ٢٥٥ ـ ٢٥٨.

فالقطع بها لا يجدي فضلاً عن الاستصحاب، والتقريب ما تقدّم، فالانصاف عدم الفرق بين كون الشكّ في القاطع أو في المانع في عدم جريان الاستصحاب حيث تكون الشبهة شبهةً حكميّةً.

نعم، في الشبهة الموضوعيّة لا مانع من استصحاب الصحّة بمعنى استصحاب عدم عروض المانع أو القاطع، فإنّه قبل الإتيان بما يشكّ فيه لم يكن آتياً بالمانع أو القاطع، وأمّا في الشبهة الحكميّة فالمرجع هو البراءة أو الاحتياط على الكلام في الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين وقد تقدّم.

التنبيه الثالث عشر : [الكلام في استصحاب الكتابي لشريعته]

بسم الله الرحمن الرحيم، جريان الاستصحاب متوقّف على أُمور أربعة:

الأوّل: أن يكون له ـ أي للمكلّف ـ يقين بتحقّق ذلك الأمر أو بانعدامه.

الثاني: أن يكون له شكّ في البقاء بالنسبة إلى ذلك المتيقّن حدوثه.

الثالث: أن يكون له أثر يترتّب عليه في ظرف الشكّ، فلو لم يترتّب عليه الأثر في ظرف الشكّ لاعتبار العلم موضوعاً فيه لم يجرِ أصلاً.

الرابع: أن يكون ذلك كلّه بعد الفراغ عن ثبوت حجّية الاستصحاب، فلو لم يثبت حجّية الاستصحاب لم يُجْده وجود اليقين والشكّ. ولا فرق فيما يجري فيه الاستصحاب بين كون أثره عمليّاً جوارحيّاً أو جوانحيّاً كالبناء والالتزام وغيرها.

نعم، لا يجري الاستصحاب في أُصول الدين، لأنّه يعتبر فيها اليقين، والاستصحاب لا يفيد إلّا الظنّ. ومن هنا ظهر أنّ تمسّك الكتابي بالاستصحاب لحجّية شريعته السابقة غير تامّ، لأنّه إمّا أن يستدلّ بالاستصحاب، لأن يقنع المسلم أنّه على حجّة في دينه، أو يستدلّ بالاستصحاب لإلزام المسلم بشريعة موسى أو عيسى مثلاً، فإن كان استدلاله إقناعيّاً فإمّا أن يستصحب نفس نبوّة موسى مثلاً أو يستصحب أحكام شريعته.

فإن استصحب النبوّة فالركن الأوّل وهو يقينه بالنبوّة وإن كان ثابتاً إلّا أنّه إمّا أن يشكّ في بقائها أو لا يشكّ، فإن لم يشكّ فلا يجري الاستصحاب لعدم تحقّق الشكّ، وان شكّ فلا يجري الاستصحاب إلّا بعد الفحص ومعه يحصل له العلم بنبوّة محمّد، لأنّ من جاهد فينا لنهدينّه سبلنا.

ولو فرض عدم حصول العلم له ولو محالاً لا يجديه الاستصحاب أيضاً، لأنّ النبوّة يعتبر فيها اليقين بنحو الموضوعيّة، والاستصحاب لا يفيد اليقين، إذ أقصى إفادته الظنّ الّذي لا يغني عن الحقّ شيئاً، مضافاً إلى أنّ دليل الاستصحاب إن كان في الشريعة السابقة فالشك في بقائها يوجب الشكّ في حجّية الاستصحاب، وإن كان في الشريعة اللاحقة فهو لا يعترف بها.

وإن أراد استصحاب أحكام الشريعة السابقة فإن لم يكن له شكّ فأركان الاستصحاب حينئذٍ غير تامّة، وإن كان له شكّ فهو وإن لم يعتبر في الحكم اليقين إلّا أنّ الحكم المستصحب إنّما يستصحب بعد الفحص عن معارضه، والفحص من الذمّي يستدعي اليقين بالنسخ، مضافاً إلى الإيراد الأخير السابق.

وإن أراد الاستصحاب لإلزام المسلم بشريعة موسى عليه السلام أو بنبوّته، فإن أراد الإلزام بالنبوّة وفرضنا قيام دليل الاستصحاب في كلتا الشريعتين فالمسلم لا يقين له بنبوة موسى إلّا من طريق إخبار نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله، فهو مع قطع النظر عن إخباره لا يقين له بنبوّة موسى عليه السلام وهذا هو مراد الإمام الرضا عليه السلام في محاججته مع الجاثليق في مجلس المأمون حيث قال له: «إنّا على يقين من نبوّة عيسى الّذي أخبر بنبوّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله»[1] ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري[2] في المقام لا يخلو من ضعف واضح في مقام الإشكال على هذه الرواية.

---

(١) كتاب التوحيد للصدوق: ٤٢٠ و ٤٢١، والاحتجاج ٢: ٤٠٤ و ٤٠٧.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ٢٥٩ ـ ٢٦١.

وإن أراد استصحاب شريعته وأحكامه ومع فرض حصول اليقين فالمسلم لا شكّ له في نسخ شريعة عيسى عليه السلام ولو فرض الشكّ له فليس بمسلم حينئذٍ.

وإن أراد الكتابي استصحاب أحكام شريعته السابقة فهذا متين حيث لا يمنع منه مانع، كما إذا علمنا إجمالاً بنسخ جملة منها وكان الحكم المشكوك من غير ما علم نسخه فلا مانع حينئذٍ من جريان الاستصحاب فيه كما تقدّم.

ولا فرق في عدم جريان استصحاب النبوّة بين أن يكون منصباً إلهيّاً أو يكون عبارة عمّا ذهب إليه الفلاسفة[1] من بلوغ النفس مرتبة كمال تطلع بسببها على اللوح المحفوظ، إذ حتّى بناءً على ما هو الحقّ من كونها منصباً إلهيّاً فهو يعتبر اليقين فيه والعرفان وليس كسائر الأحكام يعتبر فيه الظنّ إذ النبوّة من أُصول الدين. فما يظهر من عبارة الكفاية من جريان الاستصحاب في النبوّة[2] بناءً على ذلك لا يخفى ما فيه من الضعف. فعلم أنّ جريان الاستصحاب في إثبات النبوّة أو إثبات جميع أحكام الشريعة السابقة وهم في وهم، فافهم وتأمّل.

التنبيه الرابع عشر: [دوران الأمر بين التمسك بعموم العام واستصحاب حكم المخصّص]

ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه عدم جريان الأُصول العمليّة حيث يوجد الأصل اللفظي، لأنّ الأصل اللفظي يرفع موضوع الأصل العملي وهو الشكّ، إذ بجريان الأصل اللفظي يرتفع الشكّ قطعاً، ومن هنا كانت الأُصول اللفظيّة حاكمة على الأُصول العمليّة أو واردة على الكلام والنزاع في ذلك. والاستصحاب بما أنّه أصل عملي يحكم عليه الأصل اللفظي أو يرد عليه، إنّما الكلام وقع في بعض الموارد

---

(١) انظر شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٢٧٢ (الحجرية).

(٢) كفاية الأُصول: ٤٨٢.

أنّه من موارد وجود الدليل اللفظي ليمتنع جريان الاستصحاب، أو أنّه من موارد عدم وجود الدليل اللفظي ليجري الاستصحاب، وذلك المورد هو ما لو ورد عامّ ثمّ خصّص في بعض الأفراد بالنسبة إلى بعض الأزمان قطعاً، فبعد انقضاء ذلك الزمان يتكلّم في أنّه بالنسبة إلى بقيّة الأزمان هل يتمسّك بالعموم أو باستصحاب حكم المخصّص، فالكلام في أنّ المورد ممّا فيه دليل لفظي أم لا، وليس المقام من تعارض الاستصحاب مع الأصل اللفظي كما ربّما يتوهّم.

وللشيخ الأنصاري ﷺ كلام في المقام ادّعى بعضهم إجماله واشتباه المراد منه، وليس كذلك بل هو ظاهر في أنّ العموم إن كان مضافاً إلى عمومه الأفرادي ذا عموم أزماني أفرادي بحيث إنّه كما ينحلّ إلى أحكام عديدة بحسب أفراده، ينحل إلى أفراد عديدة بحسب أزمانه أيضاً، فالمورد من قبيل التمسّك بالعموم وليس من باب التمسّك بالاستصحاب، لأنّ خروج فردٍ من العموم بسبب التخصيص لا يستدعي خروج بقيّة الأفراد، بل لا يجري الاستصحاب حتّى لو لم يكن عموم أصلاً، لأنّه ليس من موارده.

وإن لم يكن العموم ذا عموم أزماني أفرادي، بل عمومه أفرادي فقط، وأمّا بحسب الزمان فهو حكم واحد لا ينحلّ إلى أفراد فهنا لا مجال للتمسّك بالعموم لانقطاعه بالمخصّص حسب الفرض، وليس عندنا عموم آخر غير العموم المنقطع فيكون من موارد جريان الاستصحاب، ولو لم يجرِ الاستصحاب لمانع خارجي لم يرجع إلى العموم لانقطاعه.

هذا ملخّص ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ[1] وقد أشكل الآخوند على إطلاق كلامه ﷺ نفياً وإثباتاً، وذلك أنّه ﷺ زعم أنّ النظر إلى أنّ للعامّ عموماً أزمانيّاً لا يكفي في الحكم بالعموم، وملخّص ما ذكره الآخوند[2]: أنّ العامّ إن كان عمومه الزماني

---

(١) انظر الفرائد ٣: ٢٧٣ ـ ٢٧٨.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ٤٨٣ ـ ٤٨٤.

استمراريّاً لا أفراديّاً فإن كان الخاصّ أيضاً قد أُخذ فيه الزمان ظرفاً فهنا لا مجال للتمسّك بالعموم الأفرادي بحسب الزمان لعدم العموم الأفرادي بحسب الفرض، ولابدّ من التمسّك بالاستصحاب لعدم كون المورد من موارد العموم لعدم منافاة الخاصّ للتمسّك بالاستصحاب.

وإن أُخذ الزمان في الخاصّ قيداً موضوعيّاً فلا يتمسّك بالعموم لما عرفت، ولا بالاستصحاب، لأنّه إسراء حكم موضوع أُخذ فيه الزمان الأوّل إلى موضوع ثانٍ أُخذ فيه الزمان الثاني فلا يجري الاستصحاب أيضاً، بل لابدّ من الرجوع إلى بقيّة الأُصول فإطلاق الشيخ [بالنسبة إلى] التمسّك بالاستصحاب في المقام في غير محلّه.

وإن كان للعامّ عموم أزماني أفرادي بحيث ينحلّ إلى أحكام عديدة بحسب تعدّد الأزمان، فإن كان دليل الخاصّ قد أُخذ فيه الزمان قيداً فلابدّ من التمسّك بالعموم بعد زمان الخاصّ، لأنّ الخاصّ لا يشمل ما بعد الزمان المأخوذ فيه بنحو الموضوعيّة وذلك الزمان من أفراد العموم بحسب الفرض.

وإن كان دليل الخاصّ قد أُخذ فيه الزمان ظرفاً فالمرجع العموم أيضاً بعد زمان الخاصّ، اقتصاراً في تخصيص العموم على القدر المتيقّن، لكن لو امتنع جريان العموم لابتلائه بعموم آخر معارض له مثلاً لجرى الاستصحاب فيه أيضاً لعدم نفي الخاصّ له، بخلاف ما أُخذ فيه الزمان بنحو الموضوعيّة.

ومن هنا أيضاً يعلم أنّ إطلاق كلام الشيخ [بالنسبة إلى] عدم جريان الاستصحاب حتّى لو ابتلي العموم بمعارض وكان الزمان في المخصّص ظرفاً في غير محلّه، فافهم وتأمّل*.

(*) أقول: الظاهر جواز التمسّك بعموم العامّ حتّى لو كان العموم استمرارياً بحسب الزمان ولم يكن مفرّداً، لأنّه يكون الحكم من أوّل الأمر متّجهاً لما عدا ذلك الجزء من الزمان، فليس هنا حكم مستمرّ من أوّل الأمر حتّى يكون انقطاعه متحقّقاً ليقال إنّ عوده يحتاج إلى دليل ←

ولا يخفى أنّ ما ذكره الآخوند ﷺ متين بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، وأمّا على ما ذكرنا من وقوع التعارض فيما بعد الزمان الخارج يقيناً، فإنّ استصحاب عدم جعل الخيار فيه أصلاً يعارض استصحاب الخيار حيث يجري ابتداءً أو بعد ابتلاء العموم بمعارض كما في الصورة الأخيرة.

وقد استثنى الآخوند ﷺ من عدم جواز التمسّك بالعموم في الفرض الأوّل، وهو ما لو كان عموم العامّ استمراريّاً وكان الخاص قد أُخذ فيه الزمان ظرفاً لا قيداً، استثنى ما لو كان الخاصّ غير قاطع لحكمه ـ أي لحكم العامّ ـ كما إذا كان الخاصّ مخصّصاً للعامّ من أوّل الأمر، كما في خيار المجلس. فلو فرض أنّ دليل العموم وهو ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ كان عمومه الأزماني استمراريّاً وكان دليل خيار المجلس لم يؤخذ فيه الزمان قيداً، فلو شكّ في بقاء خيار المجلس مثلاً لأمرٍ ما فيتمسّك فيه بـ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ والسرّ في هذه التفرقة أنّه لو لم يتمسّك بعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ لزم التخصيص الأفرادي، إذ المفروض أنّ هذا العقد من أوّل أمره لم يكن يجب الوفاء به، فإذا كان بحسب الاستصحاب أيضاً لا يجب الوفاء به إلى آخر الزمان يلزم تخصيص أفرادي، ونحن إنّما منعنا عن التمسّك بعموم أزماني لفرض عدمه، أمّا العموم الأفرادي فموجود قطعاً، وكلّما شكّ في التخصيص الأفرادي أصالة عدم التخصيص تكون جارية، وهذا بخلاف مثل خيار الغبن الذي يتحقّق بظهور الغبن بعد البيع فإنّ عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ تشمل العقد من أوّل الأمر

← وليس، بل إنّ الحكم من أوّل الأمر مختصّ بما عدا ذلك الجزء من الزمان، فمثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وإن لم يكن عمومها الأزماني مفرّداً بل كان حكماً واحداً ومستمرّاً إلّا أنّه إذا خرج أوّل أزمنة العلم بالغبن أو بالعيب مثلاً ولم يفسخ وشكّ في جواز الفسخ بعد ذلك يتمسّك حينئذٍ بعموم الآية، لأنّ الحكم من أوّل الأمر إنّما كان بلزوم ما عدا ذلك الزمان نظير التخصيص الأفرادي، فافهم. (من إضافات بعض الدورات اللاحقة).

بحسب الحكم الاستمراري، فإذا انقطع بدليل المخصّص فعوده يحتاج إلى دليل وليس، فيتمسّك حينئذٍ بالاستصحاب، إذ لا عموم أزماني حسب الفرض.

ولا يخفى أنّ ما ذكره ﷺ له صورة صحّة لو فرض أنّ دليل العموم غير دليل الاستمرار، كما إذا استفدنا العموم في الجملة من ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ واستفدنا الاستمرار من دليل آخر كالإجماع وشبهه، إذ حينئذٍ يقال: بيع الغبن قد شمله ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ قطعاً وقد انقطع بظهور الغبن فعوده يحتاج إلى دليل فيتمسّك بالاستصحاب، بخلاف خيار المجلس فإنّ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ لم تشمله من أوّل الأمر، فلو لم تشمله بعد ذلك لزم التخصيص الأفرادي، ولكن الدليل الّذي يستفاد منه العموم هو الّذي يستفاد منه أنّ العموم بنحو الاستمرار فإنّ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ كما أفادت العموم أفادت الاستمرار، فإنّ الوفاء هو عبارة عن الكمال ومنه الدرهم الوافي، والوفاء بالنذر بمعنى بلوغه مرتبة كماله، وحينئذٍ فمعنى الوفاء بالعقد الاستمرار الزماني بمقتضاه، وحينئذٍ فهذا الدليل الواحد قد خصّص في خيار المجلس في أوّل زمن من أزمانه، فقد انقطع من أوّله فعوده يحتاج إلى دليل كالانقطاع في الوسط، هذا مضافاً إلى ما سيأتي إن شاء الله في توضيح ما ذكرناه هنا وإضافة أُمور آخر.

وقد ذكر الميرزا النائيني ﷺ[1] في المقام كلاماً وتفصيلاً آخر زعم أنّه هو الّذي أراده الشيخ الأنصاري وإن قصرت عبارته في الفرائد عن أدائه[2] إلّا أنّه يوضّحه كلامه في المكاسب فإنّه بعد أن نقل عن المحقّق الكركي دعوى اعتبار الفوريّة في خيار الغبن[3] استناداً إلى عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وأنّ التخصيص إنّما تحقّق بالنسبة

---

(١) أجود التقريرات ٤: ١٧١، وانظر فوائد الأُصول ٤: ٥٣٥، الأمر الرابع.

(٢) انظر الفرائد ٣: ٢٧٥.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٣٨.

إلى أوّل زمان اطّلاعه بالغبن فبعده لا يسوغ له الفسخ لأنّ عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ الأزماني يشمله، ردّ عليه الشيخ الأنصاري بما ذكرنا نحن من أنّه موقوف على ثبوت العموم الأزماني لـ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ولم يثبت[1].

ولكنّ الميرزا ﷺ ذكر أمراً آخر وملخّصه: أنّ كلّ قضيّة لابدّ فيها من حكم وموضوع ومتعلّق، مثلاً: لا تكذب، فيها موضوع وهو الإنسان، وحكم وهو الحرمة، ومتعلّق للحكم وهو الكذب، وكذا: لا تشرب الخمر، غير أنّ الموضوع فيها مركّب من الإنسان والخمر، وقد يتركّب الموضوع من أكثر فالزمان إن أُخذ في الحكم فلا يمكن التمسّك بالعموم، وإن أُخذ في المتعلّق يمكن التمسّك بالعموم فلا يجري حينئذٍ الاستصحاب من دون فرق في المقامين بين كون الزمان ظرفاً أو قيداً في العموم أو في المخصّص أو فيهما أو بالاختلاف.

توضيح مراده: أنّه تارة يؤخذ العموم الزماني في ناحية متعلّق الحكم وحينئذٍ فيرد الحكم على متعلّق عام، وأُخرى يؤخذ العموم الزماني في ناحية نفس الحكم ولا ريب في توقّف أخذ العموم فيه على فرض وجوده. والفرق بين الصورتين من جهتين:

الأُولى: أنّه إذا أُخذ العموم الزماني في المتعلّق بأيّ نحو أُخذ، سواء كان بنحو الاستغراق أو بنحو المجموع قيداً كان أو ظرفاً، فالحكم يرد على المتعلّق العامّ، وهذا بخلاف ما إذا أُخذ العموم الزماني في ناحية الحكم فإنّ نفس دليل الحكم يستحيل أن يتكفّل ذلك، بل لابدّ أن يثبت الحكم أوّلاً ولو فرضاً ثمّ يؤخذ العموم فيه، ضرورة أنّ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له.

الثانية من جهتي الفرق: أنّه في الصورة الأُولى قد يكون نفس دليل الحكم مبيّناً لاستمراره وقد يبيّنه دليل آخر، وهذا بخلافه على الثاني، فإنّ نفس دليل الحكم

---

(١) المكاسب ٥: ٢٠٧.

لا يعقل أن يتكفّل للعموم وأنّه استمراري أو لا، إذ أنّ إثبات الاستمرار إنّما يكون بعد تحقّق الحكم وثبوته، فلابدّ من أن يكون دليل الاستمرار للعموم أو الاستغراقيّة مستفاداً من دليل آخر غير دليل نفس الحكم إذ العموم إنّما يثبت بعد تحقّق الحكم، فكيف يتكفّل به نفس دليل الحكم؟

ثمّ إنّ التخصيص كما يتناول العموم الاستغراقي أيضاً يتناول العموم المجموعي، فإنّ قوله: أكرم العشرة، إذا استثنى منهم زيداً يكون تخصيصاً قطعاً، وحينئذٍ فالتخصيص كما يتناول العموم الاستغراقي يتناول العموم المجموعي أيضاً. وحينئذٍ فإذا كان الحكم وارداً على المتعلّق العامّ، سواء كان عمومه مجموعيّاً أو استغراقيّاً قيداً أو ظرفاً لا يختلف الحال في ذلك في أنّه بعد زمن التخصيص يتمسّك بالعموم، إذ خروج فرد من أفراد العموم الأزماني الطوليّة لا يستدعي خروج آخر، فيبقى الآخر تحت عموم العامّ.

وهذا بخلاف الصورة الثانية وهي ما لو ورد العموم الأزماني على نفس الحكم، فإنّ معناه أنّ الحكم لم يكن عامّاً مستمّراً، وحينئذٍ فثبوت هذا الحكم بعد زمن التخصيص غير معلوم (إذ الاستمرار إمّا أن يستفاد من دليل جعل الحكم ولا يمكن في المقام لفرضه مجملاً من هذه الجهة، وإمّا أن يستفاد من دليل الاستمرار، والمفروض أنّ دليل الاستمرار إنّما يدلّ على استمرار الحكم الثابت وثبوته من أوّل الأمر في هذا الزمان مجهول)[1]. فلا يمكن التمسّك فيه بالعموم لعدم العموم في الحكم، فيتمسّك حينئذٍ بالاستصحاب بحيث لولا الاستصحاب لما جرى العموم أيضاً إذ لم يعلم الاستمرار.

ولا يمكن المساعدة على ما ذكره، لعدم الفرق بين المقامين إذ ما ذكره من عدم إمكان أخذ العموم والاستمرار من نفس دليل الحكم إنّما يتمّ إذا كان في مقام الجعل، فإنّ جعل الحكم باللزوم لا يمكن أن يتصوّر فيه أنّه مستمرّ أم لا، إذ لابدّ في الحكم

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

باستمراره من تحقّقه فرضاً ثمّ يحكم باستمراره إمّا بدليل لفظي كما في قوله: «حلال محمد...»[1] أو عملي كما في أصالة عدم النسخ مثلاً، ولكنّ الكلام ليس في نفس الجعل وإنّما هو في المجعول وهو اللزوم، فإنّ الكلام في أنّ اللزوم مستمرّ عام لجميع الأزمان أم لا، واللزوم هو المجعول، والمجعول لا مانع من أن يجعل هكذا. ونظيره في ما تنشئه الزوجة في مقام التزويج، فإنّها تنشئ الزوجيّة المستمرّة تارة والزوجيّة المنقطعة أُخرى.

نعم، أصل جعلها لا يكون مستمرّاً أو منقطعاً إلّا بعد وجوده وليس الكلام فيه أصلاً، فما ذكره الميرزا متين في مقام أصل الجعل بالنسبة إليه وليس هو من محلّ الكلام في شيء.

وثانياً: فإنّ اللزوم موجود في خيار الغبن من أوّل زمن الجعل والإنشاء من المتبايعين فهو موجود، وحينئذٍ فدليل الاستمرار ـ وهو قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ إذ الوفاء بالعقد آناً ما ممّا لا ينفكّ عنه المتبايعان، فلابدّ أن يراد استمرار الوفاء صوناً لكلامه عن اللغويّة ـ يحكم باستمرار هذا اللزوم الموجود، فقوله: إنّ الحكم بالاستمرار فرع وجود المحكوم، مسلّم لكنّه حاصل في المقام أيضاً.

وبالجملة، ما ذكره ﷺ لا يمكن المساعدة عليه في نفسه فضلاً عن جعله مفاد كلام الشيخ الأنصاري الّذي هو أجنبيّ عمّا هو ظاهر عبارته.

ثمّ إنّ الميرزا ﷺ بعد أن ذكر هذا التفصيل زعم أنّه مراد الشيخ الأنصاري وإن قصرت عبارته في الفرائد عن تأديته إلّا أنّ عبارته في المكاسب في خيار الغبن في مقام الردّ على المحقّق الثاني ظاهرة فيما ذكر، ثمّ إنّ الميرزا ذكر بعد ذلك صورة الشكّ في كون العموم الزماني الاستمراري أو الاستغراقي من شؤون المتعلّق أو من شؤون نفس الحكم، وبعد أن عرفت عدم الفرق بينهما فلا موقع لصورة الشكّ، لاتّحاد الحكم لعدم خلوّه عنهما.

---

(١) الكافي ١: ٥٨، الحديث ١٩، باب البدع والرأي والمقاييس.

والحقّ في مثل ذلك ممّا احتمل كونه من موارد التمسّك بعموم العامّ أو استصحاب حكم المخصّص هو ما ذهب إليه المحقّق الثاني وهو التمسّك بالعموم، والوجه فيما ذهب إليه ﷺ أنّ العموم الأزماني مجموعياً كان أم استغراقيّاً قابل للتخصيص، فإنّ قولك: أكرم مجموع العلماء إلّا زيداً، صحيح وبه يستكشف أنّ الإرادة الجدّية متعلّقة بإكرام ما عدا زيد من أفراد العلماء، والمصلحة الواحدة قائمة بإكرام المجموع من الباقي، وفي مثله لو شكّ في أنّ عمراً أيضاً خارج أم لا، يتمسّك بأصالة العموم كما يتمسّك بها في العموم الاستغراقي الأزماني من غير فرق بينهما أصلاً.

وحينئذٍ فقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ سواء كان عمومها الأزماني استغراقيّاً أو كان مجموعيّاً للحصص المتكثّرة من الزمان قد خرج منه خصوص هذا الزمان، فخروج فرد آخر منه محتاج إلى مخصّص وليس فليس، فيتمسّك فيه بالعموم وبأصالته من غير فرق بين كون الحكم وارداً على العموم أو كون العموم وارداً على الحكم، فلو شكّ في كون خيار الغبن فوريّاً أو غير فوري ولا إطلاق في دليله كي يقتضي الثاني، فحينئذٍ نقول: خروج أوّل زمان العلم بالغبن من عموم وجوب الوفاء معلوم، فخروج فرد آخر من أفراد الزمان محتاج إلى دليل وليس، فيتمسّك في الزمان الثاني بعموم لزوم الوفاء بالعقد وعدم تأثير الفسخ حينئذٍ.

بقي الكلام في أنّ عمومها الأزماني استغراقي أم مجموعي وأنّ وجوب الوفاء إرشادي أو مولوي؟

فنقول: إنّ الوفاء ـ كما قدّمنا الإشارة إليه ـ معناه إنهاء الشيء والالتزام بإنهائه وإكماله وبلوغه أقصى درجات الكمال ومنه الوفاء بالعهد وبالنذر واليمين، وحينئذٍ فمعنى ﴿أَوْفُوا﴾ هو الإلزام بعدم النقض. ولو حملناه على المولويّة حرم النقض وإن كان في صورة الشكّ في جواز الفسخ وعدمه ولا قائل به، فلابدّ من أن يحمل على الإرشاد إلى أنّ العقد لازم لا يؤثّر فيه فسخ الفاسخ، ومعنى الوفاء كما قرّرنا هو الإكمال (وليس له أفراد طوليّة ليكون العموم بالإضافة إليها استغراقيّاً

بل هو أمر واحد)[١]، فالإكمال في جميع الأزمنة عبارة عن اعتبار هذه الأزمنة المتكثّرة شيئاً واحداً وأنّه يجب أن لا ينقض العقد بمعنى أنّ فسخه لا يؤثّر، وهذا عبارة عن كون العموم الأزماني فيه مجموعيّاً، خرج منه أوّل الأزمنة في خيار المجلس والوسط مثلاً في خيار الغبن فيبقى الباقي على عمومه.

التنبيه الخامس عشر : [شمول الشك في الاستصحاب للظن بالخلاف]

إنّ المراد بالشكّ في قوله : «لا تنقض اليقين بالشكّ» خلاف اليقين ولو كان ظنّاً بالخلاف، لأنّ قرينة المقابلة تعيّنه بعد أن كان أحد معاني المشترك، مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام في حديث زرارة : فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم فقال: لا[٢]، أي : لا يعتني فإنّ قوله : «وهو لا يعلم» يشمل ما لو كان ظانّاً، بل تحريك شيء في جنبه ظاهر في غلبة كونه ظانّاً به ولا أقلّ من عدم الندور. فلا يقال : إنّ الإطلاق لا يشمل النادر، كما لا يقال : إنّه بهذا المعنى يمكن أن يكون خاصّاً بالوضوء ونقضه، لأنّ قوله بعد ذلك : «لأنّك كنت على يقين من وضوئك ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» ظاهر في أنّ هذا المورد من مصاديق هذه الكلّية فيعلم أنّ الكلّية تشمل الظنّ ولا تختصّ بالمتساوي الطرفين.

وقد استدلّ الشيخ بالإجماع على أنّ المراد من الشكّ ما يشمل الظنّ[٣] وقد أورد عليه في الكفاية أوّلاً بوجود المخالف، مضافاً إلى احتمال كون الإجماع مستنداً إلى قول أهل اللغة أو الروايات فلا يكون إجماعاً تعبّدياً يكشف عن قول الحجّة[٤].

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(٢) الوسائل ١ : ١٧٤، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل.

(٣) انظر الفرائد ٣: ٢٨٥ ـ ٢٨٨.

(٤) كفاية الأُصول: ٤٨٥.

واستدلّ أيضاً بأنّ الظنّ إن كان معتبراً كالصادر من البيّنة أو قول ذي اليد فهو يقين، وإن لم يكن معتبراً فإن قام الدليل على عدم اعتباره وفي أنّ وجوده كعدمه عند الشارع [فلا يعتنى به أصلاً]، وإن لم يقم الدليل على اعتباره كالظنّ الحاصل من الشهرة فهو شكّ فيكون النقض نقضاً بالشكّ.

وقد أشكل عليه في الكفاية أيضاً بأنّ كونه منهيّاً عنه أو شكّاً يقتضي عدم حجّيته ولا يقتضي أنّ: «لا تنقض اليقين بالشكّ» شامل بمدلوله اللفظي للظنّ الغير المعتبر، إذ عدم اعتبار الظنّ أمر ودخوله في موضوع دليل الاستصحاب أمر آخر، ويوضّح ذلك أنّه لو قال: لا تنقض اليقين بالشكّ المتساوي الطرفين أكان عدم حجّية الظنّ يصيّره متساوياً؟ كلّا ثمّ كلّا، مع أنّ ما ذكره في الأخير من كونه نقضاً لليقين بالشكّ وهو منهيّ عنه ففيه أنّ مفاد الأخبار النهي عن نقض ما كان على يقين منه بالشكّ فيه لا بما يشكّ في حجّيته، هذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

خاتمة

ويقع الكلام فيها في موارد:

[الأمر] الأوّل: في اعتبار اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع القضيّة المشكوكة

والكلام فيها في أمرين:

الأوّل: أنّه هل يعتبر الاتّحاد أم لا؟

الثاني: أنّ العبرة بالاتّحاد الاتّحاد العرفي أو العقلي؟

أمّا الكلام في الأوّل فنقول: لا إشكال في اعتبار اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة في جريان الاستصحاب، والدليل عليه هو نفس أدلّة الاستصحاب فإنّ التعبير بالنقض إنّما يصحّ إذا كان رفع اليد عن المتيقّن السابق وإلّا لم يصدق النقض، مضافاً إلى غير ذلك من الأخبار الّتي يستفاد منها اعتبار الاتّحاد كقوله: «لأنّك كنت على يقين فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»[1].

وقد استدلّ الشيخ الأنصاري ﷺ بأنّ اعتبار بقاء الموضوع واضح، وإلّا لزم انتقال العرض من موضوعه إلى موضوع آخر[2].

ولا يخفى ما فيه أوّلاً: فإنّ الاستصحاب لا يلزم أن يكون موضوعه عرضاً، بل قد يكون جوهراً كاستصحاب الوجود للجواهر، فإنّ الوجود ليس عرضاً بالمعنى المصطلح للعرض.

وثانياً: التعبّد الشرعي على تقدير تحقّقه لا يمنع من ذلك تعبّداً.

---

(١) الوسائل ٢: ١٠٦١، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث الأوّل.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ٢٩٠ ـ ٢٩١.

وثالثاً: أنّ ترك الاستدلال بدليل الاستصحاب والاستدلال بالدليل العقلي لا داعي له بعد وفائه كما هو الفرض.

وبالجملة، فاعتبار اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة موضوعاً ومحمولاً ونسبةً ممّا لا ريب فيه، وتعبير بعضهم بالموضوع مسامحة، لأنّه أعظم أركان القضيّة أو لأنّه مشعر بالمحمول والنسبة، بأن يراد الموضوع بما أنّه موضوع وهو ملازم للمحمول والنسبة حينئذٍ، أو يكون المراد بالموضوع موضوع دليل الاستصحاب وهو نقض اليقين بالشكّ.

وتوضيح ما ذكرنا من اعتبار اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة أنّ المحمول في القضيّة المتيقّنة تارةً يكون من المحمولات الأوّليّة كالوجود، وأُخرى من المحمولات الثانويّة كالقيام، فإن كان من قبيل الأوّل وهو مفاد «كان» التامّة كما إذا كان زيد موجوداً وشككت في أنّه مات أم لا، فاستصحاب الوجود لا مانع منه.

ودعوى: أنّ الموضوع هو وجود زيد فلابدّ من تحقّقه في جريان الاستصحاب، واضحة الضعف، فإنّ الوجود مع فرض تحقّقه ثانياً فلا شكّ حينئذٍ حتّى يستصحب.

وإن كان المحمول مفاد «كان» الناقصة المعبّر عنه بالمحمولات الثانويّة.

فتارة يكون الشكّ في بقاء القيام مستنداً إلى الشكّ في بقاء الوجود بحيث لو أحرزنا وجوده نقطع بقيامه، وأُخرى لا يكون الشكّ مستنداً إلى ذلك، بل على تقدير الوجود أيضاً يقع الشكّ في قيامه مثلاً.

فإن كان من القسم الأوّل فقد يقال بعدم جريان الاستصحاب، لأنّ نفس القيام لا شكّ فيه، بل إنّما الشكّ في الوجود، فإن لم يجرِ فيه الاستصحاب فلا يجري في القيام أيضاً لعدم أركانه، وإن جرى في الوجود عاد إلى الأوّل، مضافاً إلى أنّه لا يثبت القيام، لأنّه ليس من الآثار الشرعيّة للوجود، بل هو أمر اتّفاقي

فيكون مثبتاً وهو باطل، فإنّ اتّصاف زيد بالعدالة كان متيقّناً وهو الآن مشكوك، وإن كان منشأ الشكّ فيه الشكّ في وجوده فإنّه لم يشترط في أدلّة الاستصحاب كون الشكّ فيه أصليّاً، بل هو أعمّ من الشكّ الأصلي والتبعي فيجري استصحاب عدالة زيد، وإن كان منشأ الشكّ فيها أنّه شرب السمّ فمات أم لا.

وإن كان من القسم الثاني وهو ما لم يكن الشكّ فيه مستنداً إلى الشكّ في الوجود (فهو على قسمين، لأنّه قد يتحقّق حينئذٍ شكّ في الوجود أيضاً، وقد لا يتحقّق شكّ في الوجود، فالأوّل يسري فيه الإشكال السابق في القسم الأوّل، وجوابه مع إمكان إجراء الاستصحاب بالإضافة إلى الوصف أيضاً، لأنّ مدخليّة الوصف بالحكم تؤول بحسب التحليل إلى كون الموضوع مركّباً من الذات والوصف فيجري الاستصحاب فيهما مع الشكّ فيهما وفي أحدهما إن كان الثاني محرزاً بالوجدان كسائر الموضوعات المركّبة. وأمّا الثاني)[1] فيجري فيه الاستصحاب أيضاً والوجه فيه هو ما قدّمنا ذكره سابقاً من أنّ أجزاء الموضوع إذا كانت متيقّنة سابقاً ثمّ شكّ في بقائها لا مانع من استصحابها، نظير ما تقدّم في الماء الكرّ المعلوم أحد أجزائه بالوجدان المحتاج في إحراز الجزء الثاني منه إلى الأصل فيجري فيه الاستصحاب ويلتئم الموضوع، هذا كلّه في استصحاب الموضوع.

وأمّا الحكم فاستصحابه جائز في بعض الصور وغير جائز في بعضها، وذلك أنّه تارة يلحظ الحكم بلحاظ المحمولات الأوّليّة يعني يكون الشكّ في وجوده في الآن الثاني بعد اليقين بوجوده في الآن الأوّل، كما إذا شككنا في أنّ الحكم الفلاني هل نسخ أم لا؟ ولا إشكال في جريان الاستصحاب*.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(*) لا يخفى أنّ جريان استصحاب عدم النسخ حينئذٍ غير جائز حتّى لو قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام، لأنّ النسخ لمّا كان انتهاء أمد الحكم فالشكّ فيه يكون في ←

وتارة يلحظ الحكم المشكوك بلحاظ موضوعه، والشكّ في الحكم بلحاظ الموضوع تارة يكون من ناحية الشبهة الموضوعيّة، وأُخرى من ناحية الشبهة الحكميّة، فإن كان من ناحية الشبهة الموضوعيّة فالشكّ في الحكم الشخصي حينئذٍ إمّا من جهة اقترانه بمانع أو فقدانه لشرطٍ، مثلاً المتطهّر إذا شكّ في الحدث من النوم أو غيره مثلاً فالشكّ في بقاء طهارته السابقة إمّا من جهة أنّه يشكّ في أنّه اقترن بشيء يعتبر عدمه أو فقد شيئاً يعتبر وجوده، فإنّ بقاء الطهارة حينئذٍ إمّا مشروط بعدم عروض النوم أو إنّ النوم مانع من استمرار الطهارة، وهذا الشكّ في الحكم مع تحقّقه لا يوجب استصحاب نفس الحكم، لأنّ استصحاب عدم المانع أو وجدان الشرط حاكم على استصحاب نفس الحكم، لأنّه بجريانه يرتفع الشكّ، بل لو لم يجرِ استصحاب عدم المانع لمعارض مثلاً لا يمكن استصحاب الحكم، لعدم إحراز اتّحاد موضوع القضيّة حينئذٍ. هذا كلّه إن كان الشكّ في الحكم من ناحية الموضوع واشتباه الأُمور الخارجيّة.

وأمّا إن كان من ناحية الشكّ في سعة الموضوع وضيقه، فتارة يعلم أنّ هذا القيد المفقود هو من مقوّمات الموضوع وحينئذٍ فلا شكّ له في ارتفاع الحكم بارتفاعه فلا يجري الاستصحاب.

← الحقيقة شكّاً في الحدوث لا في البقاء، بخلاف غير عدم النسخ من الشبه الحكميّة فإنّ الشكّ فيها في بقاء الحكم لا في حدوثه. ومنه يعلم أنّ ما ذكره المحدّث الاسترآبادي من كون استصحاب عدم النسخ ضرورياً ـ الفوائد المدنية : ١٤٣ ـ باطل إن أراد به الاستصحاب المصطلح، بل هو أشدّ إشكالاً من استصحاب كلّي الحكم، نعم لو أراد به الحكم ببقائه لإطلاق دليله بالخصوص أو لمثل عموم قوله : «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» ـ بصائر الدرجات : ١٤٨، الحديث ٧، الباب ١٢ باب آخر فيه أمر الكتب ـ فهو صحيح لا شبهة فيه. (من إضافات الدورة الثانية للدرس).

وإن كان يعلم أنّ هذا القيد المفقود ليس من مقوّمات الموضوع ويحتمل دخله في الحكم فلا يجري فيه الاستصحاب خلافاً للمشهور بين الأصحاب، لتعارض استصحاب الحكم مع استصحاب عدم الجعل للحكم في هذا الموضوع. وقد تقدّم الكلام في تفصيله.

وإن شكّ في أنّ هذا القيد من مقوّمات الموضوع أو ليس من مقوّمات الموضوع فلا يجري فيه الاستصحاب، لأنّه إمّا مرتفع قطعاً، وإمّا باقٍ قطعاً، فهو نظير العلم بعدالة أحد الشخصين إمّا زيد وإمّا عمرو، فإن كان زيداً فهي باقية، وإن كان عمراً فهي مرتفعة قطعاً، فهل يمكن استصحاب العدالة؟ فالمقام من هذا القبيل، لأنّه إن كان قيداً فهو مرتفع، وإن كان غير قيد فهو باق قطعاً (ولا يجري فيه الاستصاب، لأنّه شبهة مصداقيّة بالنسبة إلى اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة الّتي ذكرنا أنّ اتّحادها شرط في جريان الاستصحاب الذي قد أُخذ النقض فيه في لسان الدليل)[1].

وفيما لم يكن ذلك الأمر المفقود ممّا يعدّه العرف قيداً مقوّماً للموضوع ففيه يقع الكلام في أنّ العبرة بالموضوع هل هو العقلي أو العرفي أو إن المتّبع هو لسان الدليل؟ فنقول*: ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ أنّ الموضوع في مقام الشبهة الحكميّة لو كان عقليّاً لاختصّ جريان الاستصحاب في الشكّ في الرافع[2].

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(*) هنا في الهامش عبارة بديلة عن هذا المقطع هذا نصّها: ثمّ إنه على المشهور من جريان الاستصحاب في الحكم في القيد الغير المقوّم فهل العبرة باتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة هو العقل أم العرف أو لسان الدليل؟ فنقول.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ٢٩٥.

وأورد عليه الآخوند ﷺ[١] أوّلاً بأنّ الموضوع في الشبهة الحكميّة لو كان عقليّاً لما جرى الاستصحاب في الشبهة الحكميّة مطلقاً، سواء كان الشكّ في المقتضي أو كان شكّاً في الرافع، لأنّ الشكّ في الحكم لا يكون إلّا بتغيّر ما في موضوعه وإلّا فما معنى الشكّ في الحكم مع بقاء الموضوع من غير تغيير فيه ولا تبديل؟ ضرورة استحالة البداء في حقّه تعالى، وحينئذٍ فمع حدوث ذلك التغيّر في الموضوع بحدوث ما يحتمل مانعيته أو فقدان ما يحتمل شرطيّته كيف يجري الاستصحاب مع فرض اعتبار اتّحاد القضيّة عقلاً؟

وثانياً: بأنّ حجّية الاستصحاب عند الشيخ مختصّة بالشكّ في الرافع ولا يرى حجّية الاستصحاب في الشكّ في المقتضي[٢] فليس عدم جريانه في الشكّ في المقتضي محذوراً وتالياً فاسداً.

وقد ذكر الميرزا النائيني ﷺ انتصاراً للشيخ الأنصاري ما ملخّصه[٣] أنّ الرافع قد يطلق في قبال المقتضي ويراد من المقتضي في الحكم كون الحكم لو خلّي ونفسه لبقي ولم يكن له رافع، ويكون المراد من الرافع في الشكّ في الرافع هو عبارة عن كون الحكم لو خلّي ونفسه لم يبقَ، بل لو فرض عدم تغيير في الدنيا أصلاً إلّا أنّ الحكم مغيّاً بغاية، عند انتهاء تلك الغاية ينتهي. وقد يطلق الرافع في قبال المانع ويكون المراد من الرافع هو الشيء العادم للشيء بعد تحقّق وجوده نظير النار المعدم للماء مثلاً، ويكون المراد من المانع هو الّذي اعتبر عدمه في وجود ذلك الشيء.

وقد زعم الميرزا ﷺ أنّ المراد للشيخ الأنصاري من الرافع في المقام هو الرافع بالمعنى الثاني وهو قد يجتمع مع الشكّ في المقتضي، وذلك مثل الماء المتغيّر المحكوم

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٤٨٧.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ٥٣ ـ ٥٤.

(٣) أجود التقريرات ٤: ٢٣ ـ ٢٩.

بالنجاسة، فإنّ النجاسة من الأُمور الّتي إذا حدثت استمرّت في عمود الزمان لا ترتفع إلّا برافع شرعي، فالشكّ في ارتفاعها يوجب جريان الاستصحاب إلّا أنّه إذا ذهب التغيّر مثلاً منه بناءً على كون الموضوع معتبراً في الشبهة الحكميّة متّحداً بنظر العقل يقتضي أن لا يجري فيه الاستصحاب، وبهذا يظهر أيضاً حينئذٍ اندفاع الإيراد الثاني الّذي ذكره الآخوند ﷺ من عدم اللازم الباطل، إذ يكون اعتبار كون الاتّحاد في الموضوع بنظر العقل مخرجاً لكثير من موارد الشكّ في الرافع بالمعنى الأوّل عن حجّية الاستصحاب وهو لازم باطل بنظر الشيخ.

أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره الميرزا ﷺ غير نافع في توجيه كلام الشيخ الأنصاري، لأنّه لو صرّح بكون المراد من الشكّ في الرافع مقابل الشكّ في المانع لم يكن مجدياً أيضاً، لأنّ التفرقة بين المانع والرافع إنّما هي بأنّ المانع ما اعتبر عدمه في وجود الشيء والرافع ما يعدمه بعد وجوده، وهذا إنّما يتصوّر في الأُمور الخارجيّة مثل الماء وغيرها من الجواهر. وأمّا في الأحكام فليس المقام مقام تأثير وتأثّر حتّى يتصوّر المانع والرافع وهو المعدم بعد الوجود، إذ لا يصير الشيء رافعاً إلّا إذا اعتبر عدمه في الشيء شرعاً، مثلاً لا يكون الحدث رافعاً للوضوء حتّى يعتبر الشارع عدمه فيه. وحينئذٍ فقد اتّحد المانع والرافع في الأحكام، لأنّهما مأخوذ عدمهما في الموضوع.

وحينئذٍ فاعتبار كون الموضوع للحكم في الشبهة الحكميّة متّحداً عقلاً بمعنى كون العبرة باتّحاده عقلاً يوجب عدم الجريان في الشبهة الحكميّة وكثير من الشبهة الموضوعيّة، مثل الماء الّذي كان كرّاً إذا أُخذ منه شيء قليل جدّاً بحيث يكون الموضوع عقلاً متغيّراً وعرفاً متّحداً، فيقع الكلام في الشبهة الحكميّة في أنّ العبرة بنظر العرف أو يتبع لسان الدليل؟

فنقول: وقبل الخوض في ذلك لا بأس بذكر إيراد وملخّصه: أنّه أيّ معنىً للترديد في كون العبرة باتّحاد الموضوع هو العقل أو العرف أو لسان الدليل، إذ أنّ العقل ليس مشرّعاً حتّى يتّبع نظره في ذلك، والعرف إن أُريد باتّباع نظره اتّباعه فيما

يفهم من لسان الدليل فليس شيئاً غير لسان الدليل حتّى يجعل قبالته في الترديد، وإن أُريد باتّباع نظره اتّباعه في المداليل التصوّرية باعتبار مسامحاته العرفيّة في أسماء المقادير والأوزان، فمعلوم أنّ نظره لا يتبع في المداليل التصوّرية إذا كانت مصحوبة بالقرينة على خلافها، ولا يتبع في المسامحات أيضاً، لأنّه لا عبرة بمسامحاته فيتعيّن أن يكون الاعتبار بلسان الدليل.

ولا يخفى أنّ منشأ هذا الإشكال هو عدم التفرقة بين موضوع الدليل بحسب حدوث الحكم وموضوعه بحسب بقاء الحكم، فإنّ الموضوع الّذي ذكره هذا المورد متين في موضوع الحكم حال ثبوت الحكم له، مثلاً: إذا قال المولى: الكلب نجس، فهذا الموضوع الاعتبار فيه بلسان الدليل، وليس للعقل ولا للعرف بالمعنى الثاني مساس فيه أصلاً، لكنّ محلّ كلامنا هو موضوع الحكم بالبقاء بعد ثبوت الحكم حدوثاً لموضوع أُخذ في لسان الدليل، فالمناط حينئذٍ أن ينظر إلى ذلك الدليل الّذي أثبت الحكم حدوثاً هل فيه إطلاق يشمله بقاءً؟ وحينئذٍ لا حاجة للاستصحاب لوجود الدليل اللفظي وإن لم يكن فيه إطلاق.

فيقع الكلام في أنّ الحكم إذا ثبت في الآن الثاني فهل يعتبر بقاءً للحكم السابق أم لا؟ فقد يقطع المرء بكونه بقاءً له وقد يقطع بكونه حكماً حادثاً آخر وقد يشكّ، فكلامنا أنّه في مقام الشكّ يعتبر نظر العقل في عدّ الحكم الثابت بقاءً للحكم السابق أو العرف أو المتّبع لسان الدليل. والفرق بين هذه الأشياء الثلاثة أنّه إن جعلنا المعيار نظر العقل فلازمه عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، إذ لا يشكّ في الحكم البقائي إلّا إذا تغيّر الموضوع تغيّراً ما، وإلّا فلو لم يتغيّر الموضوع لم يشكّ في بقاء الحكم من ناحية الدليل الدالّ على الحكم لا من ناحية الاستصحاب، وكذا لا يجري في كثير من الشبهات الموضوعيّة الّتي يكون منشأ الشكّ فيها عروض تغيير ما في الموضوع كما في مسألة الكرّية واستصحابها. نعم يجري الاستصحاب في مثل حياة زيد وغيرها ممّا لا تغيير فيها عمّا كان متيقّناً سابقاً إلّا من ناحية الزمان الّذي

لا يمكن أن يؤخذ في الموضوع، وإلّا لغا جعل الاستصحاب كلّية، هذا إذا كان الاعتبار في وحدة الموضوع بنظر العقل.

وأمّا الفرق بين كونه بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل فهو أنّه إذا كان بحسب لسان الدليل فيفرق بين قوله: «الماء المتغيّر نجس» وبين قوله: «الماء إذا تغيّر ينجس» ففي الأوّل لا يرى بحسب لسان الدليل التغيّر مقوّماً لموضوع الحكم بالنجاسة فيجري الاستصحاب لو زال التغيّر، بخلاف الثاني فإنّه بحسب الدليل يكون التغيّر مقوّماً لموضوع الحكم بالنجاسة فبانتفائه ينتفي الموضوع فلا يجري الاستصحاب. وهذا بخلاف ما إذا كان العبرة بنظر العرف، فإنّه لا يفرق بين أن يكون لسان الدليل المثبت للحكم على النحو الأوّل أو على النحو الثاني، فإنّ الموضوع عنده هو الماء والتغيّر علّة لحدوث الحكم بالنجاسة.

والظاهر أنّ العبرة بنظر العرف، لأنّ العقل لا يرجع إليه في فهم الأدلّة اللفظيّة وإنّما المرجع هو الفهم العرفي، ودليل الاستصحاب هو «لا تنقض اليقين بالشكّ» ولا يرجع إلى العقل في تعيين مصداق النقض، والرجوع إلى لسان الدليل يحتّم كون الموضوع بنظر العرف، لأنّ حديث: «لا تنقض... الخ» من جملة الأدلّة، وحينئذٍ فالعبرة بنظر العرف، فما عدّه العرف لو ثبت له الحكم المماثل للحكم السابق بقاءً للحكم السابق فيعدّ خلافه لو ثبت نقضاً، وما عدّه العرف حكماً آخر مماثلاً للحكم السابق فليس ثبوت حكم آخر على خلافه نقضاً، وهذا يختلف باختلاف الموارد ففي مثل قوله: المجتهد العادل يجب تقليده، يرى العرف من مقوّمات جواز التقليد هو الاجتهاد والعدالة لا ذات زيد، وفي مثل غيره قد يجزم بعدم إخلال الموضوع بفقدانه أصلاً، وقد يشكّ فلو جزم بكون الأمر المفقود من مقوّمات الموضوع لا يجري الاستصحاب لعدم وجود النقض حينئذٍ، وفيما لو شكّ في كون المفقود من مقوّمات الموضوع أولا فالشبهة مصداقيّة فلا يجري الاستصحاب، لعدم إحراز اتّحاد الموضوع فيبقى المورد الثالث مجرى للاستصحاب.

هذا كلّه بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام، وإلّا فلو قلنا بعدم جريانه في الأحكام للمعارضة بل يختصّ بالشبهات الموضوعيّة فلا يحتمل حينئذٍ أن تكون العبرة باتّحاد الموضوع لسان الدليل، لعدم لسان دليل في الشبهات الموضوعيّة، بل يتردّد الأمر بين أن تكون العبرة نظر العقل أو العرف، فافهم وتأمّل.

الأمر الثاني: في أنّ قاعدة اليقين هل تستفاد من أخبار الاستصحاب أم لا؟

قد ذكرنا الأخبار الواردة في باب الاستصحاب وبيّنّا دلالتها على حجّيّة الاستصحاب، وإنّما يقع الكلام في أنّ هذه الأخبار هل يمكن أن تدلّ على قاعدة اليقين مضافاً إلى دلالتها على الاستصحاب أم لا يمكن؟ المعروف أنّه لا يمكن ذلك.

وربّما يقال: إنّ هذه الأخبار وان كان موردها الاستصحاب إلّا أنّ المورد لا يخصّص الوارد، فهي بعموم اليقين فيها والشكّ شاملة لكلّ يقين وشكّ، سواء كان اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء أو كان الشكّ سارياً إلى الحدوث بحيث تبدّل ذلك اليقين في ظرفه إلى الشكّ واحتمل كونه جهلاً مركّباً، وقد اختار الشيخ الأنصاري ﷺ عدم استفادة قاعدة اليقين من هذه الأخبار[1] نعم يمكن أن تكون قاعدة اليقين حجّة بغير هذه الأخبار، أمّا هذه الأخبار فيستحيل دلالتها على كلتا القاعدتين، وحيث إنّ موردها الاستصحاب فهي صريحة في حجّيته.

وقد ذكر الميرزا النائيني ﷺ[2] وجوهاً ثلاثة أثبت بها استحالة أن يراد من الأخبار كلتا القاعدتين ثبوتاً، ـ وما ذكره في الحقيقة توضيح لكلام الشيخ الأنصاري ﷺ ـ:

الوجه الأوّل: أنّ حمل الأخبار على الاستصحاب يقتضي كون اليقين بالحدوث متحقّقاً والشكّ في البقاء، وحملها على قاعدة اليقين يقتضي كون اليقين منتفياً

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ٣٠٢.

(٢) أجود التقريرات ٤: ١٨٨ ـ ١٩٠.

في ظرف الحدوث، ولا يمكن في التعبّد الواحد أن يلحظ اليقين بالحدوث متحقّقاً وزائلاً، ضرورة أنّهما لحاظان متنافيان، فالتعبّد بالحدوث مع التعبّد بالبقاء وجعل الحدوث متحقّقاً متنافيان.

الوجه الثاني: أنّ اليقين في أخبار الاستصحاب كلّي يشمل جميع أفراده المختلفة من حيث متعلّق اليقين والمتيقّن، لكنّ اليقين في قاعدة اليقين والاستصحاب فرد واحد، وإنّما العبرة بالشكّ، فتارة يكون في البقاء وأُخرى يكون في أصل الحدوث، فليس في المقام فردان من أفراد اليقين ليتوهّم شمول اليقين في الأخبار لهما بعمومه.

ثمّ أشكل على نفسه بأنّا سلّمنا عدم كون المورد من موارد العموم الأفرادي فما المانع من شمول الأخبار له بالعموم الأحوالي؟ فإنّ هذا اليقين الواحد بلحاظ وقوع الشكّ بعده تارة يزول وأُخرى يبقى.

وأجاب بأنّ حال انعدام اليقين كما في قاعدة اليقين لا يصدق نقض اليقين ولو بناءً على كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ، لأنّه بالنسبة إلى غير المنتزع عن مقام الذات كالإنسانيّة واليقين ممّا انتزع من مقام الذات.

(ثمّ أشكل بأنّ اليقين قد وجد في الجملة فلا مانع من الإشارة إليه في مقام التعبّد. وأجاب بأنّ اليقين طريقي وطريقيّته دائرة مدار تحقّقه وجوداً وعدماً)[1].

الوجه الثالث: أنّ اليقين في قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين طريقي فلابدّ من لحاظ المتيقّن، وحينئذٍ فالمتيقّن في باب الاستصحاب يؤخذ الزمان فيه ظرفاً، وفي قاعدة اليقين يؤخذ قيداً، لأنّه في باب الاستصحاب لابدّ من عدم أخذ الزمان قيداً وإلّا لم يصدق النقض، وفي قاعدة اليقين لابدّ من أخذ الزمان قيداً لأنّ الشكّ قد تعلّق بنفس الزمان الّذي تعلّق به اليقين فلابدّ من لحاظ الزمان قيداً في الموضوع، ولا يمكن الجمع بين اللحاظين، فافهم.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

ولا يخفى عليك ما في هذه الوجوه الّتي ذكرها وزعمها مانعاً ثبوتيّاً:

أمّا الأوّل: فلأنّ ما ذكره ـ من كون اليقين متحقّقاً في الاستصحاب ومتعبّداً به في قاعدة اليقين ـ وإن كان حقّاً إلّا أنّ امتناع ذلك بتعبّد واحد ممنوع، إذ لا يزيد على الأمرين المتضادّين، فمثل: «لا تنقض اليقين بالشكّ» شاملة لما لو تيقّن بتحقّق الكرّية وشكّ في ارتفاعها، وشاملة أيضاً لما لو تيقّن بعدم الكرّية وشكّ في تحقّقها، فهل يمكن أن يقال بأنّ الاستصحاب لا يشمل استصحاب الوجود والعدم؟ فإنّ مقامنا من هذا القبيل.

وحلّه أنّ الموضوع في الدليل هو اليقين والشكّ، وما ذكر وإن كان متنافياً إلّا أنّها خصوصيّات خارجة عن الموضوع، فلا مانع من عدم ملاحظة المولى لها في مقام التعبّد، وتعبّده بنحو مطلق، كما لو صرّح بذلك. وبعبارة أُخرى: اليقين واحد، وإنّما الاختلاف في المتيقّن وهو متعلّق اليقين فلا مانع من شمول الحديث لها من هذه الجهة أصلاً، فتأمّل.

وأمّا الثاني: فلأنّ ما ذكره ـ من كون اليقين في الموردين واحد وليس في المقام يقينان حتّى يشمله لا تنقض اليقين بعمومه الأفرادي ـ وإن كان حقّاً إلّا أنّ الشمول باعتبار اختلاف الشكّ، فإنّ الشمول لا ينحصر بتعدّد أفراد اليقين، بل يكون بتعدّد أفراد الشكّ، فإنّ الشكّ تارة يكون متعلّقاً بالحدوث، وأُخرى بالبقاء ولا مانع من أن يقول لا تنقض اليقين بكلّ شكّ تعقّبه، سواء كان متعلّقاً بالبقاء أو بالحدوث.

(وما ذكره: من دوران طريقيّة اليقين مدار تحقّقه، متين في نفي طريقيّته حينئذٍ فيهما معاً وجداناً بانتفائه، وأمّا التعبّدية فقابلة للجعل في القاعدة وفي الاستصحاب)[1].

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

وأمّا الثالث: فإنّ ما ذكره أيضاً وإن كان متيناً فإنّ الزمان في الاستصحاب ظرف وفي القاعدة قيد إلّا أنّ الزمان لا يلزم أن يلحظه المولى، بل يجوز أن يقول: «لا تنقض... الخ» من دون لحاظ الزمان أصلاً لا قيداً ولا ظرفاً، لأنّهما من الخصوصيّات.

وبالجملة، فهذه الوجوه لا تصلح مانعاً عن شمول هذه الأخبار للاستصحاب وقاعدة اليقين، إلّا أنّ هناك مانعاً إثباتيّاً فإنّ نفس الأحاديث ليس لها مانعاً ثبوتي، وإنّما المانع فيها إثباتي، فانّها لا تدلّ على غير الاستصحاب، وذلك أنّ ظاهر كلّ قضيّة أثبت فيها المحمول لموضوع كون الموضوع بذلك الوصف المأخوذ فيه ـ سواء كان ذاتيّاً أم عرضيّاً ـ موجوداً. فلو قال: أكرم العالم، فمعناه أكرم الرجل الّذي يكون حين الإكرام عالماً وليس معناه أكرم من كان عالماً. وكذا إذا قال: لا تصلِّ في الثوب النجس، وغيرها من الأمثلة. وإرادة ما كان متّصفاً قبل ذلك بالوصف خلاف ظاهر الجملة.

فحينئذٍ قوله: لا تنقض اليقين بالشكّ، بحسب ظاهرها تقتضي أن يكون اليقين موجوداً بالفعل، وذلك ليس إلّا الاستصحاب. وأمّا قاعدة اليقين فاليقين فيها زائل بالشكّ الساري، (مضافاً إلى أنّ هذه الأخبار مع تسليم دلالتها على حجّية الاستصحاب ـ كما هو المفروض ـ تكون دالّة على عدم حجّية قاعدة اليقين، لأنّ كلّ يقين إلّا ما ندر مسبوق بعدم المتيقّن كعدالة زيد مثلاً فإنّها مسبوقة بالعدم ثمّ تيقّن بها ثمّ زال بالشكّ الساري فإنّ استصحاب عدمها يقضي بعدم بقائها إلى زمن اليقين فتعارضه)[1].

وأمّا الكلام في عدم شمول هذه الأخبار لقاعدة المقتضي والمانع، فلأنّ ظاهرها كون متعلّق الشكّ واليقين واحداً، أمّا حيث يكون متعلّقهما متغايراً فلا تدلّ على إلغاء ذلك الشكّ.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

وبالجملة، فليس ظاهر هذه الأخبار أنّ كلّ يقين تعلّق بشيء إذا تعلّق شكّ بشيء آخر لا ترفع اليد عن اليقين بالشكّ بالآخر إذا كان بينهما ربط، مضافاً إلى أنّ هذه الأخبار بمقتضى دلالتها على حجّية الاستصحاب تقتضي عدم حصول أثر المقتضي بحسب الاستصحاب، وذلك مثلاً إذا دخل خزينة الماء فمقتضي وصول الماء إلى البشرة متيقّن، فإذا شكّ في وجود المانع فاستصحاب الحدث متحقّق فهو يرفع أثر اليقين بالمقتضي، فهذه الأخبار حينئذٍ دالّة على عدم حجّية قاعدة المقتضي والمانع، لأنّها دائماً مسبوقة بعدم حصول أثر المقتضي. وبهذا يمكن أيضاً أن يقال بدلالة هذه الأخبار على عدم حجّية قاعدة اليقين أيضاً، فإنّ اليقين بالحدوث مسبوق باليقين بالعدم وبعد حصول الشكّ الساري يشكّ في أنّ ذلك العدم السابق تبدّل بالحدوث أم لا فاستصحاب ذلك العدم يرفع حجّية قاعدة اليقين أيضاً، لأنّها دائماً مسبوقة بالعدم.

فتلخّص أنّ هذه الأخبار لا تدلّ إلّا على حجّية الاستصحاب ولا تدلّ على حجّية قاعدة اليقين ولا على حجّية قاعدة المقتضي والمانع لو لم نقل بدلالتها على عدم حجّيتهما.

وربّما يستدلّ لقاعدة المقتضي والمانع ببناء العقلاء، فإنّ بناءهم مستقرّ على عدم الاعتناء باحتمال المانع.

وفيه: أنّ هذه الدعوى عهدتها على مدّعيها، نعم الداخل في الماء للغسل لا يتفحّص عن بدنه غالباً، لكن لعلّ ذلك منه لاطمئنانه بعدم الحائل أو لغفلته عن الحائل كلّية، فافهم وتأمّل.

الأمر الثالث: في وجه تقديم الأمارة على الاستصحاب

لا شبهة في تقديم الأمارة القائمة على خلاف الحالة السابقة على الاستصحاب، فمن شكّ في الحدث بعد اليقين بالطهارة فشهد عنده عدلان بصدور الحدث منه يرتّب

آثار المحدث بلا ريب، وإنّما الكلام في وجه ذلك وأنّ تقدّم الأمارة على الاستصحاب هل هو من جهة التخصيص أو الورود أو الحكومة؟ وقد اختلف كلام الأعلام في هذا المقام، فذهب الآخوند ﷺ إلى كون تقديم الأمارة إنّما هو لورود دليلها على دليل الاستصحاب[١] وذهب الشيخ الأنصاري ﷺ[٢] وتبعه الميرزا ﷺ[٣] وجملة من المحقّقين[٤] إلى أنّ الوجه في تقديم الأمارة إنّما هو الحكومة.

أمّا القول بالتخصيص فهو مبنيّ على بطلان هذين القولين، وأمّا مع ثبوت صحّة أحدهما لا يبقى مجال للقول بالتخصيص، مضافاً إلى أنّ ألسنة أدلّة الاستصحاب بما أنّها إشارة إلى أمر ارتكازي عقلائي فهي غير قابلةٍ للتخصيص أصلاً، فيقع الكلام في الأوّلين، وقد ذكرنا أنّ الآخوند ﷺ اختار الورود، ويمكن توجيهه بوجوه وكلّها يمكن أن تكون مراده ﷺ من عبارته في الكفاية:

أحدها: أن يقال بأنّ الحكم في هذه الأخبار المذكورة بتحريم نقض اليقين بغير اليقين كما يقتضيه قوله: ولكن تنقضه بيقين مثله، فالمراد باليقين الثاني هو مطلق الحجّة، والحكم بجواز النقض باليقين الآخر بما أنّه فرد لمطلق الحجّة لا لخصوصية فيه، وحينئذٍ فالأمارة حجّة فهي ممّا جاز النقض بها.

ولا يخفى أنّ ما ذكره خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر أنّ المحكوم عليه هو خصوص المذكور بما هو هو لا بما أنّه فرد من أفراد الحجّة. وبالجملة، فما ذكره وإن كان ممكناً إلّا أنّه خلاف الظاهر.

الثاني: أنّ الشارع إنّما حرّم نقض اليقين بالشكّ والبيّنة مثلاً ليست بشكّ فلا يحرم نقض اليقين بها.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٨٨.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ٣١٤ و٣٢١ و.

(٣) أجود التقريرات ٤: ١٩١.

(٤) كالمحقّق العراقي في نهاية الأفكار ٤: ١٩.

ولا يخفى عليك ما فيه أيضاً، فإنّ المراد من الشكّ ما عدا اليقين، وليس المراد لا تنقض يقينك بسبب الشكّ، أمّا لو كان له سبب آخر وإن كان التماس مؤمن مثلاً فلا بأس بالنقض، بل المراد بالشكّ ما عدا اليقين أيّ شيء كان لقوله: «ولكن تنقضه بيقين مثله» ولقوله: «حتّى تستيقن...».

الثالث: أنّ النقض بالأمارة باعتبار اليقين بحجّيتها نقض باليقين.

ولا يخفى أيضاً ما فيه، فإنّ ظاهر الأخبار كون متعلّق اليقين والشكّ واحداً لا أنّ المراد لا تنقض اليقين بالطهارة بالشكّ بها ولكن تنقضه باليقين بحجّية البيّنة، بل المراد ولكن تنقضه بيقين متعلّق به.

وقبل الخوض في بيان الواقع لا بأس ببيان الفرق بين الحكومة والورود فنقول: إنّ الدليلين المتنافيين إمّا أن يكون أحدهما مفسّراً للمدلول اللفظي للدليل الآخر فهو أظهر أفراد الحكومة، وهذا نظير قوله[1]: «ما أعاد الصلاة فقيه قط يحتال...» مع قوله: «إنّما عنيت في الشكّ بين الثلاث والأربع»[2] فإنّ هذا الدليل الثاني مفسّرٌ لمدلول الدليل اللفظي الأوّل. (كما أنّه يكون من موارد الحكومة أيضاً ما لو كان الدليل الثاني لاغياً لولا الدليل الأوّل كما في قاعدتي الضرر والحرج، فإنّه لولا الأدلّة الأوّلية الدالّة على جعل الحكم الإلزامي مطلقاً لم يكن معنى لحديث نفي الضرر والحرج)[3].

وإمّا أن لا يكون أحدهما مفسّراً لمدلوله اللفظي فإمّا أن يعارضه مع حفظ الموضوع فيهما، وإنّما التنافي في الحكم، ويسمّى بالمخصّص وهو على نوعين،

---

(١) الوسائل ٥: ٣٤٤، الباب ٢٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٥: ٣٢٠، الباب ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣. وفيه: إنّما ذلك في الثلاث والأربع.

(٣) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

لأنّه قد يتعيّن أحدهما أن يكون مخصّصاً كما في العموم والخصوص المطلق، وقد لا يتعيّن كما في العامّين من وجه، فإنّ كلاًّ منهما قابل لأن يخصّص الآخر.

وإمّا أن يكون مع رفع الموضوع لا مع حفظه، وحينئذٍ فإن كان نفس التعبّد رافعاً للموضوع فهو الورود، وإن كان المتعبّد به رافعاً للموضوع فهو الحكومة، مثال الأوّل البراءة العقليّة بالإضافة إلى الأمارة فإنّ موضوعها عدم البيان، فإذا ورد دليل التعبّد بخبر الواحد فهذا التعبّد بخبر الواحد أمر وجداني، وهذا الأمر الوجداني يجعل خبر الواحد بياناً فيرتفع موضوع عدم البيان بنفس التعبّد وهذا هو الورود. وإن كان المتعبّد به رافعاً فهو الحكومة مثل قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ»[1] فإنّ صرف الجعل والتعبّد الوجداني لا يرفع الشكّ وإنّما المتعبّد به وهو عدم الشكّ يكون رافعاً لموضوع الشكّ.

وبالجملة، فإن كان رفع الموضوع بأمر وجداني وهو نفس التعبّد فهو الورود، وإن كان بأمر تعبّدي وهو المتعبّد به فهو الحكومة. وبعبارة أُخرى الفرق بين التخصيص والورود والحكومة هو أنّ التخصيص رفع الحكم مع حفظ الموضوع، والورود رفع الحكم برفع الموضوع وجداناً من جهة التعبّد، والحكومة بينهما فإنّها رفع الحكم برفع الموضوع تعبّداً.

إذا عرفت هذا عرفت أنّ الأمارة القائمة على خلاف الاستصحاب دليل تعبّدها يرفع موضوع الاستصحاب وهو الشكّ بما يتعبّدنا به لا بنفس تعبّده وهذا هو معنى الحكومة، والظاهر أنّ الآخوند أخذ الحكومة خصوص ما يكون أحد الدليلين فيه مفسّراً لمدلول الآخر اللفظي[2] وسمّى غيره باسم الورود فيعود النزاع لفظيّاً لأوله إلى الاختلاف في الاصطلاح، فالحكومة باصطلاحه رحمه الله غير متحقّقة في

---

(١) قاعدة فقهيّة استفيدت من أخبار كثير السهو انظر الوسائل ٥: ٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، انظر الجواهر ١٢: ٤١٦ ـ ٤١٨.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ٤٨٩ و٤٩٧.

الاستصحاب بالنظر إلى دليل الأمارة، وحيث إنّ الحكومة عند الشيخ[١] والميرزا[٢] بمعنى تشمل بعض أفراد الورود على رأي الآخوند عبّروا عنها بالحكومة، فافهم.

فتلخّص أنّ تقدّم الأمارات على الاستصحاب تقدّم بالحكومة بالمعنى المذكور لا بالمعنى المشهور، لأنّ نفس دليل حجّية الأمارة الّذي هو دليل التعبّد رافع للشكّ الّذي هو موضوع الاستصحاب. وبهذا الاعتبار يتقدّم دليل الاستصحاب على الأُصول الشرعيّة المحضة كأصالة الطهارة والحل والبراءة الشرعيّة، فإنّ الاستصحاب كما قرّرنا أمارة حيث لا أمارة، لأنّه ناظر إلى الواقع فهو يحكم ببقاء المتيقّن السابق، فإنّه وإن أُخذ فيه الشكّ ابتداءً إلّا أنّه بعد جريان الاستصحاب يرتفع الشكّ بقاءً، وحينئذٍ فلا موضوع لأصالة الطهارة والحلّ والبراءة الشرعيّة، لأنّه حينئذٍ يكون له علم فيرتفع عدم العلم بحكم الشارع المقدّس، فبنفس دليل التعبّد يرتفع موضوع بقيّة الأُصول.

ولكن تقدّم دليل الاستصحاب على الأُصول العقليّة ـ كالتخيير والبراءة العقليّة الّتي موضوعها اللابيان ـ بالورود، لأنّه إنّما يرتفع اللابيان وعدم المرجّح في التخيير بنفس التعبّد وبه يتحقّق البيان ويثبت المرجّح، وهذا بحسب الظاهر واضح جدّاً، وبقي تقدّم الاستصحاب على قاعدة اليد والفراغ والتجاوز نتكلّم فيها بعد [الكلام عن] تعارض الاستصحابين.

الأمر الرابع: في تعارض الاستصحابين

إذا تنافى الاستصحابان فتارةً يكون تنافيهما ناشئاً من عدم إمكان الامتثال لا من جهة تكاذبهما، بل يمكن أن يكونا صادقين مثل ما لو كان متيقّناً بنجاسة المسجد ثمّ شكّ فيها وأنّ المسجد طهر منها أم لا وشكّ في أنّه صلّى أم لا؟

---

(١) انظر الفرائد ٣: ٣١٤ و ٤: ١٣.

(٢) انظر أجود التقريرات ٣: ١٩٢.

والوقت لا يسع إلّا أحدهما، فكلّ من الاستصحابين في نفسه لا مانع من جريانه، بل لا مانع من جريانهما معاً فيدخلان في باب التزاحم فيقدّم الأهم منهما.

وربّما يتوهّم أنّ دليل الاستصحاب واحد وشموله لهما في آن واحد فكيف يكون أحدهما أهمّ من الآخر؟ وهو باطل، لأنّ الأهميّة في المتيقّن وهو مجرى الاستصحاب لا في نفس الاستصحاب.

وأُخرى يكون تنافيهما لتكاذبهما بحيث لا يمكن أن يشملهما دليل التعبّد أصلاً، وهذا على أنحاء:

أحدها: أن يكون أحد الشكّين مسبّباً عن الشكّ في الآخر، وليس المراد من السببيّة السببيّة التكوينيّة، لأنّ الدليل التعبّدي لا مانع من شموله للعلّة والمعلول في آن واحد، وإنّما المراد منها السببيّة الشرعيّة بحيث إنّ جريان الاستصحاب في أحدهما يكون من أحكامه الشرعيّة رفع الشكّ في الآخر، ومثاله المعروف مثال ما لو غسل الثوب المتيقّن نجاسته بماء مستصحب الطهارة أو توضّأ بماء مستصحب الطهارة، فإنّ من أحكام طهارة الماء إزالة الحدث والخبث لما غسل به، فلا يبقى مجال لجريان الشكّ في طهارة الثوب وارتفاع حدث المتوضّئ، فلا يجري حينئذٍ استصحاب النجاسة والحدث، وهذا إنّما يجري حيث يكون الأثر مترتّباً على الحكم الشرعي أعمّ من أن يكون الحكم واقعيّاً أو ظاهريّاً كما مثّلنا، فإنّ طهارة الماء متى تحقّقت بحكم ظاهري أو واقعي ترتّبت عليها إزالة الحدث والخبث.

أمّا لو كان الحكم إنّما يترتّب على الأمر الواقعي فلا، نظير أن يكون حيوان مشكوك الحلّية والحرمة من غير ناحية التذكية، فأصالة الحلّية لا يترتّب عليها جواز الصلاة في أجزائه، لأنّ جواز الصلاة من أحكام الحلّية الواقعيّة ولم تثبت، وإنّما ثبتت الحلّية الظاهريّة بأصالة الحلّ.

نعم لو جرى استصحاب حلّيته في فرض لا مانع من الصلاة فيه حينئذٍ لما قدّمنا من أنّ الاستصحاب ناظر إلى الواقع ومحرز للواقع بقاءً، فيكون أمارة حيث

لا أمارة فيحرز الحلّية الواقعيّة، ومثاله ما لو شكّ في الحيوان أنّه جلّال أم لا، فباستصحاب عدم الجلل تثبت الحلّية الواقعيّة فتصحّ الصلاة حينئذٍ، في أجزائه بناءً على شمول تحريم الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه للحرمة الذاتيّة والعرضيّة، فإنّ الاستصحاب نفى الحرمة وأثبت الحلّية الواقعيّة تعبّداً، وهذا بحسب الظاهر واضح.

وإنّما الكلام في وجه تقدّم الأصل السببي على الأصل المسبّبي مع كون الدليل بالنسبة إلى كلّ منهما على حدّ سواء، فلِمَ يقدّم الأصل السببي ليرتفع الشكّ في المسبّب؟ لِمَ لا يعكس الأمر فيجري في المسبّب أوّلاً ولا يجري في السبب؟ وأحسن ما أُفيد في وجه ذلك هو ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[1]:

وتوضيحه: أنّ الحكم في كلّ قضيّة إنّما هو على تقدير وجود الموضوع، والقضيّة المتكفّلة للحكم غير متكفلة لوجود موضوعها أصلاً، نظير قولنا: الخمر نجس ـ مثلاً ـ يعني على تقدير وجود خمر في الخارج فهو محكوم شرعاً بالنجاسة، وقد ذكرنا أنّ القضيّة الحقيقيّة تؤول إلى قضيّة شرطيّة وحمليّة مراراً كثيرة، وحينئذٍ فالسبب باعتبار تحقّق الشكّ فيه المسبوق باليقين فهو موضوع للاستصحاب قطعاً، وبجريان الاستصحاب فيه يرتفع الشكّ في المسبّب تعبّداً، فيخرج المسبّب عن كونه فرداً لما تحقّق فيه اليقين والشكّ لارتفاع الشكّ عنه بحكم الشارع المقدّس.

ولو عكسنا الأمر فأجرينا الاستصحاب في المسبّب أوّلاً لكان عدم جريانه حينئذٍ في السبب إمّا بغير وجه وهذا باطل، وإمّا لشموله للمسبّب وهذا وجه يلزم منه الدور، وذلك لأنّ شمول الدليل ـ يعني دليل الاستصحاب ـ للمسبّب موقوف على عدم شموله للسبب وإلّا فلو شمل السبب انتفى موضوع الاستصحاب في المسبّب كما بيّناه، فلو كان عدم شموله للسبب بلا سبب لزم التخصيص بلا وجه، وإن كان بسبب شموله للمسبّب لزم الدور الواضح، فيدور الأمر بين التخصّص لو شمل دليل

---

(١) انظر الكفاية: ٤٩٠ ـ ٤٩١.

الاستصحاب السبب فيلزم خروج المسبّب عن موضوع الاستصحاب لعدم الشكّ شرعاً، وبين التخصيص بلا وجه لقاعدة حرمة نقض اليقين بغير اليقين، فإنّ الإنسان حينئذٍ ينقض اليقين بطهارة الماء الّذي هو بمعنى ترتيب آثارها ومنها طهارة ما غسل به بغير اليقين، وهذا التخصيص إمّا بلا وجه أو بوجه دائر كما قرّرناه الآن. وهذا بحسب الظاهر واضح وأمتن ما ذكر وجهاً، وغيره ضعيف قابل للمناقشة.

ودعوى: أنّ الحكومة غير معقولة في دليل واحد بالنسبة إلى فرديه لاستحالة شرح نفس الدليل لنفسه، مسلّمة في الحكومة، بمعنى كون الحاكم شارحاً للمحكوم وناظراً إليه، وأمّا الحكومة بمعنى الإخراج عن الموضوع فهي غير دائرة مدار شرح أحد الدليلين للآخر أصلاً، فالحكومة بالمعنى الأوّل مستحيلة في فردي الدليل الواحد، لا الحكومة بالمعنى الثاني، فإنّ شمول الدليل لأحد الفردين يوجب أن لا يكون في الفرد الآخر شكّ أصلاً، فهو رافع لموضوع الاستصحاب في الثاني.

وإذا كان أحد الدليلين الاستصحاب والآخر قاعدة الطهارة، كما إذا كان الماء المغسول به الثوب النجس قد جرت فيه قاعدة الطهارة، فالحكومة لقاعدة الطهارة على استصحاب النجاسة بالمعنى الأوّل، لأنّ معنى حكم الشارع بطهارة الماء ترتيب آثار طهارته من ارتفاع الحدث والخبث لو غسل به، فهو ناظر إلى قطع استصحاب النجاسة وشارح له فالحكومة فيه بالمعنى الأوّل.

الوجه الثاني لصورة تعارض الاستصحابين المتكاذبين: أن لا يكون بينهما سببيّة ومسببيّة بل يكون هناك علم إجمالي بكذب أحدهما، وهذا على نحوين: فإنّ جريان الاستصحاب تارة يكون موجباً للمخالفة القطعيّة، وأُخرى لا يكون موجباً لها، وذلك فإنّ المستصحب تارة يكون حكماً ترخيصيّاً، وأُخرى يكون إلزاميّاً.

مثال الأوّل أن يعلم طهارة كلّ من الإناءين ثمّ يعلم إجمالاً بوقوع قطرة بول في أحدهما، فهنا جريان كلا الاستصحابين يلزم منه مخالفة عمليّة قطعيّة لحكم إلزامي، فإنّ حرمة تناول النجس مثلاً أو حرمة الوضوء به حكم إلزامي، فإجراء استصحاب الطهارة في كليهما فيه مخالفة عمليّة فيتساقط الاستصحابان ويرجع بعد تساقطهما إلى قاعدة الاشتغال.

ومثال الثاني أن ينعكس المثال الأوّل بأن يقطع بنجاسة كلّ من الإناءين ثمّ يعلم بطهارة أحدهما لإصابة المطر، فهنا استصحاب النجاسة لا يلزم منه مخالفة عمليّة، لأنّ غايته أن يكون أحدهما طاهراً ويجتنبه بموجب الاستصحاب فهو تارك لأمر مباح، لأنّ الطاهر لا يجب تناوله.

وقد وقع الكلام بين الأعلام في جريان الاستصحاب هنا وعدمه فذهب الشيخ الأنصاري ﷺ[1] وتبعه الميرزا النائيني[2] وجماعة[3] إلى عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، وذهب الآخوند ﷺ إلى جريان الاستصحاب[4] وتظهر الثمرة في الملاقي لأحد الإناءين، فهو على الأوّل طاهر لأنّه ليس طرفاً للعلم الإجمالي، وعلى الثاني نجس لملاقاته مستصحب النجاسة.

وقد ذكر الشيخ في مقام الاستدلال على عدم جريان الاستصحاب مانعاً إثباتيّاً، ولكنّ الميرزا ﷺ ذكر مانعاً ثبوتيّاً.

أمّا ما ذكره الشيخ فملخّصه: أنّ دليل الاستصحاب بالنسبة إلى أطراف العلم الإجمالي مجمل، لأنّ فيها لفظ «شكّ» في قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٩٣ و٢: ٢٠٠.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٩٢ و٤١٥.

(٣) منهم المحقّق العراقي في نهاية الأفكار ٣: ٤٦ ـ ٤٧، والسيّد الحكيم في حقائق الأُصول ٢: ٤٩.

(٤) كفاية الأُصول: ٣١٣.

وهو بموجب إطلاقه شامل للشكّ البدوي والمقرون بالعلم الإجمالي، وفيها أيضاً لفظ «بيقين» في قوله: «ولكن تنقضه بيقين مثله» وهو شامل لليقين التفصيلي والإجمالي معاً.

وإبقاء هذين اللفظين على إطلاقهما مستحيل، لأنّه يؤدّي إلى جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي وعدم جريانه، فلابدّ من تقييد أحدهما فإمّا أن يقيّد الأوّل وهو لفظ «الشكّ» بالشكّ البدوي فلا يشمل المقرون بالعلم الإجمالي فيجوز النقض به، أو يقيّد لفظ «اليقين» بالتفصيلي ـ ولكن تنقضه بيقين تفصيلي ـ ليجري الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي لعدم اليقين التفصيلي، وحيث لا دليل على تقييد أحدهما فيكون دليل الاستصحاب حينئذٍ مجملاً بالنسبة إلى أطراف العلم الإجمالي فلا يجري أصلاً[1].

وقد أورد عليه الآخوند ﷺ[2] بإيرادين:

أحدهما: أنّ المراد باليقين في قوله: «ولكن تنقضه بيقين مثله» هو اليقين التفصيلي والرواية ظاهرة في ذلك، لأنّ اليقين السابق إنّما تعلّق بنجاسة كلّ واحدٍ من الإناءين بخصوصه، والعلم الإجمالي بطهارة أحدهما إنّما أحدث الشكّ بالنسبة إلى كلّ واحد منهما بخصوصه ولم يكن المعلوم بالإجمال معيّناً حتّى في الواقع. وحينئذٍ فأركان الاستصحاب كاملة، فإنّ كل واحد منهما كان متيقّناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً فيجري فيه الاستصحاب، والعلم الإجمالي إنّما تعلّق بأحدهما المجمل فليس في جريان الاستصحاب حينئذٍ محذور أصلاً.

الثاني: أنّا لو سلّمنا أنّ مثل هذا الدليل من أدلّة الاستصحاب مجمل إلّا أنّ غيره ممّا لم يذيّل بهذا الذيل لا إجمال فيه أصلاً، بل هو شامل لأطراف العلم الإجمالي فإنّ

---

(١) انظر الفرائد ٣: ٤١٠ ـ ٤١١.

(٢) انظر الكفاية: ٤٩٢.

فيها : «لا تنقض اليقين بالشكّ»[١] وهذا لا إجمال فيه أصلاً، ولا يسري إجمال دليل إلى الآخر ليصير مجملاً أيضاً لو لم نقل بالعكس.

وهذان الإيرادان واردان، وقد اعترف النائيني ﷺ بورودهما فأعرض عن دعوى المانع الإثباتي وادّعى أنّ هناك مانعاً ثبوتيّاً عن جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي[٢].

وملخّصه : أنّ الأُصول المحرزة الّتي لها نظر إلى الواقع لا يعقل أن تجري حيث يعلم بمخالفتها للواقع، لأنّه يستحيل على الشارع أن يعبّدنا بما هو مخالف للواقع بحسب علمنا، وحينئذٍ فحيث إنّ المكلّف عالم بطهارة أحد الإناءين قطعاً فكيف يعقل أن يعبّدنا الشارع بنجاستهما معاً مع أنّ فيه علم قطعي بالمخالفة؟

ويرد عليه أوّلاً: النقض بأنّه كيف يجري الاستصحاب وقاعدة الفراغ معاً فيمن صلّى ثمّ شكّ في أنّه كان متطهّراً أم لا، مع أنّ حالته السابقة الحدث؟ فإنّ قاعدة الفراغ الّتي هي أصل محرز بل لعلها أقوى من الاستصحاب تجري بالنسبة إلى الصلاة واستصحاب الحدث أيضاً يجري، فتقدّم قاعدة الفراغ لأخصيّتها بالنسبة إلى العمل الّذي قد فرغ منه ثمّ يجري استصحاب الحدث بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة، مع أنّه يعلم إجمالاً بكذب أحدهما، لأنّه إمّا يجب عليه إعادة تلك الصلاة أو لا يجب عليه الوضوء للصلاة اللاحقة، فكيف التزموا بجريانهما معاً؟ مع مخالفتهما لما هو المعلوم قطعاً مع كونهما محرزين معاً.

وثانياً بالحلّ وملخّصه : أنّ العلم الإجمالي إنّما هو بالجامع وهو طهارة أحدهما المفهوم المردّد الغير المعيّن حتّى واقعاً، ومتعلّقا اليقين والشكّ كلّ من الطرفين بالخصوص ولا مخالفة عمليّة في إجراء الأصلين حسب الفرض، فليس حينئذٍ مانع

---

(١) الوسائل ٥: ٣٢١، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٤١٥.

إلّا العلم بكذب أحدهما، وليس هذا مانعاً لإمكان أن يحكم الشارع بحرمة شيء محلّل حفظاً لغرضه في ترك المحرّم، كما أجرى قاعدة الاشتغال فيما لو علم بأنّ إحدى هاتين المرأتين محلّلة ولكنّه لم يعرفها بعينها فإنّه يحرم عليه النظر إلى كلّ منهما.

وقد التزم الميرزا[1] تبعاً للشيخ الأنصاري ﷺ[2] بجريان استصحاب طهارة أعضاء الوضوء واستصحاب بقاء الحدث فيمن توضّأ بماء مسبوق بالنجاسة ثمّ التفت بعد الفراغ مع جريان نفس المحذور فيه أيضاً، نعم قد لا يجري الاستصحاب في كلا الطرفين معاً لمانع آخر غير العلم الإجمالي من إجماع أو غيره، ومثاله الماء النجس الّذي هو أقلُّ من الكرّ لو تمّم كرّاً بماء طاهر ولم نستفد من الدليل أنّ تتميم الكرّ رافع للنجاسة السابقة، فهنا مقتضى الاستصحاب بقاء الطاهر على طهارته والنجس على نجاسته إلّا أنّ قيام الإجماع على أنّ الماء الواحد لا يتبعّض مانع عن جريان الاستصحاب، فافهم.

[الأمر] الخامس: في تعارض الاستصحاب وقاعدة الفراغ

لا إشكال في تقدّم قاعدة الفراغ أو التجاوز الّتي هي عبارة عن أصالة الصحّة في فعل النفس، كما لا إشكال في تقدّم أصالة الصحّة في فعل المسلم على الاستصحاب، ولذا لم نرَ فقيهاً توقّف في ذلك أصلاً، إنّما الكلام في وجه التقديم فنقول: أمّا بناءً على أنّ قاعده الفراغ والتجاوز وأصالة الصحّة أمارة كما هو الصحيح بدعوى أنّها من باب الأخذ بظاهر حال المسلم بحسب الظنّ النوعي، بمعنى أنّ الظاهر من حاله وكونه في مقام الامتثال أن لا يترك الجزء أو الشرط عمداً، وأصالة عدم الغفلة والخطأ تجري في نفي السهو أيضاً، ونفس أدلّة قاعدة الفراغ تدلّ على ذلك أيضاً فإنّ

---

(١) أجود التقريرات ٤: ٢٧٢.

(٢) انظر الفرائد ٣: ٣٩٦.

قوله: «بلى قد ركعت»[١] وقوله: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[٢] وغيرها[٣] من أدلّتها كالصريحة في كونها أمارة من باب الظنّ النوعي، فبناءً على كونها أمارة وكون الاستصحاب أصلاً يكون التقدّم بالحكومة كما تقدّم بيانه، وبناءً على كونها أصلاً أو بناءً على كونها أمارة، إلّا أنّ الاستصحاب أيضاً أمارة كما هو الصحيح وقد اخترناه فيما سبق فيقع الكلام في وجه التقدّم وقد ذكر الميرزا ﷺ[٤] وجهاً بناءً على كونها أصلاً وكون الاستصحاب أصلاً أيضاً، وملخّصه: أنّه يدّعي الحكومة وكون أدلّة قاعدة الفراغ ناظرة إلى أدلّة الاستصحاب وحاكمة عليها.

ولا يخفى أنّه ﷺ إن أراد الحكومة بمعنى أنّ دليل الحاكم ناظر إلى دليل المحكوم بحيث لو لا دليل المحكوم لم يكن معنى لدليل الحاكم نظير قوله ﷺ: «لا شكّ لكثير الشكّ». ونظير قوله: «لا ربا بين الوالد وولده» فلا معنى لدعواه في المقام، فإنّ قاعدة الفراغ غير موقوفة على الاستصحاب بحيث لا ربط لها به، لأنّها قاعدة مستقلّة وأجنبيّة عنه.

وإن أراد من الحكومة كون مورد قاعدة الفراغ غالباً مسبوقاً بالحالة السابقة وأنّه لو قدّم الاستصحاب لم يبقَ مورد لقاعدة الفراغ إلّا نادراً، بخلاف العكس فهو صحيح إلّا أنّه لا يختصّ بقاعدة الفراغ، بل كلّ دليلين بينهما عموم من وجه إذا لزم من تقديم أحدهما على الآخر عدم مورد للآخر أو ندوره بخلاف العكس يقدّم عليه بلا كلام والمقام من موارده، فإنّ قاعدة الفراغ إنّما تجري في غير موارد الاستصحاب في موردين فقط:

---

(١) الوسائل ٤: ٩٣٦، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ١: ٣٣٢، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

(٣) راجع الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٤) أجود التقريرات ٤: ٢٠٩.

أحدهما: في صورة تعارض الاستصحابين، كما لو تيقّن الطهارة والحدث وشكّ في المتقدّم منهما والمتأخّر بعد الفراغ من الصلاة، فإنّ الاستصحابين يتساقطان وتجري قاعدة الفراغ.

الثاني: حيث يكون الاستصحاب موافقاً لها في النتيجة، كما في ما لو شكّ في عروض المانع في أثناء العمل فإنّ أصالة عدم المانع تكون مثبتةً لصحّة العمل كقاعدة الفراغ. ولا يخفى أنّ تخصيص قاعدة الفراغ بالثاني لا وجه له، لكفاية الاستصحاب، وتخصيصها بالأوّل أيضاً كذلك لندرته أوّلاً، ولأنّه خلاف صريح مورد أخباره، فإنّ موردها صورة عدم تعارض الاستصحابين. فتلخّص أنّ وجه التقدّم هو بقاء قاعدة الفراغ بلا مورد إلّا نادراً لو قدّم الاستصحاب عليها بخلاف العكس، وهذا من وجوه ترجيح أحد العامّين من وجه على الآخر، فافهم.

الأمر السادس: في تعارض الاستصحاب وقاعدة اليد والقرعة

أمّا قاعدة اليد فهي من الأمارات، وحينئذٍ فيقع التعارض بينها وبين الاستصحاب حيث تجري قاعدة اليد، ولا ريب في تقدّم اليد على الاستصحاب لعين ما قدّمناه في قاعدة الفراغ من لزوم عدم المورد لها إلّا نادراً، فإنّ اليد مسبوقة دائماً بعدم الملكيّة بناءً على استصحاب العدم الأزلي، بخلاف الاستصحاب فتقدّم قاعدة اليد على الاستصحاب حيث تجري قاعدة اليد. وحيث لا تجري قاعدة اليد يصار إلى بقيّة الأدلّة ومنها الاستصحاب، فحيث يجري الاستصحاب في بعض الموارد فليس من جهة تقديمه على قاعدة اليد، بل من جهة عدم جريانها أصلاً في ذلك المورد وهما موردان:

أحدهما: ما لو أقرّ بكون اليد السابقة على يده يد زيد المدّعي أنّ الدار له مثلاً فهنا لا اعتبار ليده، لقصور قاعدة اليد عن شمول مثل ذلك، فإنّ دليلها إمّا السيرة

وهي غير مستقرّة على ذلك، وإمّا قوله: «لولا ذلك لما بقي للمسلمين سوق»[١] ومعلوم أنّه لا يشمل هذه الصورة، لأنّ المقصود جواز شراء ما بيده عند عرضه للبيع وشبهه لا مثل هذا.

الثاني: ما لو علم بكون يد صاحب اليد قد كانت يد أمانة أو عارية ثمّ شككنا في أنّها صارت يد ملك أم لا؟ فلا يمكن التمسّك بقاعدة اليد لا لما ذكره الميرزا من أنّ أدلّة اليد خاصّة باليد المشكوكة[٢] وهذه اليد بموجب الاستصحاب فيها نفسها يحرز أنّها يد عارية أو وديعة، لما عرفت أنّه ليس في أدلّة قاعدة اليد تقييد باليد المشكوكة أصلاً، وإنّما الوجه في عدم إجراء قاعدة اليد ما ذكرناه في سابقه من قصور دليلها عن شمول ذلك، سواء كان الدليل هو السيرة أو الدليل اللفظي المذكور سابقاً.

وأمّا وجه تقديم الاستصحاب على القرعة فقد ذكروا وجوهاً:

الأوّل: أنّ دليل القرعة لكثرة تخصيصه سقط ظهوره فلا ظهور له ليعارض الاستصحاب.

وفيه: أنّ كثرة التخصيص مبنيّ على أخذ «مشتبه» بمعنى: غير معلوم، وحينئذٍ فيتجّه ما ذكر من كثرة التخصيص في موارد أخبار الآحاد وبقيّة الأمارات، أمّا لو أُريد من «مشتبه» معناه الّذي نذكره لم يكن ثمّة كثرة تخصيص أصلاً.

الثاني: ما ذكره بعضهم[٣] من كون دليل الاستصحاب أخصّ، فإنّ القرعة لكلّ أمر مشتبه[٤] والاستصحاب في خصوص ما لوحظ فيه الحالة السابقة.

---

(١) الوسائل ١٨: ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢. (ونصّ الحديث هذا: لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق) وهكذا ورد في الكافي.

(٢) انظر أجود التقريرات ٤: ١٩٦.

(٣) انظر كفاية الأُصول: ٤٩٣.

(٤) انظر الوسائل ١٨: ١٨٩، الباب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ١١ بمعناه.

وقد أشكل عليه بأنّ القرعة أيضاً أخصّ من جهة اختصاصها بالموضوعات وجريان الاستصحاب في الموضوعات والأحكام.

وقد أجاب الآخوند ﷺ[1] بأنّا لا نسلّم انقلاب النسبة، بل كلا المخصّصين يجريان معاً في آن واحدٍ فلا يخرج الاستصحاب عن الأخصّية، فافهم.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ انقلاب النسبة هو الصحيح كما سيأتي في بحث التعادل والترجيح.

وثانياً: أنّ دعوى أخصيّة الاستصحاب مبنيّة على أخذ «مشتبه» بمعنى غير معلوم، وهو باطل كما سيأتي بيانه.

الثالث وهو الصحيح: أنّ المراد من المشتبه والمشكل في لسان الروايات ما لم يتّضح وليس المراد منه غير المعلوم، بل الّذي غمض وتحيّر فيه من حيث العمل وعدم معرفة الوظيفة الشرعيّة ولو ظاهراً، ومع قيام الاستصحاب باعتبار أنّ موضوعه الشكّ في الواقع وهو حاصل يرتفع الغموض والتحيّر، لعدم الاشتباه حينئذٍ لتعيين الوظيفة ولو بحسب الظاهر. وحينئذٍ فالمراد من المشتبه والمشكل: الغامض من حيث الحكم ولو ظاهراً، وبوجود إحدى الأمارات كالاستصحاب يرتفع موضوعها ويختصّ موردها بمورد الغموض والتحيّر، كما فيما لو علمنا أنّ زيداً وقف داره ولا نعلم أنّه وقفها على تعزية الحسين أو على تعمير المسجد مثلاً، أو علمنا أنّه طلّق إحدى نسائه ولا نعلمها بعينها وقد مات الزوج وأشباهها من الموارد، ففي مثل هذه الموارد يعلم بالقرعة ولا تحتاج حينئذٍ إلى جبر بعمل المشهور أصلاً ولا تكون كثيرة التخصيص أصلاً.

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٤٩٣.

بقي الكلام في أنّ ظاهر قوله عليه السلام : «إنّ القرعة سهم من سهام الله وسهم الله لا يخطئ»[١]. أنّه يعتبر في جريان القرعة أن يكون المشتبه معيّناً في الواقع مجهولاً عندنا، لأنّه هو المناسب بقوله : «لا يخطئ» فكان المقصود إصابة الواقع المجهول. فدعوى الميرزا رحمه الله عمومها للمشتبه عندنا[٢] ـ سواء كان مشتبهاً في الواقع أم لا ـ دعوىً لا تساعدها أدلّة القرعة بل لا تفي بها.

هذا تمام الكلام في الاستصحاب والحمد لله أوّلاً وآخراً وصلّى الله على محمّد وآله ظاهراً وباطناً.

تمّ على يد محرّره ومقرّره محمّد تقي آل مفخرة الأوائل والأواخر زعيم الطائفة الحقّة صاحب الجواهر رحمه الله.

---

(١) لم نقف عليه بعينه، وانظر الوسائل ١٨ : ١٨٩، الباب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ١١.

(٢) انظر أجود التقريرات ٤ : ٢٦٠ ـ ٢٦١.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد وآله
الطيّبين الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم
أعداء الدين من الأوّلين والآخرين من الآن
إلى قيام يوم الدين

وبعد فيقع حينئذٍ منّا الكلام في:

قاعدتي التجاوز والفراغ

ويقع الكلام في أُمور:

الأوّل: في أنّ قاعدة التجاوز والفراغ من المسائل الأُصوليّة أم من المسائل الفقهيّة؟

فنقول: الميزان في كون المسألة أُصوليّة هو كونها واقعة في طريق استنباط الحكم الكلّي بحيث لو ضمّ إليه صغراه لأنتج مسألة فقهيّة، مثلاً حجّيّة خبر الواحد من المسائل الأُصوليّة لأنّ نتيجة البحث عنها هي الحجّية، فلو جاء خبر واحد بوجوب السورة مثلاً فبعد ثبوت حجّيته للمجتهد يستنبط منه وجوب السورة، فيحكم حكماً كلياً بوجوب السورة في الصلاة ويدلي به إلى المكلّف فيطبّقه على مصاديقه الخارجيّة فيأتي بالسورة في كلّ صلاة يصلّيها.

والمسألة الفقهيّة ليست كذلك فإنّها عبارة عن الحكم الملقى إلى المكلّف فيطبّقه عملاً، كما إذا حكم المجتهد بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال فيلقي هذا الحكم إلى المكلّف فيطبّقه على مصاديقه، كما في الحكم المرتّب على المسألة الأُصوليّة المستنبطة منها.

وبالجملة، تطبيق صغرى المسألة الأُصوليّة وضمّ الكبرى الكلّية إليها شأن المجتهد، وتطبيق الحكم الشرعي المستنبط على أفراده ومصاديقه شأن المقلّد بحيث لا ربط للمجتهد به كما في قاعدة الفراغ، فإنّ الشكّ بعد الفراغ بعد بيان حكمه شرعاً وإنّه لا عبرة به فتطبيقه بيد المقلّد، فلو شكّ بعد الفراغ وإن لم يشكّ مقلّده، بل وإن قطع بأنّه لم يأت المقلّد بما شكّ فيه يجري قاعدة الفراغ في حقّه فيصحّح صلاته.

الأمر الثاني: أنّ الأخبار في قاعدة التجاوز والفراغ كثيرة متفرّقة في باب الوضوء والصلاة، إلّا أنّ الأخبار الّتي يستفاد منها أنّها قاعدة كلّية ـ لا اختصاص لها بباب دون باب ـ ستّة:

الأوّل: روى زرارة في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»[1].

الثاني: روى إسماعيل بن جابر، عن أبي عبدالله عليه السلام: «كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمضِ عليه»[2].

الثالث: الموثّقة: «كلّ شيء شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»[3].

الرابع: موثّقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»[4].

---

(١) الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٤: ٩٣٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

(٣) الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٤) الوسائل ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

الخامس: قوله في الشكّ الصلاتي: «هو حين يصلّي أقرب إلى الحقّ منه حين يشكّ»[١].

السادس: قوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[٢].

فإنّ مورد هاتين الأخيرتين وإن كان خاصّاً إلّا أنّ عموم التعليل في الأُولى والأذكريّة حين العمل منها بعد الفراغ يعطيان العموم.

الثالث: في أنّها أمارة أو أصل؟ الظاهر أنّها أمارة فإنّ الظاهر من أخبارها أنّها قاعدة جارية على مقتضى طبيعة العبد في مقام الامتثال، فإنّ الظاهر من حاله بحسب نوعه أنّه يأتي بأجزاء العمل مترتّبةً وأنّ الجزء الثاني مثلاً لا يأتي به إلّا بعد الأوّل وكذا الثالث لا يأتي به إلّا بعد الثاني وهكذا، فإذا رأى المكلّف نفسه في الجزء الثالث وشكّ في أنّه أتى بالجزء الثاني فمقتضى وضعه وطبعه أنّه لا يأتي بالثالث إلّا بعد الإتيان بالثاني بمقتضى ارتكازه لعلمه بترتّب الثالث على الثاني، فالشارع المقدّس قد اعتبر هذا الظاهر أمارة وتعبّدنا بها، وإلى هذا يشير قوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»، وقوله: «هو حين يصلّي أقرب منه إلى الحقّ حين يفرغ» وكذا غيرها من الأخبار[٣] فإنّها تشير إلى ذلك كقوله: «بلى قد ركعت»[٤] وكذا البواقي.

وحينئذٍ فقد ظهر أنّها أمارة لا أصلٌ، ولكنّ الإشكال في أنّها لو كانت أمارةً لكان لوازمها حجّة كبقيّة الأمارات. والظاهر من الفقهاء قاطبة عدم ترتيب اللوازم

---

(١) الوسائل ٥: ٣٤٢، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣، مع اختلاف يسير.

(٢) الوسائل ١: ٣٣٢، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

(٣) راجع الوسائل ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، و ٥: ٣٤٢، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٤) الوسائل ٤: ٩٣٦، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

الشرعيّة عليها، فإنّ من صلّى وبعد الفراغ شكّ في أنّه كان متطهّراً أم لا يجرون قاعدة الفراغ في تصحيح تلك الصلاة ويوجبون له الوضوء بالإضافة إلى بقيّة ما هو مشروط بالطهارة، وما ذلك إلّا لأنّها أصل لا أمارة، ولكنّ الإنصاف أنّ ما هو المعروف من أنّ الأمارة يثبت لوازمها، وأنّ الأُصول لا تثبت لم يرد في نصّ ولا دليل، وإنّما المتّبع الأدلّة الدالّة على حجّية ذلك المجعول فيثبت الحجّية بمقدار دلالته.

نعم، فيما كان من قبيل الأقوال يثبت لوازمه من دليل خارج نظير الإقرار والبيّنة وأشباهها، وأمّا غير ما كان من قبيل الأقوال، سواء كان أمارة أو أصلاً فإنّما يثبت بها بمقدار الدليل الدالّ على حجّيتها، وما دلّ عليه الدليل في قاعدتي الفراغ والتجاوز إنّما هو البناء على الصحّة بالنسبة إلى ما مضى. وكذا جملة من الأمارات فإنّ التحرّي الّذي جعله الشارع حجّة في باب القبلة لو حصل له الظنّ بكون القبلة بهذا الجانب مثلاً فلو وصلت إليه الشمس لا يحكم حينئذٍ بدخول الوقت، لأنّ الشارع قد حكم بكون الظنّ أمارةً على القبلة لا على الوقت، وقد ذكرنا في الاستصحاب ما ينفعك في المقام.

هذه هي الأُمور الّتي ينبغي تقديمها، ونتكلّم الآن في مسائلها فنقول:

المسألة الأُولى: هل مقتضى أدلّة قاعدتي الفراغ والتجاوز العموم، فيجريان في جميع الأشياء من العبادات والمعاملات جميعاً أو أنّها خاصة في باب الوضوء والصلاة؟ الظاهر أنّ قاعدة الفراغ عامّة لكلّ ما ذكر عملاً بمقتضى العموم الموجود في أدلّتها، وأمّا قاعدة التجاوز فصريح كلام الشيخ الأنصاري ﷺ عمومها، لأنّه أخرج الطهارات الثلاث من قاعدة التجاوز بالتخصيص، الوضوء بالنصّ، والغسل والتيمّم بالإجماع[1] وصريح كلام الميرزا النائيني ﷺ أنّ

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ٣٣٦.

قاعدة التجاوز خاصّة بباب الصلاة وأنّ الطهارات[١] كغيرها جارية على طبق القاعدة الأوّلية.

وحيث إنّ الكلام في هذا المبحث موقوف على كونهما قاعدة واحدة أو قاعدتين فيقع الكلام في ذلك أوّلاً.

فنقول: ذكر الشيخ الأنصاري استحالة دلالة دليل واحدٍ على كلتا القاعدتين، لأنّ مفاد قاعدة الفراغ الشكّ في صحّة الموجود ومفاد قاعدة التجاوز هو الشكّ في أصل الوجود، فمفاد إحدى القاعدتين البناء تعبّداً على أصل وجود الشيء، ومفاد الثانية التعبّد بصحّته بعد فرض وجوده، فالجمع في التعبّد بين أصل الوجود وصحّة الموجود بعد الفراغ عن وجوده جمع بين ضدّين.

وقد أجاب عن ذلك بأنّ كلتا القاعدتين التعبّد فيهما بأصل الوجود غير أنّه في قاعدة التجاوز بأصل وجود الذات المطلقة وفي قاعدة الفراغ بوجود الذات الصحيحة، فيمكن أن يكون دليل واحد يتكفّلهما لإمكان التعبّد بالجامع بينهما وهو أصل الوجود[٢]، فافهم.

وقد أُشكل على ما ذكره الشيخ من الجواب بإيرادين:

أحدهما: ما ذكره الميرزا ﷺ من أنّ الظاهر من الأدلّة مثل قوله: «كلّما شككت في شيء ممّا قد مضى فامضه كما هو» البناء على صحّة الموجود لا على وجود الصحيح، فيعود الإيراد من عدم إمكان الجمع بين التعبّد بالوجود والتعبّد بصحّة الموجود[٣].

الثاني: ما ذكره الميرزا ﷺ تبعاً للآخوند في حاشيته على الرسائل[٤].

---

(١) أجود التقريرات ٤: ٢١٧.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٣: ٣٢٥ ـ ٣٣٠.

(٣) أجود التقريرات ٤: ٢١٢.

(٤) لم نعثر عليه.

وملخّصه: أنّ ما ذكره يتمّ في العبادات لعدم تعلّق الحاجة بصحّة الموجود فيها وإنّما المقصود فيها وجود الصحيح وقد عبّدنا الشارع بوجود الصحيح، لكن في المعاملات المقصود الحكم بصحّة الموجود، فإنّ المرأة إنّما تحلّ إذا حكم بصحّة العقد الموجود وإلّا فمجرّد وجود الصحيح من العقد لا يجدي في حلّيتها[1].

ولا يخفى أنّ هذا الإيراد المشترك بين الميرزا والآخوند غير وارد، فإنّه في المعاملات أيضاً المقصود وجود الصحيح، ولا فرق بين المقامين أصلاً فإنّ حكم الشارع بوجود الصحيح من العقد عليها كافٍ في جواز الاستمتاع، فهذا الوجه لا يجدي. نعم الوجه الأوّل وهو كونه خلاف ظاهر الأدلّة إيراد متين، فبقي استحالة التعبّد بهما معاً في دليل واحد لا دافع له.

فالصحيح في الدفع أن يقال: إنّ الشيء في قوله عليه السلام: «كلّما شككت في شيء ممّا قد مضى فامضه كما هو» مطلق، وقد ذكرنا مراراً أنّ معنى الإطلاق رفض القيود، فكلّما صدق الشكّ في شيء ممّا قد مضى على ما يأتي من معنى المضيّ فقد ألغاه الشارع، سواء تعلّق الشكّ بوجوده أو بصحّته، وبهذا يظهر حينئذٍ إنّ الإشكال مندفع.

نعم، تبقى هنا شبهة ملخّصها كما ذكره الشيخ الأنصاري: أنّ ظاهر الشكّ في الشيء الشكّ في أصل وجوده لا في صحّته بعد الفراغ عن وجوده، فاستعماله في هذا الظاهر خال عن العناية، فاستعماله في غير هذا الظاهر وهو الشكّ في الصحّة يحتاج إلى عناية، فالجمع في كلام واحد بين ما يحتاج إلى العناية وما لا يحتاج إلى العناية غير ممكن فلابدّ من كونهما قاعدتين لا قاعدة واحدة[2]، فافهم.

والجواب عن هذه الشبهة هو أنّ الشكّ في الصحّة يرجع إلى الشكّ في منشأ انتزاع هذا الوصف وأنّه متحقّق أم لا، مثلاً الشكّ في الصحّة يرجع إلى الشكّ

---

(١) أجود التقريرات ٤: ٢١٢.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٣: ٣٢٩.

في تحقّق الجزء المشكوك تحقّقه أو الشرط. وبعبارة أُخرى الشكّ في الصحّة يرجع إلى الشكّ في وجود شيء ممّا اعتبر في المأمور به فهو يؤول إلى الشكّ في أصل الوجود، فيكون «كلّما شككت في شيء ممّا مضى فامضه كما هو» شاملاً للشكّ في الوجود أو الشكّ في الصحّة، لأنّ الشكّ فيها يؤول إلى الشكّ في وجود جزء أو شرط.

وربّما يقال بأنّ هذا يتمّ في الشكّ في الجزء دون الشرط، لأنّ الشكّ في الشرط إن كان يحكم الشارع بوجود الشرط في الشكّ بعد الفراغ فقد حكم بتحقّق الطهارة فلا حاجة إلى الطهارة للصلاة المستقبلة.

والجواب: أنّ الطهارة وإن كانت أمراً واحداً إلّا أنّ الشرط هو اقتران الصلاة الظهريّة بالطهارة وقد تحقّقت، واقتران العصر بالطهارة شرط للعصر، وقد حكم الشارع بوجدان الظهر لشرطها، ولا يلزم منه الحكم بوجدان العصر لشرطها إلّا من باب ترتيب الأثر على اللازم. وقد ذكرنا أنّ قاعدة الفراغ لا تثبت اللوازم فالطهارة وإن كانت أمراً واحداً بسيطاً إلّا أنّه بحسب الزمان قابل للتجزئة وقد جزّأه التعبّد بحكم الشارع.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ قوله: «كلّما شككت في شيء ممّا قد مضى» شامل لقاعدة التجاوز والفراغ معاً، لصدق الشكّ في الشيء وإن عاد إلى الشكّ في وصف الصحّة، لأنّه يؤول إلى الشكّ في الوجود.

الشبهة الثانية: المانعة عن كون قاعدة الفراغ والتجاوز واحدة، هي ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ من كون قاعدة الفراغ ناظرة إلى مجموع العمل فنظرها إلى الأجزاء تبعي لا استقلالي فلحاظ الأجزاء فيها تبعي، وقاعدة التجاوز نظرها إلى الأجزاء استقلالاً فلحاظ الأجزاء فيها استقلالي، فكيف يجمع في تعبُّد واحد بين لحاظين متنافيين[1]؟

---

(١) أجود التقريرات ٤: ٢١١.

والجواب عن ذلك أوّلاً: أنّ بناءً على جريان قاعدة الفراغ في الأجزاء، مثلاً إذا شكّ في الركوع بعد الفراغ منه قبل السجود لزم الجمع بين اللحاظين، إذ تجري قاعدة الفراغ في مجموع العمل وفي الأجزاء فيلزم الجمع بين لحاظين متنافيين في تعبّد واحد، فهذا الإشكال مشترك الورود.

وثانياً: أنّ كون الأجزاء سابقة بحسب الرتبة لا يلزم منه عدم إمكان لحاظها مع لحاظ الكلّ المتأخّر عنها بحسب الرتبة، والسرّ في ذلك هو أنّ الإطلاق عبارة عن رفض القيود فقوله: «كلّما شككت في شيء ممّا قد مضى» غير ناظر إلى كونه جزءاً أو كلاًّ لأنّه مطلق غير ناظر إلى شيء من خصوصيّات ما مضى أصلاً.

وثالثاً: أنّ قاعدة الفراغ إنّما تجري في الشكّ في الصحّة المسبّب عن الشكّ في وجود جزء أو شرط فاللحاظ فيه للأجزاء استقلالي كقاعدة الفراغ، فأين الجمع بين اللحاظين الاستقلالي والتبعي؟ على أنّ هذا الإيراد مبنيّ على كونهما قاعدتين، وأمّا بناءً على أنّها قاعدة واحدة وأنّ الفراغ كما يأتي بالنسبة إلى تمام العمل يأتي بالنسبة إلى كلّ جزء فرغ منه فلا يأتي هذا الإيراد أصلاً، فافهم.

الشبهة الثالثة: أنّ المضيّ بالنسبة إلى قاعدة الفراغ محمولٌ على حقيقته وبالنسبة إلى قاعدة التجاوز باعتبار الشكّ في فعل الجزء، المضيّ إنّما يكون لمحلّه لا لنفسه للشكّ في وجوده، فإسناد المضيّ إليه بنحو المجاز باعتبار الحالّ والمحلّ فكيف يجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي بإطلاق واحد؟ فلابدّ من كونهما قاعدتين دلّ بعض الأخبار على الفراغ وبعضها على التجاوز.

والجواب: أنّ المضيّ بالنسبة إلى الفراغ والتجاوز مجازي حقيقةً، لأنّ الفراغ إنّما هو عن الصلاة ولا شكّ في تحقّق صدق الصلاة وإنّما المطلوب الفراغ عن الصلاة الصحيحة، ووصف الصحّة كما تقدّم وصف انتزاعي من وجدان الأجزاء والشرائط، وحينئذٍ فهي بهذا الوصف ممّا يشكّ في مضيّها فلابدّ من كون المراد المضيّ بالنسبة إلى المحلّ أو مضيّ معظم الأجزاء تغليباً، وعليه فالمضيّ بالنسبة إلى كلتا القاعدتين يلزم أن يكون مجازيّاً، فلا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي بإطلاق واحد.

الشبهة الرابعة: أنّ المجعول أصالةً هو قاعدة الفراغ من العمل بأسره، ثمّ إنّ الشارع ألحق الخروج ـ الفراغ ـ من الجزء بالفراغ من العمل كلّيةً فيكون حاكماً على مفهوم قاعدة الفراغ من لزوم الاعتناء بالشكّ قبل الفراغ من العمل كلّيةً، وحينئذٍ فلو جعلنا قاعدتي الفراغ والتجاوز قاعدتين قد دلّ على كلّ منهما دليل غير الدليل الدالّ على الآخر لا يلزم محذور، لحكومة أدلّة قاعدة التجاوز وتوسعتها للفراغ بنحو يشمل الفراغ من الجزء أيضاً. وهذا بخلاف ما إذا جعلناها قاعدة واحدة، فإنّه يلزم التنافي في كلّ واحد من أدلّتها.

بيان ذلك: أنّك لو شككت في الركوع مثلاً بعد التجاوز عنه فبموجب أنّه لم يفرغ من العمل يقتضي أن يعتني بشكّه، وبموجب أنّه مضى محلّه يقتضي أن لا يعتني بشكّه، وحيث إنّ الدليل واحد فلا يحكم على نفسه فيقع التنافي. وهذا الوجه هو الّذي اعتمد عليه الميرزا النائيني ﷺ في عدّهما قاعدتين[1].

ولا يخفى أنّه لو كان عندنا شكّ واحد لكان كلامه متيناً إلّا أنّه في الحقيقة لنا شكّان: أحدهما في إتيان الركوع وعدمه، وثانيهما في صحّة الأجزاء الّتي نأتي بها الآن ولم نجزها، وحيث إنّ أحدهما ـ وهو الثاني ـ مسبّب عن الأوّل ـ لأنّ الشكّ في صحّة هذه الأجزاء مسبّب عن ترك الركوع وعدمه إذ ليس مطلق السجود مطلوباً وإنّما المطلوب السجود بعد الركوع ـ فبجريان الحكم الشرعي بإمضاء العمل يرتفع الشكّ في الثاني فيصحّ العمل ولا تنافي أصلاً.

وقد ظهر بما ذكرنا أنّ قاعدة الفراغ والتجاوز قاعدة واحدة بموجب الروايات العامّة وأنّه لا وجه لعدها قاعدتين أصلاً، ودعوى: حكومة أدلّة التجاوز على مفهوم قاعدة الفراغ، لا مقتضي لها بل هي بما أنّها مختصّة بصورة التجاوز أخصّ، فتكون مخصّصة للمفهوم، لأنّ الخاصّ يقدّم على العموم

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ٢١٣.

هذا، لكنّ موثّقة ابن أبي يعفور بظاهرها أو أحد احتماليها تقتضي الاعتناء بالشكّ في أثناء العمل بمقتضى مفهومها وهي قوله عليه السلام: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»[١]. بناءً على إرجاع ضمير «غيره» إلى الوضوء، فيكون مفهومها إذا شككت في شيء من الوضوء ولم تدخل في غير الوضوء فاعتنِ بشكّك. ثمّ بموجب قوله: إنّما الشكّ...، الخ أنّها قاعدة عامّة غير مختصّة بموردها، فحينئذٍ تكون قاعدة كلّية تقتضي بعمومها لزوم الاعتناء في الشكّ في الشيء إذا لم يخرج منه، فتكون مؤيّدة لما ذكره الميرزا النائيني رحمه الله من أنّ المجعول بالذات هو قاعدة الفراغ وأنّ قاعدة التجاوز مجعولة في الصلاة بلسان الحكومة وجعل الفراغ من الجزء بمنزلة الفراغ من أصل العمل كما تقدّم[٢].

ولكن في هذه الرواية جهتان:

الأُولى: لزوم الخروج عن هذه القاعدة الكلّية في خصوص الصلاة من جهة صحيحة إسماعيل بن جابر[٣] وصحيحة زرارة[٤] وحينئذٍ فيدور الأمر بين كونها مقيّدة بهاتين الصحيحتين أو أنّها تبقى على إطلاقها وسيأتي الكلام في ذلك.

الثانية: أنّ في هذه الرواية احتمالاً آخر مساوياً للاحتمال الأوّل وهو جعل الضمير في «غيره» راجعاً إلى الجزء المشكوك، فيكون معنى الرواية إذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غير ذلك الشيء المشكوك فيه فشكك ليس بشيء، وحينئذٍ فتكون دالّةً على ما قلنا من أنّ قاعدة التجاوز والفراغ قاعدة واحدة غاية الأمر أنّها غير معمول بها في موردها وهو الوضوء، إلّا أنّ عدم العمل بها

---

(١) الوسائل ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٢) انظر أجود التقريرات ٤: ٢١٤.

(٣) الوسائل ٤: ٩٣٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

(٤) الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل والواقع في الصلاة، الحديث الأوّل.

في موردها لورود روايات معارضة تقتضي لزوم الاعتناء، لكنّ ورود الروايات لا تقتضي أن لا يكون هذا احتمالاً مساوياً للأوّل.

وقد تلخّص من ذلك أنّ قاعدة الفراغ والتجاوز قاعدة واحدة مقتضاها عدم الاعتناء بالشكّ في الشيء عند الفراغ منه وتجاوزه قاعدة كلّية*.

غاية الأمر خروج الطهارات، الوضوء بالروايات، والغسل والتيمّم بالإجماع، هذا تمام الكلام في أنّها قاعدة واحدة أو قاعدتان.

(*) هذا ما اختاره أُستاذنا آية الله الخوئي ﷺ في الدورة السابقة وكان مصرّاً على وحدة القاعدتين ثبوتاً وإثباتاً، كما أنّا وإن وافقناه على الأوّل وهو مرحلة الثبوت إلّا أنّا قد كنّا مصرّين على تعدّد القاعدة إثباتاً وأنّ المجعول في قاعدة الفراغ الصحّة عند الشكّ فيها، وفي قاعدة التجاوز الوجود عند الشكّ فيه فهما قاعدتان لا واحدة.

وقد وافقنا أيّده الله في هذه الدورة الثانية على أنّ المفهوم من النصوص بحسب ظهورها هو تعدّد القاعدة وأنّ المجعول في بعض النصوص وهو ظاهر الموثّقة: «كلّ شيء شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» ـ المصدر السابق ـ وقوله عليه السلام: «ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو» ـ الوسائل ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦ ـ ممّا ظاهره كون المشكوك فيه بنفسه ماضياً المستلزم لوجوده خارجاً فلابدّ من كون الشكّ في صحّته. وحينئذٍ فالمجعول فيه الصحّة ليس إلّا، وإرادة تجاوز المحلّ فيه خلاف الظاهر، كما أنّ تطبيق صحيح زرارة: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء» ـ الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأوّل ـ. وصحيحة إسماعيل: «كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمضِ عليه» ـ الوسائل ٤: ٩٣٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤ ـ فتطبيق هاتين الكلّيتين على الأمثلة الّتي قد ذكرها الراوي من الشكّ في التكبير وقد قرأ وفي القراءة وقد ركع، وفي الركوع وقد سجد لا يمكن إلّا بإرادة الخروج عن محلّ الشيء والتجاوز عن محلّه أيضاً، فيكون المجعول فيها هو الوجود للجزء المشكوك تحقّقه، فافهم. (الجواهري).

بقي الكلام في عموم قاعدة التجاوز كقاعدة الفراغ أم أنّها خاصّة بخصوص الصلاة، وقد كان الكلام في تعدّد القاعدة واتّحادها مقدّمة له.

فنقول: أمّا بناءً على ما اخترناه سابقاً من أنّها قاعدة واحدة فظاهر عمومها في أنّ كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد مضى فلا يعتنى بالشكّ فيه، سواء كان من العبادات أو المعاملات بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ.

وأمّا بناءً على أنّهما قاعدتان كما اختاره الميرزا النائيني ﷺ[1] وقوّيناه أخيراً فما يتمسك به في إثبات العموم وعدمه الروايتان المتقدّمتان وهما صحيحتا إسماعيل بن جابر وزرارة، فإنّ صحيحة إسماعيل قد تضمّنت «كلّ» بقوله: «كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمضِ عليه» وصحيحة زرارة ذات إطلاق بقوله: «إذا شككت في شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء».

وربّما يقال بعدم إفادتهما العموم أمّا الأُولى فلما بنى الآخوند عليه من عدم إمكان استفادة عموم مدخول «كلّ» إذا لم تجرِ فيه مقدّمات الحكمة[2]، وفي المقام الشيء الّذي هو مدخول «كلّ» لا تجري فيه المقدّمات لوجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب، وبهذا يورد على الثانية، فإنّ الإطلاق إنّما يتمّ إذا لم يكن ثمّة قدر متيقّن في مقام التخاطب وعليه فلا الإطلاق في المقام موجود لوجود القدر المتيقّن، ولا عموم في مدخول «كلّ» لوجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب وهو خصوص الأجزاء الصلاتيّة.

ولا يخفى أنّا قد قدّمنا أنّ مدخول «كلّ» بنفسه يفيد العموم ولا حاجة إلى جريان مقدّمات الحكمة وقد قدّمنا ذلك في مبحث العموم والخصوص فلا نعيده.

---

(١) أجود التقريرات ٤: ٢١١، لكنّه قال أخيراً: فإنّ اتّحاد التعبير في موارد الأخبار الواردة في موارد التجاوز عن الأجزاء والفراغ عن العمل يكاد يوجب القطع بوحدة القاعدة المجعولة راجع المصدر: ٢١٥.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٥٥.

كما ذكرنا أيضاً أنّه لا يضرّ في التمسّك بالإطلاق وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب، وإلّا لم يمكن التمسّك بالإطلاق إلّا في نادر من الموارد، فإنّه قلّما يوجد إطلاق ليس فيه قدر متيقّن في مقام التخاطب، فلو اشترطنا ذلك لزم إلغاء جميع الإطلاقات عن الاستدلال بإطلاقها. نعم إذا كان ينصرف إلى بعض الأفراد انصرافاً غير بدوي كانصراف الحيوان إلى غير الإنسان في قوله عليه السلام ما مضمونه: الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه باطلة[1]، فهذا لا يمكن التمسّك فيه بالإطلاق، لأنّ الانصراف قرينة مانعة عن التمسّك بإطلاق الخبر. وقد ظهر أنّه بناءً على كونهما قاعدتين أيضاً يتمسّك بعمومهما وإطلاقهما وليس ثمّ مانع عن ذلك أصلاً، نعم يبقى خروج الطهارات من قاعدة التجاوز بالدليل المخصّص.

هذا تمام الكلام في عموم القاعدتين.

المسألة الثانية: في اعتبار الدخول في الغير وعدمه، ويقع الكلام تارة في الشكّ في الوجود وأُخرى في الشكّ في الصحّة، وليكن التعبير عن الشكّ في أصل الوجود بقاعدة التجاوز وعن الشكّ في الصحّة بقاعدة الفراغ، أمّا اعتبار الدخول في الغير في الأوّل ـ يعني في قاعدة التجاوز بالمعنى المذكور ـ فأمر مفروغ عنه (لأخذ الدخول في الغير في صريح الصحيحتين اللتين هما مستند قاعدة التجاوز وهما صحيحتا زرارة وإسماعيل، مضافاً إلى عدم صدق التجاوز والخروج بدون الدخول في الغير)[2].

نعم، في الشكّ في الصحّة المعبّر عنها بقاعدة الفراغ بعد صدق المضيّ يقع الكلام في اعتبار الدخول في الغير وعدمه فنقول*:

---

(١) انظر الوسائل ٣: ٢٥٠، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(*) لا يخفى أنّ هذا الكلام إنّما يتمّ بناءً على وحدة قاعدة التجاوز والفراغ وأنّ الأخبار فيهما قد عبّرا بشيء واحد، أمّا بناءً على تعدّد القاعدتين فلا يتمّ لعدم المقيّد في أخبار قاعدة الفراغ كلّية إلّا أنّ هذا مبنيّ على رأيه في الدورة السابقة، فافهم. (الجواهري).

إنّ بعض الروايات اعتبرت الدخول في[١] الغير بصريح لفظها وبعضها[٢] لم تعتبره فيدور الأمر بين القول بأنّ العبرة بالأخبار المطلقة الغير المقيّدة بالدخول في الغير ويكون التقييد في بقيّة الأخبار منزّلاً على الغالب من كون الفراغ من شيء مستلزماً غالباً للدخول في الغير فيكون ذكر القيد غير موجب للتقييد لكونه منزّلاً على الغالب فهو نظير التقييد في قوله: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾[٣] فلا يكون مقيّداً أصلاً وبين أن نقول بالتقييد ونرفع اليد عن الإطلاق*.

---

(١) كصحيحة إسماعيل بن جابر راجع الوسائل ٤: ٩٣٦، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣، وصحيحة زرارة، راجع الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأوّل.

(٢) كموثّقة محمّد بن مسلم، راجع الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٣) النساء: ٢٣.

(*) وربّما يقال: إنّ موثّقة ابن أبي يعفور واردة في مورد قاعدة الفراغ وقد اعتبرت الدخول في غير الوضوء في إلغاء الشكّ في الصحّة، إلّا أنّه لا يخفى أنّها لا تصلح لتقييد المطلقات أوّلاً: لإجمالها في مرجع الضمير، وثانياً: أنّها إنّما اعتبرت الدخول في الغير لتحقّق عنوان التجاوز بقرينة ذيلها المعلّق للحكم على عنوان التجاوز، وثالثاً: أنّ الغير لمّا كان مطلقاً كان ملازماً للفراغ فإنّ السكوت بعد الوضوء من أفراده، ورابعاً: أنّها خاصّة في خصوص الوضوء فيبقى غيره على مقتضى الإطلاق، كما أنّ ما في صحيح زرارة من قوله: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أُخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمّى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه ... الخبر» ـ الوسائل ١: ٣٣٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل ـ لا يصلح للتقييد، لأنّ المفهوم منه إرادة بيان ما قابل الشكّ حال الوضوء المذكور في الحديث فكلّها كناية عن الفراغ ليس إلّا. (من إضافات الدورة الثانية).

فيقع الكلام في الترجيح وقد رجّح بعضهم[١] اعتبار الدخول في الغير لعدم إحراز الإطلاق في المطلقات، لا لحملها على المقيّد لعدم التنافي بينهما حتّى يحمل أحدهما على الآخر، لإمكان كون ذكر المقيّد بما أنّه فرد للمطلق، ولا مفهوم له أيضاً حتّى يحمل على المقيّد، وإنّما اعتبروا الدخول في الغير لعدم قابليّة للمطلق بحسب زعمهم ووجه عدم قابليّة، للإطلاق وجوه:

الأوّل: ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ وملخّصه: أنّ الماهية الّتي تكون بالنسبة إلى أفرادها من قبيل المشكّك لا يكون فيها إطلاق حتّى يتمسّك به كما قدّمنا ذلك في مثل حيوان فهو لا إطلاق له بحيث يشمل الإنسان كما تقدّم، فالميرزا يزعم أنّ مقامنا من هذا القبيل بدعوى أنّ صورة الشكّ بعد الدخول في الغير أظهر دخولاً تحت المضيّ المأخوذ في الروايات من صورة الشكّ قبل الدخول في الغير، وحينئذٍ فلا إطلاق حتّى يتمسّك به.

والجواب: أنّ التشكيك له صورتان:

إحداهما: أن يكون دخول بعض الأفراد تحت الطبيعة أظهر من دخول البعض الآخر بعد اشتراكها في الظهور وإنّما الاختلاف في مراتبه.

الثانية: أن يكون الأفراد بعضها ظاهرة الدخول وبعضها خفيّة الدخول تحت الطبيعة فلا ظهور لها، وما لا يمكن التمسّك فيه بالإطلاق هو الثاني، ومقامنا من قبيل الأوّل وهو ممّا يمكن التمسّك فيه بالإطلاق، ضرورة أنّ الدخول في الغير أظهر في صدق المضيّ من مجرّد الفراغ، مع صدق المضيّ وظهوره في الجميع، فهي مشتركة في الظهور وإن اختلفت في مراتبه، وإلّا فلو كان مجرّد الأظهريّة مانعاً لكان المضيّ وخروج الوقت أظهر من المضيّ قبل خروجه.

---

(١) انظر الفرائد ٣: ٣٣٤.

الثاني: من وجوه عدم الإطلاق وجود القدر المتيقّن وهو مانع عن التمسّك بالإطلاق. وهذا الوجه ذكره الآخوند ﷺ[١].

ولا يخفى ما فيه، أمّا أوّلاً: فوجود القدر المتيقّن غير مانع عن التمسّك بالإطلاق.

وأمّا ثانياً: فلأنّ هذا القدر المتيقن ليس في مقام التخاطب، وإنّما هو قدر متيقّن في الحكم.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ عندنا عموماً به يتمسّك، ومع العموم المستفاد عمومه من الوضع وهو مدخول «كلّ» فلو لم يكن إطلاق فالعموم يكفي، ولا حاجة في إثبات العموم إلى إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول أصلاً.

فتلخّص أنّ الإطلاق لا رافع له أصلاً فنكتفي بمطلق الفراغ في الشكّ في الصحّة، نعم لابدّ من تغاير الحالتين حالة الشكّ وحالة الاشتغال بالمشكوك وبه يتحقّق معنى الفراغ.

بقي الكلام في أنّه حيث يعتبر الدخول في الغير كما إذا كان الشكّ في الوجود، هل يعتبر الدخول في غير خاصٍّ من كونه مترتّباً على المشكوك فيه أم لا يعتبر كونه مترتّباً بل يكتفى بمطلق الغير؟

فنقول: مقتضى إطلاق الروايات من قوله: «إذا شككت في شيء ودخلت في غيره» الاكتفاء بمطلق الدخول في الغير، سواء كان ذلك الغير مترتّباً على المشكوك فيه أم لم يكن مترتّباً بل كان أمراً اتّفاقيّاً، ويؤيّد ما ذكرنا الرواية المتقدّمة الذكر وهي موثّقة ابن أبي يعفور وهي قوله: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»[٢]. فإنّها ظاهرةٌ في اتّحاد المراد من صدر الرواية وعجزها وهو أن يكون الدخول في الغير ممّا يحقّق عنوان التجاوز ليس إلّا.

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٨٧ ـ ٢٨٩.

(٢) الوسائل ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

وبالجملة، الإطلاقات المذكورة في المقام قويّة جدّاً ولا مقيّد لها إلّا ما يتوهّم من رواية زرارة المتضمّنة للشكّ في الوضوء حيث يقول فيها ما مضمونه: وإن شككت بعد ما دخلت في غيره من صلاة أو غيرها[1]. الظاهر بحسب مفهومه كون المدخول فيه صلاة أو غيرها ممّا هو مترتّب عليها فيكون مقيّداً للإطلاقات، ولكنّ هذه الرواية لا تصلح أن تكون مقيّدةً لأُمور:

الأوّل: أنّ دلالتها بحسب المفهوم وفي صدرها مفهوم آخر، فإنّ صدرها بمضمونه يدلّ مفهوماً على عدم الاعتناء بالشكّ في الوضوء بعد الفراغ، لحصره الاعتناء بكونه قاعداً على وضوئه، فيكون بين المفهوم الأوّل والثاني تدافع، فإذا كان الكلام مسوقاً لإفادة الصدر يرتفع ظهور العجز في المفهوم.

الثاني: أنّا لو أغمضنا النظر عن كون الكلام مسوقاً لإفادة الصدر يقع التعارض بين المفهومين، ولكنّ الترجيح للصدر لتأيّده بالإطلاق أوّلاً، وبكونها أمارة على كون المكلّف آتياً بالمشكوك، لأنّ كونه في مقام الامتثال قاضٍ بحسب الارتكاز النوعي لإتيانه بالمشكوك فيه، وهذا المقدار وهو مطلق الفراغ كافٍ في تحقيق هذا المعنى والظنّ النوعي، ولا يحتاج إلى الدخول في أمر مترتّب على المشكوك فيه.

الثالث: أنّ المفهوم الثاني معرض عنه غير مفتى على طبقه، فإنّا لم نجد من المعروفين بالفتوى من يفتي ببطلان الطهارة إذا شكّ فيها بعد الفراغ عنها بمدّة ساعتين ولم يدخل في أمر مترتّب عليها.

الرابع: أنّ هذه الرواية خاصّة بموردها ولا عموم لها فيختصّ ما ذكر فيها بخصوص الوضوء، مضافاً إلى أنّ فيها من صلاة أو غيرها فالغير لا يختصّ بالمترتّب أصلاً، وحينئذٍ فالتعبير بالصلاة إنّما هو من باب الغلبة في كون الإنسان بعد الوضوء يصلّي لا لخصوصيّة في الصلاة.

---

(١) المصدر السابق: الحديث الأوّل.

فتلخّص أنّ الدخول في مطلق الغير كافٍ ولا حاجة إلى كونه مترتّباً على المشكوك أصلاً، ومن هنا كان الشكّ في التكبير قبل القراءة معتنىً به والشكّ في صحّته قبل القراءة غير معتنىً به لصدق المضيّ في صورة الشكّ في الصحّة لتحقّقه، بخلاف صورة الشكّ في الوجود فإنّ التجاوز غير متحقّق عنها للشكّ في تحقّقها، ولا عن محلّها لفرض بقاء المحل، فافهم وتأمّل.

المسألة الثالثة: في أنّ الذي يتحقّق به عنوان التجاوز هو الدخول في مطلق الجزء أو الجزء المستقلّ أو مطلق الغير وإن كان من مقدّمات الأجزاء، ذهب بعضهم[1] إلى كفاية مطلق الدخول في جزء آخر وإن كان جزء جزءٍ، فلو شكّ في الآية الأُولى من الحمد وهو في الثانية تجري قاعدة التجاوز، وكذا في نفس الآية الواحدة لو كان في آخرها وشكّ في أوّلها بل والكلمة الواحدة كذلك، كلّ ذلك لتحقّق التجاوز في الجميع.

ولكنّ الإنصاف عدم صدق التجاوز عرفاً لو شكّ في الآية الواحدة إذا كان آخرها مرتبطاً بأوّلها فضلاً عن الكلمة الواحدة، لأنّ صدق التجاوز حقيقة لا يقتضي صدق التجاوز عرفاً، فإنّ الشكّ لو كان في آخر الآية في أنّه هل قرأها من أوّلها أو أنّه شرع في آخرها لا يصدق عليه أنّه شكّ في شيء وقد جاوزه، بل يعدّه لم يتجاوزه، هذا في الآية الواحدة المرتبطة فضلاً عن الكلمة الواحدة، نعم نفس السورة الواحدة لو شكّ وهو في آخرها في أنّه قرأها من أوّلها أم لا؟ تجري قاعدة التجاوز لصدق التجاوز عرفاً فيه.

وذهب بعضهم إلى لزوم الدخول في جزء مستقلّ بالعنوان فلابدّ من الدخول في أمرٍ ذي عنوان مستقلّ يغاير عنوان المشكوك فيه، وإليه ذهب الشهيد الثاني[2]

---

(١) انظر الجواهر ١٢: ٣١٢ـ٣١٦.

(٢) انظر المسالك ١: ٢٩٣.

وتبعه عليه الميرزا النائيني[١] وجماعة[٢] مستدلّين بالرواية المتضمّنة للشكّ في الركوع بعد ما سجد، وفي السجود بعد ما قام وفي القراءة بعد ما ركع مدّعياً للظهور في التحديد، وأنّه لو كان ثمّة صورة أُخرى لذكرها.

ولكنّ الظاهر عدم اعتبار ذلك وذكر الأمثلة لا يقتضي التخصيص بها بعدما ذكر الكلّية فيها، ووجود القدر المتيقّن لا يمنع من التمسّك بالإطلاق، وعلى تقدير المنع كما ادّعاه الآخوند[٣] فإنّما يمنع من التمسّك بالإطلاق، وفي المقام عموم وضعي وهو مدخول «كل» ولا يحتاج إلى إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول كما مرّ ذكره، وحينئذٍ فلا ينبغي التوقّف في كفاية الدخول في جزء بعد صدق التجاوز عن المشكوك أي عن محلّه.

ويدلّ على ذلك أنّ الميرزا نفسه ذكر من شكّ في الحمد وهو في السورة وحكم بعدم الاعتناء[٤] والرواية وإن كانت ظاهرة في التحديد إلّا أنّها فرضت الشكّ في القراءة كلّية ومعلوم عدم صدق التجاوز إلّا بالدخول في الركوع. فتلخّص أنّه لابدّ من الدخول في الغير وصدق عنوان التجاوز عرفاً معاً.

(ومن هنا يظهر الكلام في الجزء المستحبّ كالقنوت بناءً على ما ذكره المتأخّرون من استحالة الجزء المستحبّ في الواجب، للزوم ملاحظة الطبيعة عند الأمر بها مقيّدة به أو مطلقة فهو إمّا واجب أو ليس بجزء للطبيعة، وإنّ ما يتراءى جزئيّته لابدّ من أن يكون المراد به مستحبّاً نفسيّاً ظرفه الصلاة، وحينئذٍ فإن شكّ في القراءة وقد قنت فإنّه لم يتجاوز لعدم اعتبار سبق القراءة على القنوت، نعم اعتبر في القنوت

---

(١) أجود التقريرات ٤: ٢٢٦، وفرائد الأُصول ٤: ٦٣٤.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٣: ٣٣٣، ونهاية الأفكار ٤: ٥٣.

(٣) كفاية الأُصول: ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٤) أجود التقريرات ٤: ٢٢٩.

لحوقه للقراءة وأحدهما غير الآخر، وحينئذٍ فلابدّ من الاعتناء بشكّه وتجديد قراءته بمقتضى القاعدة لعدم التجاوز عن المحل بناءً عليه، وإن لم أجد أحداً أفتى بذلك في العروة وحواشيها، فتأمّل جيّداً وافهم. ومنه يعلم الكلام فيما لو شكّ في التكبير وهو في الاستعاذة)[١].

المسألة الرابعة: وهي أنّه هل يكتفى بالدخول في مقدّمات الجزء أم لابدّ من الدخول في الجزء نفسه؟ الظاهر اعتبار الدخول في الجزء نفسه وعدم كفاية الدخول في مقدّماته كالهويّ إلى السجود والنهوض إلى القيام لعدم صدق التجاوز عرفاً حينئذٍ، مضافاً إلى وجود رواية تدلّ على أنّ من شكّ في السجود قبل أن يستوي قائماً أنّه يسجد[٢].

وما يقال: من أنّ هناك رواية تدلّ على أنّ من شكّ في الركوع وقد أهوى إلى السجود لا يعتني بشكّه[٣] ومن ثمّ ذهب صاحب المدارك إلى التفصيل فحكم بعدم الاعتناء في الشكّ في الركوع حال الهوي والاعتناء في الشكّ في السجود حال النهوض[٤] فمدفوع بأنّ الرواية الدالّة على عدم الاعتناء وإن كانت صحيحة إلّا أنّها لا تدلّ على أنّه كان حال الهويّ شاكّاً بل قوله: «وقد أهوى إلى السجود» ظاهر في أنّه دخل في السجود ولا أقل من الإجمال.

لا يقال: إنّ الرواية قد تضمّنت الشكّ في القراءة بعد ما ركع وهي تدلّ على لزوم الاعتناء لو شكّ في القراءة بعد ما قنت، فلابدّ من رفع اليد عن هذه الرواية.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(٢) الوسائل ٤: ٩٧٢، الباب ١٥ من أبواب السجود، الحديث ٦.

(٣) الوسائل ٤: ٩٣٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

(٤) المدارك ٤: ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

فإنّه يقال: إنّ ظاهر الرواية كون الكلام في الشكّ في الركعة الأُولى، لأنّ فيها الشكّ في الأذان والإقامة وقد كبّر ثمّ ذكر بقيّة الشكوك، وحيث لا قنوت فيها ولا تشهّد لم يتعرّض لذكرهما[١].

هذا، وربّما يقال: إنّ رواية «وقد أهوى» لابدّ من الخروج عن ظاهرها، لأنّ القيام بعد الركوع واجب فهو قد تجاوز واجباً قطعاً بتجاوزه القيام المتّصل بالركوع، ولكنّه وهم وغفلة فإنّ الشكّ في الركوع ملازم للشكّ في تحقّق القيام بعد الركوع، إذ الظاهر أنّ شكّه في الركوع معناه أنّه يحتمل كون قيامه الّذي أهوى منه قياماً قبل الركوع، فلا تغفل وافهم. (وحينئذٍ فلابدّ من الاعتناء لعدم إحراز التجاوز مع هذا الاحتمال عن محلّ الركوع، وتقتضيه النصوص الخاصّة أيضاً، ففي صحيح عمران الحلبي قال: «قلت: الرجل يشكّ وهو قائم فلا يدري أركع أم لا؟ قال عليه السلام: فليركع»[٢].

وأمّا إذا قام عن انحناء الركوع وشكّ في أنّ ركوعه كان صحيحاً لوصوله إلى حدّه أم لا، بمعنى أحرز كون قيامه قياماً بعد الركوع فلا ريب في جريان قاعدة التجاوز، لأنّ القيام بعد الركوع الّذي دخل فيه واجب آخر أيضاً، وتقتضيه صحيحة الفضيل بن يسار قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: استتم قائماً فلا أدري ركعت أم لا؟ قال عليه السلام: بلى قد ركعت فامضِ في صلاتك فإنّما ذلك من الشيطان... الخبر»[٣].

فما نقله صاحب الحدائق[٤] عن العلّامة[٥] والشهيدين[٦] من احتمال لزوم الاعتناء بالشكّ في هذه الصورة أيضاً استناداً إلى إطلاق صحيحة عمران الحلبي،

---

(١) الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٤: ٩٣٥، الباب ١٢ من أبواب الركوع، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٤: ٩٣٦، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

(٤) الحدائق ٩: ١٨٥.

(٥) نهاية الأحكام ١: ٥٣٩.

(٦) انظر اللمعة وشرحها ١: ٦٩٨، والروض ٢: ٩٢٧.

ليس كما ينبغي لما عرفت من أنّها أجنبيّة عن المقام، فإنّ ظاهرها الشكّ في أنّ قيامه قيام قبل الركوع أم قيام بعد الركوع)[١].

ثمّ إنّه قد أشكل صاحب الحدائق ﷺ[٢] على صاحب المدارك تفريقه بين الشكّ في الركوع وهو في الهويّ فلا يعتني وبين شكّه في السجود وهو في حال النهوض فيعتني بشكّه[٣] بأنّه إن كانت المقدّمات كافيةً في صدق المضيّ فلا موجب للتفريق والحكم بالاعتناء في الشكّ في السجود حال النهوض، وإن لم تكن صادقة فلا موجب للتفريق أيضاً والحكم بعدم الاعتناء في الشكّ في الركوع حال الهويّ.

ولا يخفى أنّ ما ذكره صاحب الحدائق لا وجه له أصلاً، فإنّه لا ملازمة عقلاً بين الأمرين بعد فرض صدور الخبر الموجب للاعتناء في الأوّل وعدم الاعتناء في الثاني، والمسألة تعبّدية لا عقليّة، ولكنّ الإنصاف أنّ الرواية[٤] الّتي استند إليها صاحب المدارك في عدم الاعتناء بالشكّ وقد أهوى لا تدلّ على عدم الاعتناء إذا كان في الهويّ كما ذكرنا بل إذا دخل في السجود، لقوله: وقد أهوى، وهو غير: وهو يهوي، بحسب الدلالة.

وقد زعم الميرزا النائيني ﷺ دلالة الرواية[٥] على ما ذهب إليه في المدارك إلّا أنّه زعم أنّ دلالتها بالإطلاق فيقيّد بمفهوم رواية إسماعيل بن جابر الدالّة على عدم الاعتناء إذا دخل في السجود[٦] فتدلّ على الاعتناء قبل ذلك بمفهومها، لأنّها في مقام التحديد.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(٢) الحدائق ٩: ١٧٨.

(٣) المدارك ٤: ٢٥٠.

(٤) الوسائل ٤: ٩٣٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

(٥) انظر أجود التقريرات ٤: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٦) الوسائل ٤: ٩٣٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

وأنت خبير بأنّ رواية إسماعيل بن جابر لا مفهوم لها، لأنّه فرض السؤال هكذا: شكّ في الركوع بعد ما سجد، وحينئذٍ فعلى تقدير دلالة الرواية على ما ذهب إليه صاحب المدارك بالإطلاق لا محيص عن الالتزام بمؤدّاها لعدم صلاحيّة ما ذكر مقيّداً للتقييد.

وقد نقل صاحب الحدائق عن العلّامة والشهيدين[١] كما ذكره في مورد آخر واختاره فيما لو قام عن انحناء بقصد القيام من الركوع ثمّ شكّ في أنّ انحناءه كان بنحو انحناء الراكع أم لا أنّه يعتني بشكّه ويأتي بالركوع نصّاً وفتوىً، والظاهر عدم الاعتناء بهذا الشكّ، لأنّ القيام إذا كان بعنوان أنّه قيام بعد الركوع فهو من الأجزاء الواجبة، فقد تجاوز محلّ الركوع ومضى، مضافاً إلى ورود رواية بخصوص المقام وهي صحيحة الفضيل[٢]. والظاهر أنّ ما ذكره في الحدائق من دلالة النصّ على ذلك اشتباه في التطبيق في من كان قائماً وشكّ في أنّه ركع وقام أم لم يركع وهو بعد في قيامه، والفتوى إن كانت في ذلك وإلّا فلم نتحقّقها.

المسألة الخامسة: لو شكّ في التسليم فهل تجري قاعدة التجاوز أو الفراغ فيه أم لا تجريان أم أنّ هناك تفصيلاً في المقام؟ ذهب الميرزا النائيني ﷺ[٣] إلى جريان قاعدة الفراغ في جميع الصور من غير تفصيل بدعوى صدق المضيّ بمضيّ معظم الأجزاء.

(كما ذكر بعضهم[٤] جريان قاعدة الفراغ بدعوى كفاية الفراغ الاعتقادي، فمن اعتقد فراغه من الصلاة تجري في حقّه فلا يعتني باحتمال ترك التسليم.

---

(١) انظر الحدائق ٩: ١٧٩ ـ ١٨٥.

(٢) الوسائل ٤: ٩٣٦، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

(٣) انظر فرائد الأُصول ٤: ٦٢٨ ـ ٦٢٩.

(٤) لم نعثر عليه.

وأنت خبير بأنّ المضيّ في النصوص يراد به المضيّ عن نفس العمل حقيقة ولا مضيّ في مفروض المقام، إذ المفروض أنّ محلّ التسليم باقٍ إذ لم يأتِ بالمنافي كالحدث والاستدبار.

ودعوى: إرادة المضيّ الاعتقادي أو البنائي، خلاف ظاهر النصوص. ثمّ إنّ هذا الكلام كلّه مبنيّ على فساد الصلاة بترك التسليم سهواً. وأمّا إذا قلنا بعدم الفساد لعدم كون التسليم ركناً فالظاهر صحّة الصلاة حينئذٍ حتّى إذا أُحرز ترك التسليم سهواً فضلاً عن صورة الشكّ)[1].

والإنصاف التفصيل بين قاعدة الفراغ فلا تجري لعدم إحراز الفراغ، وأمّا قاعدة التجاوز فلمّا اعتبر فيها عنوان التجاوز عن محلّ المشكوك بحيث لا يمكن تداركه، فيفصّل بين ما إذا كان مشتغلاً بأمرٍ غير منافٍ وغير مترتّب على الصلاة المشكوك في تحقّق تسليمها فيعتني بشكّه، وبين ما إذا كان مشتغلاً بأمر منافٍ أو تحقّق منه المنافي أو كان مشتغلاً في أمر مستحبّ أو واجب مترتّب على الصلاة بحيث اعتبر تقدّم الصلاة عليه كصلاة الاحتياط وأشباهها.

والفرق أنّه في الصورة الأُولى لا يصدق مضيّ الصلاة، إذ المفروض أنّه لم يشتغل بالمنافي فلعلّه قد اشتغل بالمطالعة مثلاً قبل الفراغ من الصلاة، فلابدّ من أن يعتني بشكّه إذ هو لم يحرز الفراغ فلعلّه قد أتى بها في الصلاة لنسيانه السلام.

ودعوى: أنّه يصدق المضيّ بذهاب معظم الأجزاء، دعوىً عهدتها على مدّعيها، إذ الأجزاء الماضية غير مشكوك فيها أصلاً والمشكوك لم يحرز مضيّه أصلاً. نعم إذا اشتغل بأمر مترتّب عليها، كأن شرع في إقامة صلاة أُخرى مترتّبة عليها ثمّ شكّ أو اشتغل بأمرٍ آخر مترتّب عليها فيصدق المضيّ حينئذٍ، وكذا إذا أتى بمنافٍ كالاستدبار والحدث فقد فات محلّ السلام ومضى. نعم إذا كان المنافي

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

إنّما يكون منافياً إذا صدر عمداً كالكلام مثلاً، فالاشتغال به لا يوجب صدق عنوان التجاوز إلّا إذا تعمّد، والمفروض أنّه يحتمل نسيان السلام فيكون كلامه حينئذٍ سهويّاً فلا يضرّ صدوره في أثناء الصلاة فلا يتحقّق عنوان التجاوز حينئذٍ، فافهم.

بقي الكلام في المسألة السادسة، وهي جريان قاعدة الفراغ عند الغفلة وعدمه.

فنقول: إنّ المكلّف تارةً يحرز الغفلة حين العمل كمن دخل الخزانة للغسل وكان غافلاً عن خاتمه، فلمّا خرج شكّ في دخول الماء تحت الخاتم قهراً من جهة غلبة الماء عليه وعدمه، وفي مثل هذا وأشباهه لا تجري فيه قاعدة الفراغ لما ذكرنا من أنّها أمارة من باب الظنّ النوعي في كون المكلّف العالم بترتيب العمل لا يأتي بالجزء اللاحق إلّا بعد الإتيان بالجزء السابق، ومعلوم أنّ هذه لا يجري في صورة إحراز الغفلة، إذ حينئذٍ ليس ملتفتاً إلى الخاتم حتّى يكون كونه في مقام الامتثال كاشفاً نوعيّاً عن تحريكه خاتمه.

وكذا لو كان جاهلاً بشيء يحتمل حاجبيّته مثلاً ويحتمل أن يكون قد وصل الماء تحته لغلبة الماء ونفوذه مثلاً. وما ذكره الميرزا من جريان قاعدة الفراغ وأنّ الأذكريّة حكمة لا علّة[1] لم يعلم وجهه بعد بنائه على الأماريّة، والظاهر أنّه مناقضة. هذا كلّه فيما لو أحرز المكلّف الغفلة.

(وربّما يقال: إنّ قاعدة الفراغ تجري حتّى في صورة إحراز الغفلة أيضاً استناداً إلى رواية الحسين بن أبي العلاء قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال عليه السلام: حوّله من مكانه، وقال: في الوضوء تديره فإن نسيت حتّى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة»[2]. ورواه ابن بابويه مرسلاً

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٤: ٦٥٠.

(٢) الوسائل ١: ٣٢٩، الباب ٤١ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

بتغيير يسير[١]. ولا يخفى أنّها لا تصلح لذلك، إذ ليس في الرواية: تحريكه حتّى يدخل الماء تحته، فيحتمل كون التحريك والتحويل مستحبّاً نفسيّاً لا مقدّمة لوصول الماء، فتأمّل وافهم)[٢].

أمّا لو احتمل الالتفات حين العمل واحتمل الغفلة أيضاً فهنا صور:

الأُولى: أن يكون عالماً بما أمر به تفصيلاً ولكنّه يشكّ في أنّ ما أتى به في الخارج مطابقاً للمأمور به أم لا، وهذا هو القدر المتيقّن من الموارد الّتي تجري فيها قاعدة الفراغ.

الثانية: أن يشكّ في أنّ ما أتى به الّذي هو الصلاة بلا سورة كان عن تقليد صحيح أو باطل أو أنّه كان عن تقليد أو لم يكن عن تقليد بل كان عملاً بغير تقليد، وهذا يعود إلى السابق حقيقةً، لأنّه شكّ في كون العمل وأنّ ما أتى به كان عن أمرٍ ظاهريٍ أو لم يكن فتجري فيه القاعدة، لأنّه شكّ في كون ما أتى به المكلّف مع احتمال الصحّة.

الثالثة: أن يحرز ما أتى به لكنّه يشكّ من ناحية الشبهة الموضوعيّة أو الحكميّة، كمن صلّى إلى هذه الجهة قطعاً ثمّ شكّ بعد الفراغ في كونها هي جهة القبلة أو أنّها عكس القبلة مثلاً، أو توضّأ بماء الورد ثمّ شكّ في جواز الوضوء بماء الورد من ناحية الحكم، وهذان ممّا يكون فيهما صورة العمل محفوظة ويشكّ في انطباق المأمور به عليه وعدمه، والظاهر عدم جريان قاعدة الفراغ فيهما لما ذكرنا من كونها حجّة وأمارةً حيث يكون المكلّف شاكّاً من حيث تطبيق عمله على المأمور به وعدمه وليس المقام منه. وبعبارة أُخرى إنّما تجري قاعدة الفراغ حيث يشكّ في صورة العمل، أمّا حيث تكون صورة العمل محفوظة فلا تجري لعدم تحقّق الأذكريّة حينئذٍ، فافهم.

---

(١) الفقيه ١: ٥١، الحديث ١٠٧.

(٢) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

المسألة السابعة: في أنّ قاعدة الفراغ إنّما تجري حيث يكون وجود الأمر محقّقاً ويشكّ في كون العمل المأتيّ به مطابقاً أم لا، وأمّا حيث يشكّ في توجّه الأمر بالعمل حينه فلا تجري قاعدة الفراغ حينئذٍ. ومن هنا فصّل السيّد اليزدي في عروته فيمن صلّى ثمّ شكّ في كون صلاته في الوقت أم لا بين من كان عند شكّه قاطعاً بدخول الوقت، ومن كان بعد شاكّاً أيضاً فحكم بصحّة صلاة الأوّل، لأنّه حينئذٍ قاطع بدخول الوقت فهو قاطع بوجود الأمر، لكنّه يشكّ في تقدّم العمل على الأمر وتأخّره عنه فيكون شكّه في مقام الامتثال بعد تحقّق الأمر، وحكم بفساد صلاة الثاني معلّلاً بأنّه ليس له الدخول فعلاً في الصلاة فكيف تجري قاعدة الفراغ[1]؟ فإنّ مقصوده أنّ المقام لم يحرز فيه الأمر وقاعدة الفراغ لا تحقّق الأمر حينئذٍ. وهذا بخلاف مثل من شكّ في كون صلاته الّتي كانت إلى هذا الطرف هل كانت إلى القبلة أم لا؟ فإنّ قاعدة الفراغ تجري لإحراز الأمر حينئذٍ وكون الشكّ في مقام الامتثال. فما ذكره بعض المحشّين من عدم الفرق بين المقامين[2] ناشئ من عدم التأمّل.

هذا كله فيما لو شكّ بعد الفراغ. أمّا لو شكّ وهو في الصلاة في تحقّق كون صلاته إلى القبلة أم لا فلا تجري قاعدة الفراغ لعدمه، ولا التجاوز؛ لأنّ القبلة شرط فعلي أيضاً، كما سيأتي الكلام فيه في الشكّ في الشروط.

وأمّا الشكّ في الشروط فقد يكون الشرط مقوّماً للعمل بحيث يفقد العمل بفقده كالقصد في الأُمور القصديّة كالركوع، فلو شكّ في كون انحنائه كان بقصد الركوع أم بقصد أخذ شيء مثلاً، لا تجري قاعدة الفراغ لعدم إحراز الوجود. نعم تجري قاعدة التجاوز إذا كان شكّه بعد الدخول فيما يتحقّق به التجاوز، أمّا قبله فلابدّ من إعادة العمل لقاعدة الشغل.

---

(١) انظر العروة الوثقى، فصل في أحكام الأوقات، المسألة ٧.

(٢) لم نعثر عليه.

نعم إذا لم يكن الشرط مقوّماً فتارة يكون المشكوك فيه شرطاً متقدّماً كالإقامة على قول، وكالطهارات بناءً على أنّ الواجب فيها هو نفس الغسلات والمسحات لا أمراً آخر يسبّبه الغسلات والمسحات، ولكن هذا المبنى فاسد، فإنّ كون الغسلات والمسحات هي الواجبة أصالةً وذاتاً وإن كان هو ظاهر الأدلّة من الكتاب وجملة من السنة إلّا أنّ ظاهر قوله: «لا ينقض الطهارة رعاف ومذي ووذي وودي وشعر... وغيرها»[1] في كون هذه الأشياء ناقضةً للطهارة فلابدّ من كونها أمراً مستمرّاً إلى حين صدور هذه الأشياء، إذ لا معنى لنقض نفس الغسلات المتصرّم وقتها. وحينئذٍ فالمثال هو الشكّ في الإقامة في أثناء الصلاة، ولا ريب في جريان قاعدة الفراغ من نفس الإقامة لقوله: «كلّما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو... الخ»[2].

وأُخرى يكون شرطاً مقارناً وهو على قسمين: إذ تارة يكون شرطاً مقارناً للصلاة، وأُخرى يكون شرطاً مقارناً لأجزاء الصلاة، والفرق بينهما يظهر في الآنات المتخلّلة بين الأجزاء. فإن كان شرطاً لنفس العمل لأخلّ به كما في الطهارة والاستدبار، وإن كان شرطاً للأجزاء لم يضرّ انعدامه في الآنات المتخلّلة كما في الاستقرار، فإنّه شرط للأجزاء لا لمجموع العمل، ولذا لا يضرّ انعدامه في الآنات المتخلّلة.

فإن كان شرطاً مقارناً لمجموع العمل فتارة يكون حين الشكّ واجداً لذلك الشرط ويشكّ في أنّه فيما قبل هذا الجزء من الآنات المتخلّلة والأجزاء الأُخر

---

(١) هذا هو مضمون مضمرة زرارة، يراجع التهذيب ١: ٤٢١، الحديث ١٣٣٥، والوسائل ٢: ١٠٠٦، الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ وغيره.

(٢) انظر الوسائل ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦ و٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣ مع تفاوت يسير.

المتقدّمة كان موجوداً أم لا، مثل من كان في السجود مستقبلاً للقبلة بالوجدان ولكنّه يشكّ في أنّه حال القراءة والركوع والسجود المتقدّم هل كان مستقبلاً أم صار استقباله بعد ذلك. وفي مثل هذا الفرض لا إشكال في جريان قاعدة الفراغ ـ التجاوز ـ بالنسبة إلى شرط الأجزاء الماضية والآنات المتخلّلة لصدق قوله: «كلّما شككت في شيء ممّا قد مضى فامضه كما هو»[1] فيكون الاستقبال الّذي هو شرط مجموع العمل بعضه محرز بالوجدان وبعضه محرز بالتعبّد.

وتارة يكون حين الشكّ أيضاً شاكّاً في حصول الشرط كمن شكّ في الاستقبال وهو في السجود وهو شاكّ في الاستقبال حتّى في ذلك الحال، ومعلوم حينئذٍ عدم جريان قاعدة الفراغ، لأنّه بالنسبة إلى الجزء الخالي لم يصدق المضيّ ولا تجاوز المحلّ أصلاً، فلا تجري قاعدة الفراغ ولا قاعدة التجاوز، فلابدّ من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال أو استصحاب عدم الاستقبال لو كان له حالة سابقة ولابدّ من إعادة الصلاة حينئذٍ.

ومن هنا يظهر الكلام في الفرع المعروف فيمن شكّ في الطهارة وهو في الصلاة وأنّه لا تجري في حقّه قاعدة الفراغ لعدم الفراغ من الصلاة، ولا التجاوز لعدم تجاوز محلّ الطهارة، لأنّ الفرض أنّها شرط لمجموع العمل، وبالنسبة إلى الأجزاء الخالية لا تجري قاعدة التجاوز والفراغ لعدم التجاوز والفراغ.

وربّما يقال: إنّ الشرط الّذي هو الطهارة وهو أمر انتزاعي أو مسبّب عن الأفعال الخاصّة من الغسلات والمسحات لمّا كان ناشئاً من هذه الغسلات والمسحات فجريان قاعدة التجاوز بالنسبة إلى هذه الغسلات والمسحات يحقّقها تعبّداً فيترتّب مسبّبها حينئذٍ قهراً.

---

(١) الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

ولكنّه فاسد، لأنّ كون الغسلات والمسحات قبل الصلاة إنّما هو عقلي فهو محلّ عقلي لها، وقد ذكرنا أنّ التجاوز والمضيّ إنّما هو بتجاوز محلّه الشرعي لا العقلي، وفي المقام المحلّ عقلي، لأنّ اعتبار كون أوّل أجزاء العمل مصحوباً بالطهارة ملازم عقلاً لكون الأفعال قبل الصلاة ولا يمكن المقارنة عقلاً إلّا بذلك.

وربّما يقال: إنّ المحلّ المتجاوز أعمّ من المحلّ الشرعي أو العادي أو العقلي، لأنّ قوله: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[1]. فيه عموم، والعبرة بعمومه فإنّ عمومه يقتضي أنّ الإنسان في مقام الامتثال لا يشرع في العمل إلّا بعد إحراز شرطه، والعبرة بهذا العموم، وهذا العموم يقتضي أن يعمّم المحلّ للعقلي والعادي والشرعي لا أن يخصّ بالشرعي.

ولكنّه فاسد أيضاً، فإنّ عموم الأذكريّة إنّما هو بالنسبة إلى ما يعتبر في نفس العمل لا في مقدّماته العقليّة. وفي المقام الأذكريّة إنّما تنفع في نفس الطهارة المسبّبة ولا يصدق التجاوز والفراغ بالإضافة إليها، وبالنسبة إلى الغسلات والمسحات الّتي هي مقدّمات عقليّة ليست الأذكرية عامّة لها أصلاً، فافهم.

هذا كلّه حيث يكون الشرط المشكوك فيه شرطاً لمجموع العمل.

أمّا لو كان الشرط المشكوك فيه شرطاً للأجزاء فقط كالطمأنينة مثلاً؛ فتارة يشكّ في الطمأنينة في أمر متقدّم مثلاً هو في السجود ويشكّ في الطمأنينة في الركوع فهنا لا ريب في جريان قاعدة التجاوز والفراغ، لأنّ الشكّ في صحّة الفعل المتقدّم فيدخل تحت الكبرى الكلّية وهي: «كلّما شككت في شيء ممّا قد مضى فامضه كما هو».

وتارةً يشكّ في الطمأنينة في نفس السجود مثلاً وفي مثله لا يجري قاعدة الفراغ ولا التجاوز، لعدم صدق المضيّ حينئذٍ لبقاء المحلّ وعدم الفراغ من العمل، وكذا لو شكّ في الطمأنينة وهو في الآن المتخلّل بين الجزئين، هذا تمام الكلام في الشكّ في الشرائط.

---

(١) الوسائل ١: ٣٣٢، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

بقي الكلام في المسألة الثامنة في الموالاة والنيّة، أمّا لو شكّ في الموالاة فتارة يكون الشكّ في الموالاة بين الأجزاء، وأُخرى يكون الشكّ في أجزاء العمل الواحد كالشكّ في الموالاة بين أجزاء القراءة أو الكلمة الواحدة، فإن كان الشكّ في الموالاة بين الأجزاء كما إذا شكّ في الموالاة بين القراءة والركوع وهو في السجود، وفي مثله لا ريب في جريان قاعدة الفراغ لصدق الشكّ فيما قد مضى. وإن شكّ في الموالاة بين الركوع والسجود وهو بعد لم يدخل في السجود فهنا لا تجري قاعدة الفراغ لعدم تحقّق المضيّ، لأنّ الموالاة شرط في كلّ من الركوع والسجود، لأنّ الموالاة بينهما من الأُمور الإضافيّة، فهو بإضافته إلى الركوع والسجود شرط كما لا يصدق التجاوز بالنسبة إلى السجود فلا تجري قاعدة التجاوز أيضاً.

نعم، لا بأس بجريان استصحاب عدم تحقّق الفصل الطويل، لأنّه أمر حادث مسبوق بالعدم فيستصحب ذلك العدم السابق، لأنّ الموالاة عبارة عن عدم الفصل، فافهم.

وأمّا لو شكّ في الموالاة بين أجزاء الجزء كما إذا شكّ في الموالاة بين أجزاء الآية الواحدة أو الكلمة الواحدة فحيث إنّ الموالاة فيها محقّق لماهيّتها، لأنّه مع الفصل بين «الحمد» و«لله» بنصف ساعة لا يصدق قراءة الفاتحة، وكذا لو فصل بين «ال» و«حمد» بخمس دقائق مثلاً فلا يقال عرفاً إنّه قراءة، فالموالاة في مثل ذلك شرط عقلي محقّق لماهيّة القراءة، فإن شكّ في تحقّق الموالاة في الآية السابقة على الآية الفعليّة فلا ريب في جريان قاعدة الفراغ لرجوع الشكّ حينئذٍ إلى صحّة الموجود، وإن شكّ في تحقّق الموالاة في الآية الّتي في يده فلا تجري قاعدة الفراغ ولا التجاوز لعدم صدق المضيّ والتجاوز حينئذٍ. كما لا مجال للتمسّك باستصحاب عدم الفصل هنا، لأنّه مثبت لتحقّق العنوان الوجودي المطلوب شرعاً وهو القراءة مثلاً.

وأمّا الشكّ في النيّة فله معنيان، إذ النيّة قد تطلق ويراد بها القربة، وقد تطلق ويراد بها قصد العمل، فأمّا لو شكّ في أنّ تكبيره هل كان مقروناً بالقربة أم لا؟

فهنا تجري قاعدة الفراغ والتجاوز، سواء شرع في القراءة أم لا، لأنّ الشكّ في صحّة السابق من العمل فيصدق: «كلّما شككت في شيء ممّا قد مضى»[١] فتجري قاعدة التجاوز، لأنّ الشكّ في الصحّة ومناطه الفراغ من العمل كما قدّمنا ذلك.

وأمّا لو شكّ في أنّ تكبيره هل كان بقصد الإحرام أم لا؟ وهو النيّة بالمعنى الثاني فحيث إنّ النيّة بمعنى القصد أمر محقّق لنفس العمل، وليس أمر معتبراً شرعاً فيها كالقربة على ما اخترناه وكالموالاة بين الركوع والسجود، فهنا الشكّ في القصد شكّ في نفس التكبير، فإن شكّ وقد أحرز أنّه بقراءته قصد فريضة الظهر وفي أثنائها شكّ في قصد الظهر بالتكبير أم قصد مطلق الذكر، فهنا تجري قاعدة التجاوز لصدق الشكّ في شيء ممّا قد مضى. أمّا لو شكّ فيما قصد بالتكبير وهو بعد لم يقرأ. أو قرأ وشكّ فيما قصد بالقراءة أيضاً فهنا لا تجري قاعدة التجاوز ولا الفراغ، لأنّ الشكّ بعد في التحقّق ولم يتجاوز محلّه لتجري القاعدة.

هذا ملخّص ما ينبغي أن يذكر في قاعدة الفراغ والتجاوز وهناك بقيّة نشير إليها فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

المسألة التاسعة: في أنّ قاعدة الفراغ هل تجري حيث يحتمل كون الفساد منشأه الترك العمدي أم لا تجري؟ مثلاً إذا شكّ بعد الفراغ في أنّه أتى بالسورة في الصلاة أم لم يأتِ بها واحتمل أنّ تركها قد كان عمديّاً على تقديره، ربّما يقال بجريان قاعدة الفراغ استناداً إلى عموم قوله: «كلّما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو»[٢] وإلى إطلاق قوله: «إذا شككت في شيء ممّا قد مضى...»[٣] فإنّ ترك السورة عمداً أمر قد مضى وشكّ فيه.

---

(١) الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) انظر الوسائل ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

(٣) انظر الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

ولكنّ الظاهر عدم جريان قاعدة الفراغ لأنّها أمارة كما قرّرنا تفيد نوعاً كون المكلّف لا يأتي بجزء إلّا بعد إتيان ما تقدّمه من الأجزاء ارتكازاً، فلا تجري في الترك العمدي، مضافاً إلى وجود المقيّد والمخصّص مثل قوله له: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[١]. وقوله: «هو حين يصلّي أقرب إلى الحقّ»[٢]. ممّا يعطي اختصاصها بغير صورة الترك العمدي، وهذا بحسب الظاهر واضح.

ولا يتوهّم أنّه مورد فإنّها ظاهرة في تعليل الحكم بعدم الاعتناء بذلك فلا تجري قاعدة الفراغ بل لابدّ من إعادة الصلاة لأصالة الاشتغال، نعم لو خرج الوقت لا يجب القضاء لعدم إحراز موضوعه وهو الفوت؛ لأنّه بأمر جديد.

نعم لو علم أنّه ترك السورة عمداً وشكّ في أنّه كان مقلّداً لمن لا يرى وجوبها أم لا وأنّه تركها تمرّداً؟ الظاهر جريان قاعدة الفراغ حينئذٍ، لأنّه يشكّ في الصلاة من جهة اقترانها بالتقليد وعدمه فهو شكّ في شرط صحّة الصلاة، ولا يتوهّم أنّه ممّا كان صورة العمل فيه محفوظة فإنّ الاقتران بالتقليد مشكوك.

المسألة العاشرة: والكلام فيها يقع في جهتين:

الأُولى: في جريان قاعدة التجاوز في الغسل والتيمّم بعد الفراغ عن عدم جريانها في الوضوء.

الثانية: أنّ عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء هل يخصّ مورد النصّ وهو الشكّ في الوجود أم يعمّ الشكّ في صحّة الموجود؟

أمّا الكلام في الجهة الأُولى: فقد ادّعى صاحب الجواهر ﷺ قلّة المتعرّض لمسألة جريان قاعدة التجاوز في التيمّم والغسل، وقال: إنّ القواعد تقتضي الجريان لمكان العموم وكون المخصّص وارداً في خصوص الوضوء فيبقى غيره على القاعدة[٣].

---

(١) انظر الوسائل ١: ٣٣٢، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

(٢) انظر الوسائل ٥: ٣٤٢، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٣) الجواهر ٢: ٣٥٥.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري كلام المتعرّضين لذلك وادّعى الشهرة على عدم الجريان في الوضوء والغسل والتيمّم[١].

ولا يخفى أنّ الشهرة غير ثابتة وعلى تقدير ثبوتها فليست حجّة، فلابدّ من ذكر مدرك المسألة فنقول: قد ذكر لعدم جريان قاعدة التجاوز في الغسل والتيمّم وجهان:

أحدهما: ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ وملخّصه: أنّ قاعدة التجاوز لا عموم لها لمباينتها لقاعدة الفراغ واختصاص أدلّتها بخصوص الصلاة، فهي لا عموم لها حتّى نحتاج إلى مخصّص مخرج للتيمّم والغسل، بل عدم جريان قاعدة التجاوز فيهما مقتضى أصالة الشغل الّتي لم يدلّ دليل على الخروج عنها في غير الصلاة حال التشاغل في العمل، والأخبار الواردة في الوضوء جارية على مقتضى القاعدة وليست مخصّصة لقاعدة التجاوز[٢].

ولا يخفى ما في هذا الوجه، فإنّ قاعدة التجاوز هي قاعدة الفراغ، وقد ذكرنا اتّحادهما، وعلى تقدير التغاير فالعموم فيهما معاً موجود فإنّ قوله: «كلّما مضى من صلاتك وطهورك»[٣] شامل لهما.

الثاني: أنّ التيمّم والغسل قد اعتبره الشارع عملاً واحداً نظير الكلمة الواحدة، فكما لا تجري قاعدة التجاوز في الكلمة الواحدة عند الشكّ في الحرف الأوّل منها لعدم صدق التجاوز عرفاً كذلك لا تجري هنا.

ولا يخفى أنّ هذا يحتاج إلى تصريح من الشارع بأنّه قد اعتبر التيمّم والغسل كالكلمة الواحدة، وإلّا فالعرف الّذي يصرّح بعدم صدق التجاوز في الكلمة يصرّح بصدق التجاوز لو شكّ في غسل الرأس وهو مشغول بغسل الجانب الأيسر.

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ٣٣٨.

(٢) انظر أجود التقريرات ٤: ٢١٧.

(٣) انظر الوسائل ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

ودعوى: كون الأثر المترتّب واحد وهو الطهارة، وهو كاشف عن كون العمل أيضاً واحداً لاستحالة صدور الواحد إلّا من الواحد.

يدفعها أوّلاً: أنّه يقتضي أن لا تجري قاعدة الفراغ في عمل من الأعمال لوحدة الأثر المترتّب عليها، وثانياً: أنّ وحدة الأثر كاشف عن الارتباط بين أجزاء العمل لا عن كونه واحداً.

فالظاهر أنّ الحقّ ـ كما اختاره صاحب الجواهر ﷺ ـ جريان قاعدة التجاوز في التيمّم والغسل، لوجود العموم وعدم المخصّص فيها.

وأمّا الجهة الثانية: وهي أنّ عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء عامّ كان المشكوك فيه الوجود أو كان المشكوك فيه صحّة الموجود، أو أنّ عدم الجريان في خصوص الشكّ في الوجود؟ قولان، مال إلى الثاني صاحب الجواهر ﷺ بدعوى أنّ عموم قاعدة التجاوز محكّم لا يخرج عنه إلّا بالمخصّص، والمخصّص إنّما ورد في الشكّ في الوجود، كما إذا شكّ في غسل الوجه وهو في غسل اليد اليمنى، أو شكّ في شيء مما سمّى الله وهو بعد لم يفرغ، ولم يرد فيما لو علم أنّه غسل وجهه لكن شكّ في أنّ غسل الوجه كان من الأعلى إلى الأسفل أو كان من الأسفل إلى الأعلى فهنا عموم قاعدة التجاوز لا مخصّص له[1].

ولا يخفى ضعفه، فإنّ الشكّ في الصحّة شكّ في وجود الصحيح، فهو شكّ في شيء ممّا سمّى الله وشكّ في غسل الوجه المأمور به فيخرج بذلك المخصّص ولا يحتاج الى مخصّص آخر، فظهر أنّ عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء بموجب النصّ المخصّص محكّمة كان الشكّ في الوجود أم كان في الصحّة*.

---

(١) انظر الجواهر ٢: ٣٥٥ ـ ٣٥٧.

(*) لا يخفى على الناظر أنّ أغلب ما هو مذكور في هذه التقريرات إنّما هو على رأي أُستاذنا في دورته السابقة من وحدة القاعدتين، أمّا بناءً على ما عدل إليه في هذه الدورة من تعدّد القاعدتين فقد قوّى ما ذكره صاحب الجواهر ﷺ من جريان قاعدة الفراغ في ←

في أصالة الصحّة

أصالة الصحّة* في الجملة ممّا لا ريب في حجّيتها عندنا إمّا للإجماع أو للسيرة أو غيرهما، وإنّما يقع الكلام فيها في أُمور:

الأوّل: في مدركها، ولا يخفى أنّ الصحّة بمعنى الحسن في قبال القبيح قد دلّت عليها من الأدلّة ما لا يحصى، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً﴾[1] فإنّها مفسّرة بحمل عملهم على الحسن، وكذا قوله: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾[2]. ومن الأخبار قوله: «احمل فعل أخيك

← أجزاء الوضوء حيث يكون الشكّ في صحّته وفساده لا في وجوده وعدمه لعموم قوله: «كلّ شيء شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو» فهو شامل للأجزاء كالكلّ.

وربّما يقال: إنّ موثّقة ابن أبي يعفور قيّدت قاعدة الفراغ في أجزاء الوضوء حيث قال فيها: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء» بناء على رجوع ضمير «غيره» إلى الوضوء.

وفيه أوّلاً: أنّها بجملة لو لم ندّعِ ظهور رجوع ضمير غيره إلى الجزء المشكوك فيه، وثانياً: أنّها في مقام بيان عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ وأنّه قبل الفراغ محلّ للاعتناء في الجملة فلا إطلاق فيه من هذه الناحية، وثالثاً: أنّا لو سلّمنا الدلالة فهي بالإطلاق فالتعارض بينهما بالعموم من وجه، ولابدّ من تقديم قاعدة الفراغ لأنّ دلالتها بالعموم الوضعي بخلاف دلالة الموثّقة فإنّه بالإطلاق وكفى بالعموم بياناً فافهم.

(*) في هامش الصفحة ٢٤ من نسخة الأصل وردت هذه العبارة من دون إشارة إلى موضعها: وتقدّمها على استصحاب عدم ترتّب الأثر إمّا لأنّها مسبوقة باستصحاب عدم ترتّب الأثر في جميع مواردها. فلو قدّمت أصالة الفساد لم تبق مورد لأصالة الصحّة و....

(١) البقرة: ٨٣.

(٢) الحجرات: ١٢.

على أحسنه»[١] وقوله: «إذا شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال قولاً وقال لم أقله فصدّقه وكذّبهم»[٢] وغيرها من الأخبار الكثيرة[٣].

ولا يخفى أنّ الصحّة بهذا المعنى إنّما يجب الحمل عليها في المسلم المؤمن فلا تجري في الكافر والمخالف، لأنّه في أقبح من عمله فلا تجري في حقّه لزوم حمل فعله على الحسن.

ولا يخفى أنّ الصحّة بهذا المعنى ليست محلّ كلامنا، فإنّ كلامنا في الصحّة الوضعيّة لا التكليفيّة. فالكلام في الصحّة الوضعيّة بمعنى الصحّة في المعاملات بالمعنى الأعمّ، وفي العبادات حيث يكون لها أثر وضعي كما في من رأى شخصاً يصلّي صلاة الجنازة فشكّ في صحّة صلاته، فلولا أصالة الصحّة لوجب عليه الصلاة على الجنازة، لأنّ وجوبها على الجميع كفائي.

فالكلام في الصحّة بهذا المعنى، ولا مستند لها إلّا الإجماع المدّعى. ولا يخفى أنّ الإجماع بحيث يستكشف منه رأي المعصوم لم يتحقّق، فلا يجدي اتّفاق جماعة لا ملازمة بين قولهم ورأيه عليه السلام. نعم يدلّ على أصالة الصحّة بالمعنى المذكور السيرة العمليّة فإنّها جارية على ترتيب آثار الصحيح على عمل الغير، وهذه السيرة العمليّة كافية في إثبات حجّيتها.

ويمكن أن يستدلّ عليها بما في ذيل الرواية الدالّة على حجّية اليد بقوله: «لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق»[٤]. فإنّه لولا إجراء أصالة الصحّة أيضاً

---

(١) الوسائل ٨: ٦١٣، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ٨: ٦٠٨، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

(٣) الوسائل ٨: ٦٠٨، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧، و ٦١٣، الباب ١٦١، الحديث ١ و ٢، و ٥٦٣، الباب ١٣٠، الحديث ٥، و ٥٤٤، الباب ١٢٢، الحديث ٨ و ١٠، و ٦١١، الباب ١٥٩، الحديث ٢، وبحار الأنوار ١٠: ١٠٠ من حديث الأربعمئة وغيرها من الأخبار.

(٤) الوسائل ١٨: ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.

لاختلّت سوق المسلمين واضطرب نظامهم، فإنّ معناه أنّ كلّ إنسان يشتري شيئاً يلزمه أن يعلم أنّ ملك البائع كان بشراء صحيح أم لا، وهذا أمر عسر.

وقد استدلّ على أصالة الصحّة المحقّق الكركي بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[١] وبقوله: ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[٢][٣] بتقريب أنّ جميع المخاطبين يجب عليهم الوفاء بعقد المتبايعين بمعنى أنّه يجب على الجميع ترتيب آثار العقد عليه.

ولا يخفى أنّ الاستدلال بهذه الآيات ـ مع أنّه لا يجدي، لأنّه أخصّ من المدّعى فإنّ المدّعى حجّية أصالة الصحّة في جميع العقود والإيقاعات والمعاملات بالمعنى الأعمّ، مثل غسل الثوب وشبهه، وأنّ معنى الوفاء بالعقد إنّما هو إنهاؤه وإكماله وهو لا يتحقّق إلّا من المتعاقدين ـ مبنيّ على جواز التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة، فإنّ الّذي يجب الوفاء به هو العقد الصحيح، والشكّ في تحقّقه فإنّ المفروض الشكّ في الصحّة ولا يتكفّل الحكم لبيان موضوعه ولتحقّقه في الخارج.

الثاني: في الفرق بين أصالة الصحّة وقاعدة الفراغ أنّ أصالة الصحّة إنّما تجري في فعل الغير وقاعدة الفراغ في فعل نفس المكلّف، وأنّ قاعدة الفراغ إنّما تجري بعد الفراغ من العمل المشكوك فيه، وأصالة الصحّة تجري حتّى في أثناء العمل، وإذا عبّر في عمل نفس الإنسان بأصالة الصحّة فالمراد قاعدة الفراغ.

الثالث: أنّ المراد من الصحّة في المقام الصحّة الواقعيّة لا الصحّة عند نفس المكلّف. وربّما نسب إلى المحقّق القمي ﷺ كون المراد الصحّة عند نفس الفاعل[٤]. ولا يخفى أنّه لا يجدي شيئاً بالإضافة إلى نفس المكلّف الثاني الّذي يجري أصالة الصحّة،

---

(١) المائدة: ١.

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) انظر جامع المقاصد ٥: ١٦٢.

(٤) انظر القوانين ١: ٥١، وجامع الشتات ٤: ٣٧١ ـ ٣٧٢.

لأنّ مقصوده في صلاة الميّت مثلاً رفع التكليف عن نفسه ولا يرتفع بالصحّة عند الفاعل دون المجري. نعم لو أُريد من الصحّة الحسن في قبال القبيح كان لكلام المحقّق القمّي وجه، ولكن قد عرفت أنّه خارج عن محلّ الكلام.

الرابع: أنّ أصالة الصحّة في عمل الغير هل تجري في عمل كلّ مؤمن أم يشترط في جريانها أمرٌ آخر؟ وتحقيق الكلام أن يقال: إنّ الشاكّ في صحّة عمل إنسان إمّا أن يعلم أنّ العامل لهذا العمل المشكوك صحّته جاهل بشروطه وأجزائه، أو جاهل بالموضوع ولكنّه يحتمل بحسب الصدفة أن يكون قد أتى بجميع ما يعتبر فيه، أو أنّه أخذ من اللحم المذكّى صدفة في الجهل بالموضوع، سواء كان الجهل معذوراً فيه أم لم يكن معذوراً كالشبهة البدويّة، ومثل هذا العامل لا يمكن إجراء أصالة الصحّة في عمله، لعدم استقرار السيرة القطعيّة على إجراء أصالة الصحّة في حقّ الجاهل بالحكم أو الموضوع، ولا إطلاق كي يتمسّك به في دخول مثل هذا فيه، بل ظاهر تعليلات الفقهاء بـ«ظهور حال المسلم» و«أنّه لا يأتي بالفاسد» كالصريح في كونه عالماً بالحكم.

وإمّا أن يشكّ في كونه عالماً بالحكم أو جاهلاً، وظاهر كلام الشيخ الأنصاري التوقّف في جريان أصالة الصحّة في هذا أيضاً[1] والظاهر هو الجريان لاستقرار السيرة، فإنّ الغالب من موارد جريان أصالة الصحّة هو هذا، بل لولا الجريان لما قام للمسلمين سوق ولوقعوا في الهرج والمرج.

وإمّا أن يعلم أنّه عالم بالحكم وهذا على أقسام، لأنّه تارة يعلم موافقته له في التقليد أو الفتوى، وأُخرى يشكّ في الموافقة والمخالفة، وثالثة يعلم بالمخالفة:

فالصورة الأُولى هي القدر المتيقّن من موارد جريان أصالة الصحّة بقرينة تعليلهم له بظاهر حال المسلم.

---

(١) انظر الفرائد ٣: ٣٥٦.

وأمّا الصورة الثانية ـ وهي صورة الشكّ ـ فحكمها حكم مجهول الحال في كونه عالماً بالحكم أو جاهلاً، وقد عرفت جريان السيرة العمليّة المتّصلة بزمان المعصوم عليه السلام على إجراء أصالة الصحّة في حقّه.

وأمّا صورة العلم بالمخالفة فتارة تكون المخالفة بنحو المباينة كأن يكون رأي العامل وجوب الجهر بظهر الجمعة ورأي الشاكّ وجوب الإخفات، وأُخرى تكون المخالفة بنحو التداخل كأن يكون رأي العامل عدم وجوب السورة في الصلاة ورأي الشاكّ وجوبها، فإنّ العامل وإن لم يرَ وجوبها لكنّه قد يأتي بها ندباً أو احتياطاً.

ففي الصورة الأُولى ـ وهي صورة كون المخالفة بنحو المباينة ـ لا ريب في عدم استقرار السيرة العمليّة على إجراء أصالة الصحّة، بل الظاهر أنّ إجراءها منافٍ لظهور حال المسلم وكونه في مقام الامتثال، لأنّ أصالة الصحّة معناه أنّه أتى بما هو قبيح عنده، فأصالة الصحّة الواقعيّة منافٍ لأصالة الصحّة بمعنى حمل فعله على الحسن.

وفي الصورة الثانية ـ وهي صورة كون الاختلاف بنحو المداخلة ـ إن لم يكن المحتمل فقده من الأجزاء والشرائط الواقعيّة فالعمل صحيح لا يحتاج إلى أصالة الصحّة لعموم: «لا تعاد لصلاة»[1] مثلاً وشبهها. وإن كان أمراً واقعيّاً وقد نحتمل أن تركه المصلّي مثلاً لأنّه يرى عدم وجوبه لم يثبت أيضاً استقرار السيرة على إجراء أصالة الصحّة، فاستصحاب الفساد بمعنى عدم ترتّب الأثر بحاله لم يثبت الناقل عنه. ومن ثمّ يشكل الائتمام بمن لا يرى وجوب السورة لمن يرى وجوبها في غير هذه الأزمنة الّتي يقطع بإتيانه بها وإن ذهب إلى عدم الوجوب. نعم لو ثبت كفاية الصحّة عنده ـ أي عند الإمام ـ لصحّ الائتمام، ودون اثباتها خرط القتاد، فافهم.

الأمر الخامس: هل تجري أصالة الصحّة في مطلق عمل الغير إذا شكّ فيه، سواء كان الشكّ فيه من جهة الشكّ في أركانه الّتي يأتلف منها أم في شرائطه، أم يختصّ

---

(١) الوسائل ١: ٢٦٠، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

جريانها بصورة الشكّ فيه من جهة شرائطه بعد إحراز الأركان، فلو شكّ في صحّة عقد مثلاً من جهة الشكّ في كون البائع أو المشتري بالغاً أم لا أو من جهة كون المبيع قابلاً للبيع أم لا، لا تجري أصالة الصحّة على الثاني وتجري على الأوّل.

ثمّ على تقدير عدم جريانها حيث يشكّ في الأركان فهل العبرة بجمعه للأركان عرفاً أو شرعاً؟ ذهب الشيخ الأنصاري ﷺ إلى جريان أصالة الصحّة في مطلق المعاملة[١] سواء كان منشأ الشكّ فقدان الأركان كعدم البلوغ وعدم العقل وعدم قابليّة العوض للبيع كالخمر أو الحرام، [أو] كان الشكّ في الشرائط ككونها ربويّة أو بالفارسيّة.

وذهب المحقّق الثاني[٢] والعلّامة ﷺ[٣] عدم الجريان إلّا حيث يحرز جميع أركان العقد وقابليّته لترتّب الأثر عليه وأهليّته لذلك ويشكّ في فعليّة ترتّب الأثر لفقد شرط أو وجود مانع مثلاً، فلو شكّ في صحّة العقد للشكّ في بلوغ البائع مثلاً لا تجري أصالة الصحّة، وكذا لو كان الشكّ في كون العوض حرّاً أو عبداً، والظاهر منهما اعتبار وجدان الأركان شرعاً لتمثيلهم لعدم الجريان بالشكّ في البلوغ، ولا ريب في عدم اعتبار البلوغ عرفاً.

والصحيح هو ما ذهبا إليه ﷺ لأنّ السيرة الّتي هي الدليل في المقام لم تحرز على أكثر من هذا، بل هناك موارد أُحرز فيها عدم استقرار السيرة، مثلاً إذا ادّعى أنّ البيع كان قبل بلوغه وادّعى المشتري أنّه كان بعد البلوغ لا تجري أصالة الصحّة للشكّ في أهليّة العقد لترتّب الأثر عليه، مثلاً إذا باع زيد بمجرّد دعواه الوكالة دار عمرو في بغداد فهل بأصالة الصحّة تثبت انتقالها إلى المشتري فيجوز لنا شراؤها منه؟ لا ريب في عدم استقرار السيرة على ذلك قطعاً، فاستصحاب عدم ترتّب الأثر محكّم.

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٣٦٠.

(٢) انظر جامع المقاصد ٥: ٣١٥.

(٣) انظر التذكرة ٢: ٨٧ (الحجرية)، والقواعد ٢: ١٥٦.

وقد ادّعى الشيخ الانصاري استقرار السيرة على جريانها حتّى عند الشكّ في الأركان واستدلّ بشرائنا أشياء من المكلّف نحتمل شراءها حال صغره، فلولا إجراء أصالة الصحّة لما صحّ الشراء[1].

ومثل هذا الاستدلال منه ﷺ في غاية الغرابة، فإنّ جواز الشراء حينئذٍ وإن كان صحيحاً إلّا أنّه ليس من جهة إجراء أصالة الصحّة، بل من جهة قاعدة اليد.

وبالجملة، فالسيرة لم تثبت لو لم نقل بثبوت عدمها، فلو ادّعت الزوجة كونها مكرهة بقبول العقد لا يعتنى بدعواها لمكان جريان أصالة الصحّة، بخلاف ما لو ادّعت أنّها كانت مزوجة عند صدور العقد فحينئذٍ لا تجري أصالة الصحّة، فافهم.

وقد ذكرنا أنّ الشيخ الأنصاري ﷺ اختار تعميم جريان أصالة الصحّة. ثمّ إنّه بعد أن تنزّل عن مختاره فصّل بين ما لو كان الشكّ في صحّة العقد من جهة الشكّ في بلوغ كلّ من البائع والمشتري فذهب في مثله إلى عدم جريان أصالة الصحّة، لعدم إحراز تمام أركان العقد، أي لعدم كون الشكّ في الصحّة الفعليّة بل الشكّ في الصحّة التأهليّة، وبين ما إذا كان منشأ الشكّ في صحّة العقد الشكّ في بلوغ القابل مثلاً مع إحراز بلوغ الموجب بدعوى أنّ جريان أصالة الصحّة في فعل الموجب تقتضي صحّة المعاملة.

ولا يخفى أنّه إن أراد من أصالة الصحّة في فعل الموجب أصالة الصحّة بالمعنى الأوّل بمعنى أنّه لم يفعل محرّماً بتصرّفه في الثمن الّذي أخذه عوضاً عن مثمنه، فلا إشكال في ذلك، ولذا لا يحكم بفسق مثل هذا الشخص، ولكن ذلك لا يجدي في ترتّب الأثر الّذي هو المقصود من أصالة الصحّة بحيث يجوز لنا شراء ذلك الثمن من البائع والمثمن من المشتري.

وإن أراد من أصالة الصحّة ترتيب الآثار فلا يترتّب على الإيجاب إلّا أصالة الصحّة فيه نفسه، بمعنى أنّه لو انضمّ إليه قبول من بالغ لكان له أثر مترتّب ولا يحقّق

---

(١) انظر الفرائد ٣: ٣٦٠.

أنّ القبول قد وقع من بالغ، وحينئذٍ فلا تجري أصالة الصحّة في العقد، إذ هي مترتّبة على صحّة الإيجاب مع القبول، وصحّة القبول هنا غير متحقّقة. وكذا الكلام إذا كانت الصحّة التأهليّة تتوقّف على أزيد من الإيجاب والقبول، كالقبض في الهبة مثلاً فحيث يشكّ فيه لا تجري أصالة الصحّة في الهبة، لأنّ الشكّ في الصحّة التأهليّة.

ومن هنا وقع النزاع في الفرع المعروف بينهم من أنّه لو أذن المرتهن للراهن في بيع العين المرهونة، ثمّ رجع وشكّ في كون رجوعه كان قبل البيع ليقع البيع فاسداً أو بعده ليقع البيع صحيحاً، ذهب جماعة إلى إجراء أصالة الصحّة في الإذن فصحّحوا البيع بذلك، وآخرون إلى إجراء أصالة الصحّة في الرجوع فحكموا بإفساد البيع، وآخرون إلى إجراء أصالة الصحّة في البيع[1]. ولا يخفى أنّ أصالة الصحّة في الإذن والرجوع إنّما هو بمعنى أنّ البيع لو وقع بعد الاذن وقبل الرجوع لصحّ، وليس معناه أنّ البيع قد وقع قبل الرجوع، وكذا صحّة الرجوع معناه أنّ البيع لو وقع بعده لما أثّر ولا يثبت وقوعه بعده.

وبعبارة أوضح أصالة الصحّة إنّما تثبت الصحّة التأهليّة ولا تثبت بها الصحّة الفعليّة. وأمّا أصالة الصحّة في البيع نفسه فلا يجري، لأنّ الصحّة التأهليّة فيه غير محرزة؛ لأنّ البيع الصحيح فيه ما كان مع الإذن والإيجاب والقبول، والمفروض الشكّ في الإذن فلا تجري أصالة الصحّة. نعم يمكن تصحيح البيع بالأصل الموضوعي كما في جميع الموضوعات المركّبة، فإنّ جزء الموضوع وهو البيع محرز بالوجدان والإذن محرز بالاستصحاب، ولا يعتبر في صحّة البيع إلّا البيع والإذن بمعنى تحقّقهما في الوجود الخارجي وقد تحقّق، فيترتّب عليه صحّة البيع ولكن لا بأصالة الصحّة.

الأمر السادس: قد عرفت أنّ أصالة الصحّة ليس لها دليل لفظي كي يتمسّك بإطلاقه وإنّما مدركها السيرة العمليّة، فلا يخفى عليك أنّ السيرة العمليّة إنّما قامت

---

(١) انظر المبسوط ٢: ٢١٠، والقواعد: ١٢٩، ومفتاح الكرامة ٥: ٢١٦، والجواهر ٢٥: ٢٦٧.

حيث يحرز كون المكلّف في مقام إيجاد العمل، أمّا حيث لا يحرز أنّه في مقام إيجاد العمل فلا. بيان ذلك أنّ جملة من الأعمال قوامها القصد وهي نوعان: قسم ليس لها ذات خارجيّة زيادة على القصد كالتعظيم لزيد والإهانة لعمرو، وقسم لابدّ من قصد ذاتها في تحقّق العمل كالصلاة مثلاً فإنّها لابدّ فيها من القصد، ضرورة أنّ صلاة الظهر والعصر والعشاء إنّما يتميّزان بالقصد قطعاً، وكذا الوجوب والنفل والقضاء والأداء وكونها عنه أو عن الغير وغير ذلك.

نعم لو أحرزنا أنّه في مقام صلاة الظهر مثلاً ثمّ شككنا في كونها صحيحة مثلاً لاحتمال جنابته وجهله بها فلنا بأصالة الصحّة ترتيب آثار الصحّة كالصلاة خلفه بتلك الصلاة حيث يكون عادلاً وغير ذلك، أمّا إذا لم نحرز أنّها صلاة ظهر أو نافلة فليس لنا ترتيب آثار صلاة الظهر بأصالة الصحّة.

ومن هنا ظهر أنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري ـ من كون المصلّي عن الغير له ناحيتان؛ الأُولى ناحية كونه نائباً وعليها يترتّب حكمه من ناحية الجهر والإخفات لو كان رجلاً والمنوب عنه امرأة وغيرها من النواحي الخاصّة به، وناحية كون العمل للغير وهي ناحية القصر والإتمام وأشباهها، فمن الأولى تجري أصالة الصحّة ويترتّب عليها استحقاق الأُجرة، ومن الثانية لا تجري فلا يحكم ببراءة ذمّة الميّت[1] ـ غريب غاية الغرابة من مثله، فإنّه لو أُحرز أنّه في مقام النيابة عن الغير تجري أصالة الصحّة في الطرفين وإلّا فلا تجري في الطرفين، ووجهه يعلم ممّا ذكرناه (فإنّه إنّما يستحقّ الأُجرة إذا عمل عن الميت العمل الصحيح لا أنّه عمل عملاً صحيحاً وإن لم يكن عن الميّت، وإذا عمل العمل الصحيح عن الميّت برئت ذمّته فلا تفكيك)[2].

---

(١) انظر الفرائد ٣: ٣٦٥ ـ ٣٧٠.

(٢) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

ثمّ إنّ إحراز كونه في مقام إيجاد العمل إنّما هو حيث يكون مخبراً بذلك ويكون ثقةً وإلّا فلا دليل على الاكتفاء بغير الثقة، بخلاف الثقة فإنّ المستفاد من أدلّة خبر الواحد قبول قول الثقة كما لا دليل على اعتبار العدالة.

الأمر السابع: أنّه بعد كون أصالة الصحّة مدركها السيرة العمليّة فلابدّ من ملاحظة مقدار السيرة العمليّة، والظاهر أنّها إنّما استقرّت على إثبات نفس الصحّة، وأمّا لوازمها العقليّة فلا، وقد مثّل الشيخ الأنصاري للّوازم بمثل ما لو تنازعا كون الثمن خمراً أو خلّاً فبإجراء أصالة الصحّة لا يثبت كون مقدار من الخلّ ملك البائع؛ لأنّه مثبت.

والظاهر إنّما ذكره من جريان أصالة الصحّة في المقام مبنيّ على اختياره جريانها في العقود حتّى إذا كان الشكّ في الأركان، أمّا بناءً على ما ذكرنا من عدم استقرار السيرة إلّا في غير ذلك فلا، والثمن من الأركان في باب البيع، إلّا أن يريد الصحّة بالمعنى الأوّل وقد عرفت أنّها ليست من محلّ الكلام في شيء. وقد ذكر الشيخ هنا فروعاً أُخر من أرادها فليراجعها[1] وقد نقلها عنه الميرزا في التقريرات[2].

الأمر الثامن: أنّ أصالة الصحّة تتقدّم على الاستصحاب الحكمي حيث يتعارضان، وإلّا لم يبقَ مورد لأصالة الصحّة فلابدّ من تقديمها عليها لذلك. وأمّا الاستصحاب الموضوعي فقد أطال الشيخ الكلام فيه[3] وقد عرفت أنّه لا وجه لذلك، فإنّ كونها أصلاً أو أمارة لا يجدي في التقديم، لأنّ دليلها ليس لفظيّاً حتّى يقال: إنّه أصل أو أمارة، وإنّما هو السيرة فحيث تقوم على العمل بأصالة الصحّة تتقدّم على استصحاب الفساد قلنا بأنّها أصل أو أمارة، وحيث لا سيرة لا تتقدّم، أصلاً كانت أو أمارة، هذا تمام الكلام في أصالة الصحّة بنحو الاختصار.

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ٦٦٦ ـ ٦٦٧.

(٣) فرائد الأُصول ٣: ٣٧١ ـ ٣٨٠.

[اليد أمارة الملكية]

الكلام في كون اليد أمارة الملكيّة، ولا ريب في معاملة العقلاء كافّة بحسب سيرتهم خلفاً عن سلف إلى أن تنتهي إلى زمان المعصوم عليه السلام على معاملة ذي اليد معاملة المالك، مضافاً إلى الروايات الكثيرة المصرّحة بحجّيتها مثل رواية حفص[١] ومثل قوله: «من استولى على شيء فهو له»[٢] في مقام تنازع ورثة الزوج والزوجة في المتاع، ومثل رواية احتجاج الأمير في فدك مع أبي بكر لعنه اللّه[٣] وغيرها[٤] وحينئذٍ فلابدّ من تقدّمها على استصحاب عدم الملكيّة لورودها في مورد الاستصحاب فلو لم تتقدّم عليه لم يبقَ لها مورد إلّا نادر.

ويقع الكلام في جهتين:

الأُولى: في أنّ اليد الغير المستندة إلى ملك العين ـ كالاستئجار والغصب وغير ذلك ـ هل تدلّ على الملكيّة بحسب الاستمرار لو شكّ بعد ذلك في الشراء مثلاً؟ لا ريب في عدم جعلها أمارة على الملكيّة وهو المشهور فتوى، وإنّما البحث في وجهه فإمّا أن ينكر إطلاق قوله عليه السلام: «من استولى على شيء فهو له» أو يدّعى أنّ السيرة الدالّة على أماريّة اليد غير شاملة لمثل هذه اليد، فإنّ العقلاء لا يقدمون على شراء شيء يعلمون بكونه غصباً قبل ذلك قطعاً.

الثانية: أنّه هل يشترط في أماريّة اليد وكاشفيّتها عن الملكيّة قابليّة المال للملك ويكون الشكّ في الملكيّة الفعليّة كما في أصالة الصحّة؟ الظاهر عدم الاعتبار فتجري

---

(١) الوسائل ١٨: ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ١٧: ٥٢٥، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ١٨: ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٣.

(٤) انظر المصدر السابق: الحديث الأوّل.

وإن شكّ في المـلكيّة لروايـة الجـارية الّـتي ادّعت أنّهـا حـرّة[١] والعـبد الّـذي ادّعى الحريّة[٢] وقد حكم الإمام بجواز شرائـه إلّا أن يـقيم بـيّنةً، فـافهم. فـاليد مع احتمال الوقفيّة تكون أمارة الملكيّة.

ثمّ إنّه لا يشترط فيما تجري فيه اليد الّتي هي أمارة الملكيّة بين ما يكون في أصل وجوده كان ملكاً له كما في نماء أملاكه، أو حدثت ملكيّته له كما في أغلب الأشياء من القماش وغيرها، إذ لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق، فإنّ الثوب مثلاً لا يمكن أن يحدث قطنه على ملك ذلك الشخص عادة ثمّ ينسجه هو ويخيطه ويلبسه بل غالباً يشتري محيكاً ومنسوجاً قطعاً.

ثمّ إنّ مسبوقيّة يده بملك الغير قد تكون معلومةً لدى الشاكّ بـالوجدان، وقـد تكون ثابتة بالبيّنة، وقد تكون ثابتة باعتراف نفس ذي اليد، فهذه صور ثلاثة. ثمّ إمّا أن تكون هناك دعوى على هذه العين، أو لا تكون دعوى، فصارت ستّة. ثمّ الدعوى إمّا أن تكون مع الاعتراف بأنّه قد اشتراها من المدّعي، أو ادّعـائه أنّـه اشتراها من غير المدّعي فهذه صور تسعة.

أمّا إذا لم تكن دعوى من أحد فلا ريب في دلالة اليد على الملكيّة وأمـاريّتها وكاشفيّتها، ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق. وكذا إذا كانت دعوى ولم يعترف ذو اليد بكونها قبل ذلك لمن، بل سئل لمن هي؟ فقال: لي لأنّ يدي عليها، ثمّ سئل ممّن انتقلت إليك؟ فأجاب بأنّي لا يجب عليَّ الإجابة عن هذا السؤال. وأمّـا صـورة الاعتراف فإن اعترف بها لغيره فكذلك، وإن اعترف بها له فلا تكون حينئذٍ اليد أمارة للملكيّة أصلاً لعدم اسـتقرار السـيرة في مـثل ذلك عـلى تـرتيب آثـارها وكاشفيّتها، فافهم.

---

(١) التهذيب ٧: ٧٤، المسألة ٣١٨.

(٢) المصدر السابق: المسألة ٣١٧.

[معارضة الاستصحاب مع القرعة]

بقي الكلام في معارضة الاستصحاب مع القرعة، وقد ذكر جماعة منهم صاحب الكفاية ﷺ[١] تقدّم الاستصحاب على القرعة من جهة أنّ كثرة تخصيص أدلّة القرعة يرفع الوثوق بعمومها لمورد الاستصحاب فيقدّم عليها لذلك، ولابدّ من التعرّض لدليل القرعة فنقول:

إنّه وردت روايات في موارد خاصّة تأمر بالقرعة إلّا أنّها لا يستفاد منها حكم كلّي بالرجوع إلى القرعة في موارد الاشتباه، أمّا ما هو المعروف أنّ القرعة لكلّ أمر مشتبه. فلم نجده في رواية حتّى ضعيفة[٢].

نعم، في رواية محمد بن حكيم: «كلّ مجهول ففيه القرعة»[٣]. إلّا أنّها ضعيفة بمحمّد بن حكيم حيث إنّه لم يوثّق في كتب الرجال.

نعم هناك روايتان إحداهما صحيحة والأُخرى صحيحة أو حسنة يتضمّنان الرجوع إلى القرعة في مورد وجود واقع مشتبه في مورد التخاصم و«أنّ أيّ قضيّة أعدل من القرعة»[٤] و«أنّ أيّ جماعة تنازعوا واقترعوا إلّا وأصاب السهم الحقّ»[٥]. إلّا أنّ هاتين الروايتين إنّما يدلّان على القرعة فيما إذا لم يمكن تمييز الحقّ المجهول بطريق شرعي، أمّا إذا أمكن ذلك من جهة الاستصحاب مثلاً فلا.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٩٣.

(٢) نعم، ورد: لكلّ أمر مشكل. انظر المستدرك ١٧: ٣٧٣، الباب ١١ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث الأوّل، والوسائل ١٨: ١٨٧، الباب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم.

(٣) الوسائل ١٨: ١٨٩، الباب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ١١.

(٤ و ٥) انظر المصدر السابق: الحديثين ١٣ و ١٧.

ومن هنا يظهر أنّ تقدّم الاستصحاب ليس لوهن عموم دليلها بل لقصوره عن شمول مورد الاستصحاب، كما ظهر أنّ الحكم الشرعي لا يمكن الرجوع فيه إلى القرعة أيضاً لقصور الدليل عن شمول الحكم لا من جهة الإجماع على المنع، كما ظهر أنّ مورد الروايتين يعمل فيه بالقرعة وإن لم يعمل بها المشهور لنفي قصورها عن إفادة عموم الموارد حتّى تنجبر بعمل المشهور وليس كثرة تخصيص. ولا يلزم من العمل بالقرعة في مورد الروايتين تأسيس فقه جديد، كما ظهر أنّ ما لا تعيّن له واقعي لا يمكن فيه العمل بالقرعة بهذا الدليل العامّ لاختصاصه بما إذا كان هناك حقّ متنازع عليه. نعم إذا وردت رواية خاصّة في مورد خاصّ بالقرعة فيما لا تعيّن فيه يعمل بها فيه خاصّة.

بسم الله الرحمن الرحيم وله الحمد والمنّة

في التعادل والترجيح

ويقع الكلام في جهات:

الأُولى: لا يخفى أنّ هذه المسألة من مهمّات المسائل الأُصوليّة إذ قلّما تخلو مسألة من المسائل الفقهيّة عن دليل معارض، فلابدّ من بيان أحكام الخبرين المتعارضين بل مطلق الدليلين، وما تقتضيه الأدلّة فيها.

وقبل الخوض في ذلك لابدّ من بيان معنى التعارض فنقول: التعارض هو تنافي الدليلين إمّا بالذات أو بالعرض في بيان حكم من الأحكام الشرعيّة، إذ التنافي إمّا بنحو التناقض كما إذا دلّ الدليل على وجوب السورة ودلّ دليل آخر على عدم الوجوب، أو بنحو التضادّ كما إذا دلّ على استحباب السورة، فالأوّل وهو التنافي بالذات إمّا أن يكون من جهة التناقض أو من جهة التضادّ. وأمّا التنافي عرضاً كما إذا دلّ الدليل على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة ودلّ على وجوب الظهر دليل آخر فلا تنافي بينهما بحسب الذات، وإنّما التنافي بينهما عرضي للعلم بعدم وجوب صلاتين في يوم واحد فصار التنافي عرضيّاً.

وقد علم خروج التخصّص عن التعارض لعدم التنافي، إذ الموضوع ليس واحداً حتّى يقع التنافي بينهما، كما أنّه قد علم خروج الورود أيضاً وهو خروج الموضوع

بالتعبّد كأن يقوم الدليل التعبّدي على أنّ هذا خمر وحكم الخمر معلوم بالوجدان فتعلّق الحكم يكون ثابتاً بالتعبّد*، كما أنّ الحكومة أيضاً خارجةٌ وهي الدليل الناظر إلى الدليل الآخر بحيث يكون مفسّراً له وقد لا يكون مفسراً أيضاً، وهي على أقسام: قسم منها يتصرّف في عقد الوضع، وأُخرى في عقد الحمل، وثالثة لا تتصرّف في عقد الوضع ولا عقد الحمل:

فالأول: كقوله: «لا ربا بين الوالد وولده». وكقوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» وغيرها من الأدلّة.

والثاني: كقوله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]. ومثل لا ضرر ولا ضرار[2].

والثالث: مثل الأمارات بالنسبة إلى الأُصول.

وتعريف الحكومة هي عبارة عن إخراج الموضوع بالتعبّد، فإنّ الشارع إذا حكم بحجّية الخبر الواحد صار علماً فيرتفع موضوع ما لا يعلمون ولا بيان[3] وغيرها.

(*) جاء في هامش الأصل هذا التوضيح حول الورود: الورود هو خروج الموضوع بالوجدان ببركة التعبّد، كأن يؤخذ في موضوع البراءة العقليّة اللابيان وفي موضوع الاشتغال العقلي احتمال العقاب، وفي موضوع التخيير العقلي الترجيح بلا مرجّح، فوجود الخبر الواحد مثلاً يوجب انقلاب اللابيان إلى البيان إذا كان دالاً على التكليف، كما أنّه إذا عيّن المكلّف به ارتفع احتمال العقاب في ترك عدله، كما أنّ وجوده على أحد الشقّين المتحيّر بينهما رافع للتحيّر ولكون الترجيح بلا مرجّح إذ هو مرجّح.

(١) الحج: ٧٨.

(٢) الوسائل ١٢: ٣٦٤، الباب ١٧ من أبواب الخيار، الحديث ٤ و ٥.

(٣) كذا هنا، لكن هذا المثال ذكر آنفاً في الهامش كمصداق للورود وكذا في مبحث وجه تقديم الأمارة على الاستصحاب.

وبالجملة، فالحكومة بأقسامها خارجة عن مبحث التعارض سواء كان خروجها بخروج الموضوع أو المحمول أو لم يكن بخروج شيء منهما، وجامعه كونه ناظراً إلى الدليل الثاني المجعول.

وكذا لا تعارض بين العامّ والخاصّ، لأنّ العموم إنّما كان حجّة بواسطة أصالة الظهور الثابتة ببناء العقلاء، ومعلوم أنّ الخاصّ المتّصل لا يبقي للعموم ظهوراً في العموم، وكذا في المنفصل أيضاً لعدم جريان بناء العقلاء على كون الظهور مراداً جدّياً حيث يقترن بالقرينة المنفصلة، ضرورة أنّ الظهور إنّما يثبت المراد ببناء العقلاء الكاشف عن كون الكلام مطابقاً للمراد، ومعلوم أنّهم لم يستقرّ بناؤهم حيث تكون ثمّة قرينة منفصلة مخصّصة للعموم. فالتخصيص خارج عن موارد التعارض، سواء جعلناه تنافي مدلولي الدليلين بنحو التناقض أو التضادّ بالذات أو العرض أو جعلناه تنافي الدليلين، ضرورة أنّه حينئذٍ لا دلالة للعامّ على العموم ليقع التنافي في المتّصل كما لا دلالة على كون العموم مراداً في المنفصل فلا تنافي أصلاً.

كما ظهر أنّ الخاصّ ليس تقدّمه على العموم من جهة أظهريّته منه، بل لو كان في أدنى مراتب الظهور وكان العامّ في أعلى مراتبه كان الخاصّ مقدّماً، لأنّه يرفع موضوع الحجّية وجداناً في القرينة القطعيّة وتعبّداً في القرينة الظنيّة الّتي هي ثابتة الحجّية شرعاً، فالخاصّ وارد أو حاكم على دليل حجّية الظهور.

فتلخّص أنّ جميع موارد الجمع العرفي من الورود والحكومة والتخصيص والتقييد كلّها خارجة عن مفهوم تعارض الدليلين كلّية، فافهم وتأمّل.

الجهة الثانية : في الفرق بين التزاحم والتعارض، قد يطلق التزاحم على تزاحم الملاكات، كما إذا كان عمل واحد ذا جهتين : من إحداهما فيه ملاك يقتضي الأمر به، ومن الأُخرى له ملاك يقتضي النهي عنه أو يقتضي كونه مباحاً مثلاً إباحة ناشئةً من المقتضي لا من جهة عدم مقتضي الآخر. ومثل هذا التزاحم لا معنى للكلام فيه، لأنّ العمل على طبق الملاكات إنّما هو شأن المولى الحكيم فيأمر حيث يقتضي الملاك الأمر

وينهى حيث يقتضي الملاك النهي، بل لو كان المولى ممّن يجوز في حقّه الاشتباه وأمر بشيء واطّلع المأمور على اشتباهه فليس له إلّا أنّ يمتثل، إذ ليس وظيفة العبد إلاّ امتثال أوامر المولى وليس شأنه إدراك الملاكات أصلاً. وبالجملة، فالكلام في التزاحم ليس المقصود منه هذا المعنى كما يدور على ألسنة بعض المعاصرين[1].

وقد يطلق التزاحم على التزاحم في مقام الامتثال، كما إذا أمر المولى بشيء ونهى عن آخر، وكان إتيان الأوّل يستلزم إتيان الثاني، والفرق بينه وبين التعارض حينئذٍ ظاهر، فإنّ التعارض تكاذب الدليلين بحيث لا يمكن صدورهما معاً من المولى الحكيم، بل لابدّ من صدور أحدهما وعدم صدور الآخر، وهذا بخلاف التزاحم فإنّ صدور الأمرين بشيئين ليس فيه محذور أصلاً، وإنّما يقع التزاحم في مقام الامتثال، إذ امتثال أحدهما يقتضي طرح الآخر، مثلاً إذا أمرنا بإنقاذ الغريق وكان هناك غريقان لا يمكن إلّا إنقاذ أحدهما فهنا يقع التزاحم.

وبالجملة، ففي التزاحم التكليفان محقّقان وإنّما يتزاحمان في الامتثال لعدم قدرة المكلّف عليهما معاً، وهذا ظاهر على ما اخترناه من كون القدرة من شرائط حكم العقل بالامتثال. وأمّا بناءً على كونها من الشرائط العامّة للتكليف كما هو المشهور كالبلوغ والعقل فلا تكليف حيث لا قدرة، حيث إنّ التكليف يدور مدار موضوعه والقدرة من قيود الموضوع، إلّا أنّه أيضاً لا ينافي الجعل للحكمين على تقدير وجود موضوعهما فيتحقّق حينئذٍ التزاحم في مقام الامتثال، وهذا بحسب الظاهر واضح.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّه متى كان التنافي بين الجعلين فهو من التعارض، ومتى كان التنافي من جهة عدم قدرة المكلّف على الامتثال فهو التزاحم، ولكنّ الميرزا النائيني ﷺ زعم أنّ التزاحم في الغالب يكون منشأه عدم قدرة المكلّف على الامتثال وإلّا فقد يكون منشأه العلم بعدم الجعل أيضاً، كما لو ملك شخص في أوّل محرّم خمساً

---

(١) انظر نهاية الأفكار ٤: ١٢٦ ـ ١٢٧.

وعشرين من الإبل وبعد مضيّ ستة أشهر يعني في رجب ملك واحداً فصارت ستّة وعشرين فإذا مضت ستّة أشهر أُخرى وجاء المحرّم وجب أن يخرج زكاته خمس شياه، ثمّ إذا جاء رجب الثاني فبموجب الدليل أنّه يجب عليه أن يخرج بنت مخاض، لأنّه يصدق أنّه حال عليه الحول وعنده ستّة وعشرون فعليه بنت مخاض، وحيث إنّا نعلم أنّ المال المزكّى لا يزكّى مرّة ثانية في حول واحد فيقع التزاحم بين الخطابين[1].

وفيه: أنّه ليس من التزاحم في شيء وإنّما هو التعارض والتنافي يكون بين نفس الجعلين، فالتكاذب فيه عرض من جهة العلم بعدم وجوب تزكية المال مرّتين لعام واحد، ولا أدري أنّه ما حداه إلى جعله من باب التزاحم، وهل هو إلّا كوجوب الظهر والجمعة مع العلم بعدم وجوب صلاتين في يوم واحد؟ فالتنافي بين هذين الدليلين بالنسبة إلى هذا المال عرضي لا ذاتي.

الجهة الثالثة: أنّه ما هو الأصل في المتعارضين وما هو الأصل في المتزاحمين؟ مقتضى الأصل في المتزاحمين هو الرجوع إلى ما هو أكثر مصلحةً وأقوى ملاكاً وعلى تقدير التساوي فالتخيير، وسيأتي الكلام فيه مفصّلاً، وأمّا المتعارضان فثمرة هذا البحث الرجوع في غير موارد النصّ إلى مقتضى الأصل، وأمّا مورد النصّ فيرجع فيه إليه، فالخبران المتعارضان يرجع فيهما إلى المرجّحات ومع عدمها فالتخيير، وأمّا غير الخبرين فالمرجع فيه هو الأصل المؤسّس، فنقول: الأصل في المتعارضين التساقط لعدم إمكان ترجيح أحدهما على الآخر، لأنّه ترجيح من غير مرجّح ولا يمكن أن يتناولهما دليل الجعل، لأنّه يؤدّي إلى جعل الضدّين حجّة وهو محال فهما متساقطان.

وربّما يقال: إنّ مقتضى الأصل في المتعارضين التخيير، لأنّ المانع من شمول دليل الحجّية لهما هو لزوم التعبّد بالمتناقضين، وهو منفيّ فيما إذا قيّد التعبّد

---

(١) أجود التقريرات ٤: ٢٧٨.

بأحدهما بصورة الأخذ به أو عدم الأخذ بالآخر فإنّه لا تعبّد بالمتناقضين، وهو نظير ما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الدليل ودفعه عن إطلاقه ولا ريب في تقدّم الثاني، ولكنّه غير تامّ.

أمّا إذا قيّد بعدم الأخذ بالثاني فنتيجته حجيّتهما معاً عند عدم الأخذ بهما لتحقّق شرط الحجّية في كلّ منهما، أمّا إذا قيّد بالأخذ به فلا ينتج التخيير لأنّ التخيير هو لزوم الأخذ بأحدهما، وهنا لا ملزم للأخذ به حتّى يصير حجّة فلا يلزمه الأخذ به الّذي هو نتيجة التخيير المزعوم، مع أنّ المقام ممّا أُخذ فيه بالدليل القائم على الحجّية ونفي إطلاقه لصورة التعارض، فافهم وتأمّل.

وهل إنّهما بحكم العدم فيجوز الرجوع إلى الأصل وإن خالفهما معاً أم إنّهما ينفيان الثالث؟ قولان. وليعلم أنّ محلّ الكلام حيث يحتمل كذبهما معاً، أمّا حيث يعلم صدق أحدهما وكذب الآخر لا على التعيين فليس محلّاً للكلام في نفي القول الثالث، فنقول: الظاهر هو الأوّل وإنّهما بعد التساقط بحكم العدم ويرجع إلى ما يقتضيه الأصل وإن خالفهما.

وذهب الميرزا النائيني[١] والآخوند[٢] والشيخ الأنصاري[٣] إلى عدم جواز الرجوع إلى الأصل حيث يخالفهما، واستدلّوا بدليلين:

الأوّل: أنّ أحدهما الغير المعيّن لم يعلم كذبه فيشمله دليل الحجّية فيكون قول المعصوم تعبّداً فلا يجوز طرحه والرجوع إلى ثالث.

الثاني: أنّ لهذين الدليلين دلالة مطابقيّة وهي الوجوب والحرمة ولهما دلالة التزاميّة وهي عدم الإباحة والكراهة والاستحباب، والتعارض وقع في المطابقيّة

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٤: ٧٥٥.

(٢) كفاية الأُصول: ٤٩٩.

(٣) فرائد الأُصول ٤: ٣١.

فلا يقتضي سقوط الالتزاميّة لعدم المعارض فيها فلا يجوز أن يرجع إلى الإباحة فيها لنفيهما من كلا الدليلين بالملازمة، فافهم.

والجواب عن الأوّل: أنّ أحدهما لا على التعيين ليس غير هذين الخبرين وليس خبراً ثالثاً مثلاً، والمفروض عدم شمول دليل التعبّد لأحدهما، لأنّه ترجيح من غير مرجّح، وليس لأحدهما لا بعينه وجود غيرهما حتّى يشمله دليل التعبّد ليكون حجّة.

وعن الثاني: أنّ ما ذكره يتمّ على تقدير عدم ارتفاع الدلالة الالتزاميّة بارتفاع الدلالة المطابقيّة، وليس بصحيح فإنّ الدلالة الالتزاميّة تابعة في الثبوت والسقوط للدلالة المطابقيّة.

توضيح ذلك: أنّه لو قامت البيّنة على أنّ هذا الثوب أصابه بولٌ وعلمنا باشتباه البيّنة وأنّه لم يصبه بول فهل يمكن أن يلتزم أحد بنجاسته لأنّ إخبارها بإصابة البول قد تضمّنت إصابة البول بالمطابقة والنجاسة بالالتزام، فإذا علمنا كذب الأُولى تثبت الثانية لعدم العلم بكذبها؟ كلّا ثمّ كلّا، وأيضاً لو كان مال في يد زيد فادّعاه عمرو وبكر وأقام عمرو شاهداً عادلاً بكون المال له وأقام بكر أيضاً شاهداً عادلاً بكون المال له فهل ننتزع المال من يد زيد لقيام البيّنة العادلة بأنّ المال ليس له؟ اللهمّ إنّ هذا لا يلتزم به فقيه أصلاً.

وحلّ ذلك أنّ كلّ واحد من الشاهدين إنّما ينفي كون المال لزيد، لأنّه لعمرو مثلاً أو لبكر، فالأوّل ينفي ملكيّة زيد الملازمة لملكيّة عمرو، والثاني ينفي ملكيّة زيد الملازمة لملكيّة بكر، فإذا انتفى الملزوم انتفى اللازم أيضاً، مثلاً من أخبر بطلوع الشمس فقد أخبر بالضوء التزاماً لكنّه الضوء المستند إلى الشمس لا كلّي الضوء، فلو علم كذبه بإخباره بطلوع الشمس فقد ظهر كذبه [في إخباره] بالضوء [المستند] إليها[1] أيضاً، وكذلك من أخبر بإصابة البول الثوب إنّما يخبر بإصابة

---

(١) في الأصل: ظهر كذبه بالضوء إليها.

الثوب نجاسة ذلك البول الّذي أصابه فليس مخبراً بكلّي النجاسة، فإذا انتفت إصابة البول انتفت النجاسة المستندة إليها ومقامنا أيضاً كذلك، فإنّ الدليل الدالّ على الوجوب مثلاً إنّما ينفي الإباحة والكراهة والاستحباب المجامعة للوجوب، والدليل الدالّ على التحريم إنّما ينفي الثلاثة الملازمة للتحريم، فإذا انتفى الوجوب والتحريم انتفت لوازمهما وهو نفي الأحكام الأُخر. فالحقّ أنّ المتعارضين وجودهما كعدمهما، فيجوز الرجوع فيهما إلى الأصل وإن كان مؤدّاه مخالفاً لهما، فافهم وتأمل.

هذا كلّه على الطريقيّة فإنّه بناءً عليها لا يكون دليل الحجّية شاملاً للمتعارضين المتكاذبين، لاستحالة شموله لهما معاً، وشموله لأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجّح، هذا حيث يكون للدليل إطلاق، وأمّا حيث يكون دليل الحجّية هو الإجماع وبناء العقلاء فكذلك، إذ بناء العقلاء لم يستقرّ في المتناقضين لعين ما ذكر في الدليل اللفظي، وهذا على الطريقيّة واضح، وأمّا بناءً على السببيّة فقد يقال بالتزاحم بين الدليلين المتعارضين لقيام المصلحة بهما معاً.

والتحقيق أن يقال: إنّ السببيّة أوّلاً لا نقول بها، وعلى تقدير القول بها دفعاً لشبهة ابن قبة فالسببيّة لها معنيان:

أحدهما: سببيّة الإماميّة وهي عبارة عن الالتزام بالمصلحة السلوكيّة في الأمارة الّتي دلّ دليل الشارع على الالتزام بها، وهي مصلحة في تطبيق العمل على طبقها بمقدار يكون الفائت من مصلحة الواقع متداركاً بها على اختلاف كميّة الفوات، فإن أُريد بها هذه السببيّة فمعلوم أنّها إنّما يلتزم بها الإماميّة بعد شمول دليل الحجّية لكلا الدليلين، وأمّا لو لم يشملهما دليل الحجّية فلا، والمفروض أنّ المتعارضين لم يشملهما دليل الحجّية.

الثاني: السببيّة المشتركة بين المعتزلة والأشاعرة وهي القول بدوران الحكم مدار الأمارة حدوثاً ـ كما هو قول الأشاعرة[1] فقبل قيام الأمارة لا حكم شرعاً ـ

---

(١) انظر فوائد الأُصول (١ و٢): ٢٥٢.

أو بقاءً كما هو قول المعتزلة[١] القائلة بثبوت حكم واقعاً غير أنّ قيام الأمارة على خلافه توجب قلبه، إلّا أنّها مشتركة في التصويب ودوران الحكم مدار مؤدّى الأمارة واقعاً.

وحينئذٍ فالدليلان المتعارضان يتصوّران بنحوين، ضرورة أنّ القول بالسببيّة إمّا أن يكون بنحو يكون قيام الأمارة على شيء موجباً لتعنون ذلك الشيء بعنوان ثانوي نظير القصر والإتمام والتقيّة والعسر والحرج والضرر وغير ذلك، فيكون قيام الأمارة موجباً لمصلحة في نفس العمل من جهة قيام الأمارة، أو يكون العنوان الثانوي قائماً بإيجاب المولى بحيث يكون قيام الأمارة مثلاً على وجوب شيء موجباً لجعل المولى وجوبه بحيث يكون في جعله مصلحة وإن خلا المجعول عنها.

أمّا بناءً على السببيّة الأشعرية والمعتزلة بالنحو الأوّل ـ يعني بالنحو الموجب لتعنون الفعل بالعنوان الثانوي نظير السفر والحضر ـ فتارة يكون الإيجاب مثلاً لضدّين لهما ثالث، وأُخرى لا يكون كذلك، سواء كان إيجاباً لضدّين ليس لهما ثالث كالأمر بالحركة والسكون، أو إيجاباً لنقيضين كالفعل والترك أو إخباراً عن متناقضين*، فإن كان من قبيل الايجاب للضدّين اللذين لهما ثالث فلا ريب في وقوع التزاحم بين هذين الضدّين، إذ إيجاب القعود لمصلحة فيه وإيجاب القيام أيضاً لمصلحة فيه، فهاتان المصلحتان حيث إنّ كلّاً منهما مشروطة بالقدرة في مقام

---

(١) انظر فوائد الأُصول (١ و ٢): ٢٥٢.

(*) أقول: لا يخفى أنّ هذا الكلام بأسره غير تامّ، لأنّ السببيّة الّتي يقول بها المخالفون إنّما هي بالنسبة إلى مؤدّى الدليل الّذي تمّت حجّيته، وأمّا ما لم تتمّ حجّيته في فرض التعارض كما إذا كان الدليل بناء العقلاء ولم يقم في فرض التعارض فلا سببيّة حينئذٍ عندهم، ولا فرق بين السببيّة عندنا وعندهم. (الجواهري).

قد ذكرنا هذه الملاحظة للأُستاذ في دورته الثانية فاستحسنها وارتضاها وقرّرها. (الجواهري).

الامتثال يقع التزاحم فيهما في مقام الامتثال، وحيث إنّ القدرة عليهما معاً مفقودة فلا ريب في كون الوجوب فيهما بنحو الوجوب التخييري لئلّا يفوت كلا الملاكين، فيخيّره المولى ليحصل أحدهما حيث لا يمكنه تحصيلهما معاً لعدم القدرة، وحينئذٍ يتخيّر المكلّف بينهما حينئذٍ إذ لا مرجّح، لأنّ المحقّق للمصلحة فيهما ملاك واحد وهو كونهما مؤدّى الأمارة الثابتة حجّيتها وهو موجود فيهما على السويّة وليس الاعتبار بالمدلول ليكون الترجيح بأهميّته مثلاً.

فكلام الشيخ[١] ومن تبعه[٢] في أنّه على السببيّة يكون من باب التزاحم تامّ في خصوص هذا الفرض إلّا أنّه لابدّ من التخيير ولا مجال للترجيح، على أنّه يمكن عدم تماميّة التزاحم حتّى فيه أيضاً لأنّ الأمارة القائمة على وجوب القيام تحدث مصلحة في القيام وينفيها عن غيره وهو القعود ومثلها أمارة القعود فيؤول إلى جعل النقيضين فيتعارض.

وهذا بخلاف ما لو لم يكن للضدّين ثالث أو كان من قبيل إيجاب النقيضين أو إخباراً عنهما فإنّه لا يمكن أن يشملهما دليل التعبّد لاستحالته، ولا يمكن إيجاب أحدهما بخصوصه لعدم المرجّح، ولا التخيير لكونه تحصيلاً للحاصل، ضرورة استحالة خلوّ المكلّف عنهما معاً فالتكليف بأحدهما تخييراً طلب للحاصل. إلّا أن يلتزم بكون جميع التكاليف المطلوب بها هو الالتزام الّذي هو أمر قلبي وترتيب العمل على طبقها من لوازم ذلك، فحينئذٍ لا يكون طلباً للحاصل، لإمكان خلوّه عن كلا الالتزامين معاً فلا يكون التكليف بأحدهما حينئذٍ طلباً للحاصل، لكنّ المبنى باطل، مضافاً إلى بطلان أصل السببيّة، فهو باطل في باطل.

---

(١) انظر الفرائد ٤: ٣٧.

(٢) نهاية الأفكار ٤ (الجزء الثاني): ١٨٠ ـ ١٨١.

وأمّا إن كان السببيّة بالنحو الثاني ـ يعني بنحو العنوان الثانوي ـ لفعل المكلّف نفسه وهو المولى لا المكلّف فنقول: إنّه خارج عن محلّ كلامنا، لأنّ كلامنا في التزاحم في مقام الامتثال والفرق بينه وبين التعارض. وأمّا التزاحم في فعل المولى فهو خارج عن محلّ الكلام كما بيّناه في صدر المبحث، ومع ذلك فنقول: إذا كانت المصلحة في جعل المولى الوجوب، مثلاً إذا أدّت إليه الأمارة فلا تزاحم ولا تعارض في جعله بل يجعلهما معاً لكن إن كان لهما ثالث أيضاً فيكون الوجوب تخييريّاً ولا يكون من باب التزاحم أيضاً، وإلّا فلا يكون إلّا من باب التعارض سواء فيها جميع الصور المذكورة فيما تقدّمها، ولكن يلزم المكلّف العمل على طبق أحدهما تخييراً لعدم تعيّن ما صدر عن المولى في مقام الجعل فيتخيّر في ذلك.

فتلخّص أنّ القول بالتزاحم مطلقاً على السببيّة باطل، وقد وقع في كلام الشيخ[١] والآخوند[٢] والميرزا[٣] وغيرهم[٤] بل التزاحم في خصوص ما ذكرنا وفي غيرها التعارض.

في مرجّحات باب التزاحم

الأوّل: ما ذكره جماعة[٥] وهو أن يكون أحد الواجبين موسّعاً والآخر مضيّقاً فيقدّم المضيّق وإن كان ذا مصلحة قليلة على الموسّع وإن كان ذا مصلحة مهمّة جدّاً. ولا يخفى أنّ ما ذكر من تقديم المضيّق وإن كان صحيحاً إلّا أنّه ليس داخلاً في باب

---

(١) انظر الفرائد ٤: ٣٧.

(٢) كفاية الأُصول: ٥٠٠.

(٣) انظر أجود التقريرات ٤: ٢٧٥.

(٤) نهاية الأفكار ٤ (الجزء الثاني): ١٨٠ ـ ١٨١.

(٥) منهم الميرزا النائيني والشيخ آغا ضياء الدين العراقي انظر أجود التقريرات ٤: ٢٧٦، ونهاية الأفكار ٤ (الجزء الثاني): ١٣٢.

التزاحم لعدم العجز في مقام امتثالهما، ضرورة أنّ الموسّع إنّما أُمر به بالطبيعة وهذا الفرد بمشخّصاته غير مأمور به فلا مزاحمة. ومنه يظهر عدم التزاحم فيما إذا دار الأمر بين أحد خصال الواجب التخييري وواجب آخر، كما إذا كان عنده مال للإطعام وهناك غريم يطالبه، فإنّ الإطعام بخصوصه غير واجب عليه فيفي دينه ثمّ يصوم بدل الإطعام.

الثاني: ما ذكره بعض آخر أن تكون القدرة معتبرة في أحدهما عقلاً وفي الثاني شرعاً[1] بمعنى أن تكون القدرة في أحدهما معتبرة من باب حكم العقل بقبح تكليف العاجز، وفي الثاني تتوقّف المصلحة على القدرة، فلو عدمت القدرة فلا مصلحة، وهذا بخلاف الأوّل فإنّه لو عدمت القدرة فقد فاتته المصلحة، وقد مثّلوا لذلك بمن عنده ماء وهو محدث وبدنه أو ثوبه الّذي لا يمكن نزعه نجس، فغسل الثوب أو البدن مشروط بالقدرة عقلاً، ولكنّ الوضوء مشروط بالقدرة شرعاً ومع عدمها ينتقل إلى التيمّم، فيتقدّم ما كانت القدرة فيه عقليّة ليستوفي مصلحته ثمّ يتحقّق العجز عن الوضوء فتنعدم مصلحته حينئذٍ لا أنّها تفوت.

والوجه في هذا التقديم أنّه لو قدّم ما اعتبرت القدرة الشرعيّة فيه لزم تفويت مصلحة الثاني، بخلاف ما لو قدّم ما اعتبرت فيه القدرة العقليّة فينتفي حينئذٍ وجوب الآخر لاشتراطه بالقدرة المفقودة.

وهذا المرجّح لو سلّمنا أنّه كان صحيحاً إلّا أنّ المثال غير تامّ، فإنّ غسل الثوب والبدن أيضاً مشروط بالقدرة شرعاً فإن عجز فيصلّي في الثوب النجس أو عارياً، بل لا تزاحم بين الواجبات الضمنيّة أصلاً بل هو من التعارض ونتيجته التخيير كما سيأتي. فالأولى التمثيل له بغير هذا المثال.

الثالث: ما إذا كان أحد الواجبين أهمّ في نظر الشارع من الواجب الآخر مثل ما إذا دار أمره بين ردّ السلام والصلاة الّتي هي عمود الدين فتقدّم الصلاة.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ٢٧٦.

وربّما مثّل له بإزالة النجاسة عن المسجد بالماء أو الوضوء به للصلاة، فإنّ القدرة في الأوّل معتبرة عقلاً وفي الثاني وهو الوضوء شرعاً، فحكم بتقديم إزالة النجاسة لتحصيل الملاك الملزم وفوات ملاك الوضوء مثلاً للصلاة بفوات موضوعه وهو وجدان الماء.

إلّا أنّ التأمّل يقضي بعدم صحّة المثال أيضاً، لأنّ هذا الفرض إن كان قبل وقت الصلاة فلا تزاحم، لعدم أمر بالوضوء. وإن كان بعد دخول وقتها، فإن كان امتثال أمر الإزالة هو الرافع للقدرة فهو تعجيز لنفسه وتفويت للملاك، وإن كان الأمر بالإزالة رافعاً للقدرة فهو فرع تقدّمه وهو أوّل الكلام، وعليه فلا تزاحم حينئذٍ.

ومنه يظهر أنّ هذه الكبرى الكلّية غير تامّة أيضاً، فإنّ تعجيز الإنسان نفسه غير جائز، لأنّه تفويت للملاك الملزم، كما أنّ الصغرى وهي المثال المذكور لا يتحقّق التزاحم فيه من غير الجهة السابقة، بل من جهة أنّ الوضوء مأمور به بالأمر الضمني الإرشادي إلى اعتباره في الصلاة مثلاً ولا يقع التزاحم إلّا بين واجبين نفسيين كما سيأتي.

وكما في إنقاذ الغريق المحترم والتصرّف في الأرض المغصوبة، فإنّ التصرّف فيها وإن كان حراماً وتركه واجب إلّا أنّ إنقاذ الغريق أهمّ من ترك التصرّف فيتقدّم عليه.

الرابع: من المرجّحات ما إذا كان أحدهما أسبق زماناً من الآخر، كما إذا تردّد أمر العاجز عن صوم شهر رمضان بأسره بين صوم النصف الأوّل من الشهر وصوم النصف الثاني فيقدّم صوم النصف الأوّل ثمّ يعجز في النصف الثاني فيفطر، نعم لو كان المتأخّر أهمّ لزم حفظ القدرة على الأهمّ ولو بترك المهمّ.

ولكنّ هذا الكلام إنّما هو حيث يكون التكليفان متوجّهين إليه فعلاً، غايته أنّ أحدهما منجّز والآخر معلّق. وأمّا لو كان التكليف واحداً بمركّب ذي أجزاء، كما في القيام في الركعة الأُولى والقيام في الركعة الثانية لو كان المكلّف قادراً على أحدهما

دون الآخر فقد حكم السيّد اليزدي في عروته[١] بالتخيير في ذلك، وفيما دار أمر المكلّف بين القيام في الصلاة والإيماء للركوع والسجود وبين الركوع والسجود والجلوس في الصلاة، كما إذا كان هناك مكانان: أحدهما يسع القيام ولكن لا يسع الركوع والسجود، والآخر بالعكس لكونه لاطئاً، واحتاط في خصوص الثاني بتكرار الصلاة أيضاً مع القدرة وإلّا فالتخيير.

وقد ذكر للميرزا النائيني في المقام حاشيتان على هذا الفرع الأخير إحداهما في مكان المصلّي والأُخرى في القيام للصلاة، وقد حكم في إحداهما بتقديم القيام لسبقه في الوجود[٢]، وفي الثانية حكم بتقديم الركوع والسجود لأهمّيّتهما في مقام التزاحم[٣].

والظاهر أنّ موارد التكليف بالواحد المركّب من أجزاء وشرائط ليس من باب التزاحم كليّة، بل هو من باب التعارض، بيان ذلك أنّ هناك تكليفاً بالصلاة الّذي هو المركّب من هذه الأجزاء الارتباطيّة، فإذا تعذّر بعض أجزاء ذلك المركّب فمقتضى القاعدة الأوّليّة سقوط التكليف به لانتفاء المركّب بانتفاء بعض أجزائه لكنّه في خصوص الصلاة ـ لكونها لا تسقط بحال، وللإجماع والضرورة واستصحاب الوجوب ولقاعدة الميسور على تأمّل ـ قلنا بوجوب بقيّة الأجزاء الممكنة.

وحينئذٍ فإذا تردّد غير المقدور بين القيام في الركعة الأُولى والقيام في الركعة الثانية فالمرجع في تعيين الوظيفة الشرعيّة إلى الأدلّة، فحينئذٍ ننظر الأدلّة فنرى أنّ دليل القيام في الركعة الأُولى بإطلاقه شامل لصورة العجز عن القيام في الثانية، وكذا دليل القيام في الثانية، أو أنّ دليل القيام عامّ أو مطلق يشمل حتّى صورة العجز

---

(١) العروة الوثقى: فصل في القيام (مسألة ١٧).

(٢) العروة الوثقى ٢ (٦ مجلدات): فصل في القيام، ذيل المسألة ٣.

(٣) العروة الوثقى ٢ (٦ مجلدات): فصل في مكان المصلّي، المسألة ٢٥: ذيل السادس.

عن الركوع والسجود، ودليلهما أيضاً مطلق أو عامّ كذلك يشمل حتّى صورة العجز عن القيام، فحينئذٍ يتعارضان في المقام إذ أنّ جزئيّة كلّ منهما للصلاة حينئذٍ غير ممكنة، بل هي مستحيلة، فنقطع حينئذٍ بكذب أحد الإطلاقين فيتعارضان، إذ جعل الجزئيّة حينئذٍ لهما غير معقول فلابدّ من رفع يد الشارع عن جزئيّة أحدهما.

فإن كان دليل أحدهما لفظيّاً ذا إطلاق ودليل الآخر لبيّاً من إجماع وسيرة فيقدّم اللفظي لشمول إطلاقه، والثاني لا إطلاق فيه لمحلّ النزاع، وإن كان كلا الدليلين لفظيّاً ذا إطلاق فيكون بينهما تعارض العموم من وجه فيتساقطان في مورد الاجتماع ويرجع إلى الأصل العملي وهو في المقام التخيير. وإذا كان دلالة كلا الدليلين بالعموم فيرجع إلى المرجّحات المنصوصة في الأخبار العلاجيّة لتحقّق التعارض حينئذٍ. وإذا كان كلا الدليلين لبيّاً لا إطلاق فيه فيسقط التكليف بهما، لكن لمّا كانت الضرورة مقدّرة بقدرها فيرفع اليد عن أحدهما ويؤتى بأحدهما مخيّراً في ذلك.

بل الظاهر أنّه كلّما دار الأمر بين واجبين بدليل واحد كالقيام المذكور، وكما لو دار الأمر بين الركوع في الأُولى أو الركوع في الثانية أو القراءة في الأُولى أو الثانية تتقدّم الأُولى من جهة ظهور الأدلّة في أنّ الانتقال إلى البدل مشروط بالعجز الفعلي ولا عجز في الأُولى. نعم في خصوص ما لو تردّد الأمر بين القيام في الركعة الأُولى والقيام في الركعة الثانية بموجب قوله عليه السلام: «إذا قوي فليقم»[1] يستفاد تقديم القيام في الأُولى عليه في الثانية، لظهوره في أنّ القدرة على الأوّل توجبه لظهور «إذا» في كونها زمانيّة لكنّه لخصوص الدليل وإلّا فالقاعدة تقتضي التخيير كما ذكره السيّد اليزدي في عروته[2]، فافهم وتأمّل.

---

(١) الوسائل ٤: ٦٩٩، الباب ٦ من أبواب القيام، الحديث ٣.

(٢) انظر العروة الوثقى: فصل في القيام، المسألة ١٧.

[تنقيح موارد التعارض]

ثمّ إنّه يقع الكلام في تنقيح موارد التعارض ثمّ فيما تقتضيه القاعدة فيها.

فنقول: قد عرفت فيما تقدّم أن لا تعارض بين دليل الحاكم والمحكوم كلّية، ضرورة أنّ أحدهما يثبت الحكم على تقدير وجود الموضوع، والثاني ينفي الموضوع مثلاً كما في قوله: ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾[1] وقوله: (لا ربا بين الوالد وولده)[2]. وكذا لا تعارض أيضاً بين العامّ والخاصّ، لأنّ عموم العامّ إنّما هو ببناء العقلاء على كون الظاهر مراداً للمتكلّم ولا بناء لهم في صورة وجود الخاصّ، ضرورة أنّهم يرون الخاصّ قرينة على عدم إرادة الظهور في العموم، فيتقدّم الخاصّ حينئذٍ كتقدّم موارد القرينة على ذي القرينة، بل هو يعتبر قرينة، فهو في الحقيقة حاكم على أصالة الظهور ورافع لموضوعها لا كحكومة الأحكام، بل حكومة على أصالة الظهور.

ومن هنا ظهر أنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري من أنّ تقدّم الخاصّ على العامّ إنّما هو حيث يكون الخاصّ أظهر من حيث الحكم على العامّ من حيث الحكم[3] لا وجه له، بل المناط الحكومة المذكورة، وهي حاصلة حتّى بين ما هو أقلّ أفراد الظهور الحكمي في الخاصّ على ما هو أقوى مراتب الظهور الحكمي في العامّ. فقد ظهر أنّه ليس من موارد التعارض كلّية، بل كلّ قرينة تتقدّم على ما أُقيمت القرينة عليه فتصرفه إلى مؤدّى القرينة.

ومن جملة ما هو خارج عن بحث التعارض ما ذكره الشيخ الأنصاري ـ وهو من صغريات القرينة وذيها ـ ما إذا كان أحد الدليلين عامّاً شمولياً بالوضع والآخر مطلقاً شمولياً[4] فإنّ العموم الشمولي تنجيزيّ باعتبار عدم توقّف دلالته على إجراء

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) انظر الوسائل ١٢: ٤٣٦، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث ١ و ٣.

(٣) انظر فرائد الأُصول ٤: ١٥ و ٨٩.

(٤) انظر المصدر السابق: ٩٨.

مقدّمات الحكمة، ولكنّ الإطلاق الشمولي متوقّف على مقدّمات الحكمة ومن جملتها عدم البيان، والعامّ يصلح أن يكون بياناً له، فلو ورد: أكرم كلّ عالم، ثمّ ورد: لا تكرم الفاسق، فدلالة: أكرم كلّ عالم، على شمول جميع الأفراد بالوضع، ولكن دلالة: لا تكرم الفاسق. إنّما هو بعد إجراء مقدّمات الحكمة الّتي من جملتها عدم البيان، والعامّ الشمولي يصلح بياناً حسب الفرض.

وقد أشكل عليه الآخوند[1] بأنّ الأخذ بالإطلاق الشمولي متوقّف على عدم البيان المتّصل بالكلام، وهذا متحقّق.

ولا يخفى أنّ الظهور وإن كان موقوفاً على انتفاء القرينة المتّصلة إلّا أنّ الإرادة الجدّية لهذا الظهور موقوفة على عدم القرينة مطلقاً والمفروض وجود القرينة، فلا وجه لإيراد الآخوند عليه في ذلك. والسرّ في ذلك أنّ دلالة العامّ على العموم في كلّ آن موقوفة على عدم البيان، فترتفع بوجوده بقاءً.

لا يقال: إنّ نظر الآخوند ﷺ إلى أنّ العموم وإن كان وضعيّاً مثل لفظ «كلّ» مثلاً إلّا أنّ عموم مدخولها يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمة في المدخول فيستويان في التعليق فلا يتقدّم العموم حينئذٍ على الإطلاق.

لأنّا نقول: الآخوند وإن اختار ذلك في مبحث العموم والخصوص[2] إلّا أنّه هنا لم يبنِ كلامه عليه، على أنّا ذكرنا أنّ هذا المبنى فاسد فإنّ «كلّ» هي بيان لعدم اعتبار قيد في المدخول، وهي بمنزلة التصريح في التسوية بين ذي الخصوصيّات والخالي منها، فكلام الأنصاري هو الوجيه.

ثمّ إنّه لو تعارض إطلاق شمولي مثل: لا تكرم فاسقاً، فإنّه نكرة في سياق النفي فيفيد الشمول وإطلاق بدلي مثل: أكرم عالماً، فهل يتقدّم الشمولي على البدلي

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٥١٣، ودرر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٤٦٢.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ٢٥٥ و٢٩٢.

كما أصرّ عليه الميرزا﵀[1] أم لا يتقدّم عليه، لأنّ كلاًّ منهما بالإطلاق ومقدّمات الحكمة؟ استدلّ الميرزا﵀ على تقديم الإطلاق الشمولي بوجوه:

الأوّل: أنّ في تقديمه على البدلي تضييقاً لدائرة الامتثال في الثاني، بخلاف ما لو قدّمنا البدلي فإنّ فيه إخراجاً عن الحكم لكثير من الأفراد فيتقدّم الإطلاق الشمولي لذلك.

توضيحه: أنّ الإطلاق الشمولي ينحلّ إلى أحكام بعدد الأفراد بخلاف البدلي فإنّه ليس فيه إلّا حكم واحد على البدل، بمعنى أنّه مرخّص في تطبيقه في مقام الامتثال على أفراد الطبيعة.

وفيه أوّلاً: أنّ هذا لا يجدي مرجّحاً فإنّ كلاًّ منهما خلاف الظاهر، ولا قرينيّة لأحدهما على الآخر عرفاً، فلا دليل على ترجيح أحدهما على الآخر.

وثانياً: أنّه إخراج على كلا التقريرين، وليس أحدهما تضييقاً في مرتبة تطبيق الامتثال الّذي هو حكم العقل، بل في كليهما مخالفة للدلالة الشرعيّة، فإنّ في الإطلاق البدلي حكمين: أحدهما مدلوله المطابقي وهو وجوب إكرام عالم، الثاني الترخيص في تطبيقه على من شاء، ففي تضييق الدائرة حينئذٍ نفي للترخيص الشمولي وإخراج لأفراده، غايته أنّ التضييق تضييق هنا في الحكم الترخيصي وهناك في الحكم الإلزامي.

الثاني: أنّ الإطلاق الشمولي مثل: لا تكرم فاسقاً، باعتبار كونه انحلاليّاً إلى الأفراد فتساوي الأفراد في الحكم مدلول له، وإن احتمل اختلافها في الحرمة شدّة وضعفاً كما في المتجاهر وغيره مثلاً، وهذا بخلاف الإطلاق البدلي فإنّ تساوي الأفراد فيه غير محرز فلابدّ من إضافة مقدّمة أُخرى إلى مقدّمات الحكمة لإثبات التساوي وعدم بيان التفاوت بين الأفراد، والإطلاق الشمولي يمنع عدم البيان في المطلق فلا إطلاق، فيتقدّم الشمولي لكونه بياناً له ويقيد الإطلاق البدلي.

---

(١) أجود التقريرات ٤: ٢٩٣.

والوجه الثالث يرجع إلى الثاني بنحو من التغيير في العبارة (فإنّه ذكر أنّ الرخصة في تطبيق المطلق البدلي على أفراد المطلق الشمولي موقوف على عدم المانع والإطلاق الشمولي مانع)[١].

والظاهر عدم تماميّتهما فإنّ الإطلاق بنفسه بيان لتساوي أفراد المطلق، وليس تساوي الأفراد أمراً آخر، فإنّ عدم بيان دخل قيد بيان لعدم دخله (وحينئذ فكلّ من الإطلاقين يصلح أن يكون مانعاً عن الآخر، فافهم)[٢].

فقد تلخّص أنّه إذا كان هناك إطلاقان أحدهما شمولي والآخر بدلي فلا يتقدّم أحدهما على الآخر أصلاً، بل لابدّ من الرجوع حيث يجتمعان إلى الأُصول العمليّة في المقام.

ومن جملة الموارد الّتي قيل فيها بعدم تحقّق التعارض ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ فقد زعموا[٣] تقدّم التخصيص وله مثالان:

أحدهما: أن يتقدّم العامّ ويتأخّر الخاصّ مثل أن يرد «أكرم العلماء» ثمّ يرد: لا تكرم زيداً العالم، فيتردّد الخاصّ بين كونه ناسخاً أو مخصّصاً. ومثل هذا لا ثمرة للبحث فيه بالنسبة إلينا فإنّ زيداً خارج على كلا التقديرين.

الثاني: أن يتقدّم الخاصّ ويتأخّر العامّ فكون الخاصّ مخصّصاً موجب لعدم وجوب إكرام زيد فيما يأتي، وإذا كان العامّ ناسخاً له فهو يقضي بوجوب إكرام زيد فيما يأتي من الزمان، فهنا يتحقّق الثمرة.

وقد ذكروا لتقديم التخصيص على النسخ وجوهاً، أحدها: ما هو المعروف من قلّة أفراد النسخ وكثرة التخصيص حتّى قيل: ما من عامّ إلّا وقد خصّ، فيتقدّم التخصيص لذلك[٤].

(١ و ٢) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(٣) منهم الشيخ الانصاري والميرزا النائيني انظر الفرائد ٤: ٩٤، وأجود التقريرات ٤: ٢٩٣.

(٤) انظر الفرائد ٤: ٩٤.

وقد أُشكل عليه بأنّ القلّة والكثرة لا تأثير لها في الترجيح. وربّما وجّه الاستدلال بأنّ الكثرة في التخصيص والقلّة في النسخ توجب في الدليل ظهوراً في دوام الحكم فيضعف احتمال التخصيص لكون الظاهر هو التخصيص فيتقدّم التخصيص للظهور.

وللميرزا النائيني كلام في ظهور الحكم في الدوام والاستمرار وقد أنكره واستند في إثبات استمرار الحكم إلى أصالة عدم التخصيص[١] وبما أنّها أصل عملي فيتقدّم العموم عليه حينئذٍ لو جرت أصالته لكونه لفظيّاً رافعاً لموضوع الأصل العملي.

ولا يخفى عليك أنّه يمكن استفادة العموم الأزماني للحكم من نفس دليله، فمثل «اجتنب الخمر» كما ينحلّ إلى الأفراد العرضيّة كذلك ينحلّ إلى الأفراد الطوليّة، وهذا هو معنى الاستمرار.

(كما ذكر ثانياً أنّ مدخول أداة العموم لا يدلّ على العموم إلّا بعد إجراء مقدّمات الحكمة الّتي منها عدم البيان، والخاصّ يصلح أن يكون بياناً وقد تقدّم جوابه)[٢].

والظاهر أنّ الخوض في هذا المبحث معدوم الثمرة كلّيةً، فإنّ مناط النسخ إنّما هو التأخّر عن المنسوخ في مقام الثبوت لا في مقام الإثبات، ومقام الثبوت مجهول فيه المتقدّم والمتأخّر، لأنّ قول الأمير عليه السلام كقول الصادق في أنّه إخبار عن الحكم الثابت زمن النبيّ صلى الله عليه وآله. فدوران الأمر بين تقدّم الخاصّ فيكون مخصّصاً وناسخيّة العامّ المتأخّر إنّما هو حيث يتقدّم ثبوتاً ويتأخّر العامّ واقعاً لا في مقام الإثبات وبيان الحكم، فإنّ مقام الإثبات أجنبيّ عن النسخ والتخصيص معاً، وحينئذٍ فيقدّم التخصيص، لأنّه وإن تأخّر في مقام الإثبات لكنّه إخبار عن متقدّم في مقام الثبوت فهو تخصيص وليس نسخاً، وتأخير البيان عن وقت الخطاب بل عن وقت الحاجة

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ٢٩٥.

(٢) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

ليس قبيحاً ذاتيّاً غير قابل للتخصيص، بل يجوز تخصيصه فيما كان مصلحة في تأخير البيان عنه أو مفسدة في البيان المقارن، على أنّ محل الكلام قد تقدّم فيه البيان والقرينة وهو الخاصّ فلا يكون للعام ظهور في العموم لسبق المخصّص، فافهم وتأمّل فإنّه نافع جدّاً.

وبالجملة، فقد ظهر أنّ موارد القرينة وذي القرينة ـ سواء كان عموماً وخصوصاً أو إطلاقاً وتقييداً أو حقيقة ومجازاً ـ خارجة عن موضوع بحث التعارض، فما يأتي إن شاء الله تعالى من بيان حكم المتعارضين لا يشملها أصلاً، والتعارض فيها بدوي زائل بأدنى رجوع إلى العرف.

[انقلاب النسبة]

هذا كلّه في تصوير المعارض إذا كان واحداً، وأمّا إذا كان المعارض أكثر من واحد بنحو يكون المتعارضات ثلاثة أو أكثر فهل تنقلب النسبة ـ بمعنى ملاحظة أحدهما مع الثاني والنسبة وما تقتضيه تلك النسبة من تقديم أيّهما ثمّ تنسب النتيجة إلى الثالث ـ أو إنّه يلاحظ بالنسبة إلى كليهما وهو على حاله من دون ملاحظة النسبة بين الأوّلين؟ ذهب الآخوند ﷺ في الكفاية إلى الأخير[1].

بدعوى أنّ مناط التقديم هو الظهور ووجود المعارض الأوّل لا يرفع الظهور، فتلاحظ النسبة بينه وبين المعارض الثاني كما تلاحظ بينه وبين المعارض الأوّل.

ولنقدّم قبل الخوض في هذا المبحث مقدّمة عليها يبتني القول بانقلاب النسبة وعدمه وهي: أنّ التلفّظ باللفظ له دلالات ثلاثة بعضها مترتّب على بعض:

الأُولى: الدلالة المسمّاة بالتصوّرية باصطلاح القوم وبالأُنسيّة باصطلاحنا، وهي سبق المعنى إلى ذهن ذلك السامع لهذا اللفظ لأُنس ذهنه بهذا المعنى من هذا اللفظ،

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٥١٥ ـ ٥١٦.

بحيث لو علم أنّ هذا اللافظ لا شعور له لكونه نائماً مع ذلك يكون اللفظ موجباً لتصوّر ذلك المعنى، والكلام في أنّ هذه الدلالة وضعيّة أو أُنسيّة تقدّم الكلام فيه في بحث الوضع ولا يترتّب عليه في المقام ثمرةٌ.

الثانية: الدلالة التصديقيّة باصطلاح القوم والوضعيّة باصطلاحنا، وهي عبارة عن كون المتكلّم بصدد تفهيم مدلول هذه الألفاظ، وهذه الدلالة موقوفة على إحراز كونه غير نائم وغير غافل وغير مستهزئ، وإحراز انتفاء هذه إنّما هو ببناء العقلاء على كون المتكلّم بصدد إفهام مداليل الألفاظ بحيث لو ادّعى أحد هذه الأُمور لا يقبل منه ذلك حتّى في المحاكم العرفيّة.

الثالثة: دلالة هذه الألفاظ على كون المتكلّم قد طابقت إرادته الجدّية إرادته الاستعماليّة، وهذا أيضاً ببناء العقلاء، فإنّ بناءهم مستقرّ على كون المتكلّم قد أراد بالإرادة الجدّية ما هو ظاهر كلامه إلّا إذا نصب قرينة على خلاف ذلك، لكنّ القرينة إن كانت متّصلة فلا تخلّ بالدلالة الأُولى، لأنّها غير منوطة بالقصد. نعم تخلّ بالثانية، فإنّ وجود القرينة المتّصلة مانع عن انعقاد الظهور الاستعمالي، فإنّ من قال: أكرم العلماء إلّا فسّاقهم، لم يكن مستعملاً للفظ «العلماء» في العموم بنحو يشمل الفسّاق، نعم قد استعمله في عموم ما عدا الفسّاق، فحينئذٍ ترتفع الدلالة الثانية فترتفع الثالثة أيضاً لعدم موضوعها.

وأمّا القرينة المنفصلة فإنّما ترفع الدلالة الثالثة لانعقاد الظهور بالاستعمال.

ووجه ارتفاع الدلالة الثالثة إنّما هو أنّ بناء العقلاء الّذي قد استقرّ على كون الإرادة الاستعماليّة مطابقة للإرادة الجدّية إنّما هو حيث لا يكون بيان على خلاف ذلك، أمّا حيث يوجد البيان على خلاف ذلك فلا استقرار لبنائهم على تطابق الإرادتين.

ثمّ إنّ التعارض بين الأدلّة إنّما هو بين المرادات الجدّية لا بين الظهورات مع قيام القرينة على إرادة خلاف الظاهر إرادةً جدّية، وحينئذٍ فبعد هذا يكون انقلاب

النسبة كما ذكره الميرزا النائيني ﷺ تصوّره مساوق للتصديق به لا يحتاج إلى مؤنة بيان وإقامة برهان[١]. فلنشرع في الأمثلة توضيحاً للمقصود ولنذكر الأمثلة المتعارضة، سواء كان تعارضها بدويّاً أم مستقرّاً، وسواء كان تعارضها الّذي هو بين أكثر من دليل واحد موجباً لانقلاب النسبة أم لم يكن موجباً لذلك.

فنقول: إنّ العامّ إذا ورد مثلاً وورد بعده خاصّان فإمّا أن يكون الخاصّان متباينين، أو يكون بينهما عموم من وجه، أو يكون بينهما عموم مطلق.

مثال الأوّل كأن يقول: أكرم العلماء، ثمّ يقول بعد فصل: لا تكرم البصريّين من العلماء، ويقول أيضاً: لا تكرم البغداديّين من العلماء، وفي مثل هذا لا تنقلب النسبة أصلاً فيخصّص العموم بكلا المخصّصين إذا لم يكن محذور في التخصيص، لأنّ تخصيص العلماء بالبغداديّين لا يوجب ارتفاع عمومه بالإضافة إلى البصريّين بل عمومه باقٍ، غاية الأمر إنّه صار أضيق منه قبل التخصيص.

وقد يكون هناك مانع من تخصيص العموم بكلا المخصّصين من قلّة الفرد الباقي بحيث يستهجن التخصيص إلى ذلك الحدّ أو عدم الفرد له أصلاً، فهنا يقع التعارض بين العموم وأحد الخاصّين وبين الخاصّ الآخر مثلاً إذا ورد: يستحب إكرام العلماء، ثمّ ورد: يجب إكرام عدول العلماء، وورد أيضاً: يحرم إكرام فسّاق العلماء، فهنا يقع التعارض بين العام وأحد الخاصّين وبين الخاصّ الآخر، ضرورة أنّ تخصيص العامّ بكلا هذين المخصّصين يوجب عدم بقاء فرد له بناءً على نفي الواسطة بين الفاسق والعادل، وقلّة الباقي بناءً على ثبوت الواسطة.

والسرّ في تحقّق المعارضة هو أنّ العامّ ظاهر في العموم لكنّه نصّ في بعض أفراده، فعدم إبقاء تلك الأفراد حينئذٍ يوجب المعارضة، لاستحالة صدور العامّ والمخصّصين معاً من المولى الحكيم وهو واضح. وحينئذٍ فينبغي الرجوع إلى مرجّحات باب

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ٣٠١.

التعارض، لكن حيث إنّ التعارض ليس بين العامّ وكلّ واحدٍ من الخاصّين، بل بين العامّ وكلا المخصّصين (بمعنى أنّا نعلم بكذب واحد من هذه الأدلّة الثلاثة، فإمّا أن يكون هو العامّ فالخاصّان صادقان، وإمّا أن يكون أحد الخاصّين فالعامّ والخاصّ الثاني صادق، فالكاذب واحد من هذه الثلاثة)[1].

فينبغي أن تلاحظ المرجّحات بين العامّ منضمّاً إلى أحد المخصّصين وبين المخصّص الثاني، وحينئذٍ فإمّا أن يكون العموم أرجح من المخصّصين، أو يساويهما، أو يكون المخصّصان أرجح، أو يكون العموم أرجح من أحدهما ومساوياً للثاني، أو يكون الثاني أرجح منه.

ففي الصورة الأُولى يؤخذ بالعموم ويطرح أحد المخصّصين تخييراً إن لم يكن بينهما ترجيح وإلّا فخصوص المرجوح، لأنّ الكاذب أحدهما ولا يطرح المخصّصان معاً.

وفي الثانية يتخيّر في تقديم العموم أو المخصّصين فإن قدّم العموم تخيّر في المخصّصين وتقديم أيّهما على الآخر، وإن قدّمهما طرح العموم كليّة.

وفي الثالثة يطرح العموم ويعمل بكلا الخاصّين.

وفي الرابعة يتقدّم العموم والمخصّص المساوي له.

وفي الخامسة يؤخذ بالمخصّص الأرجح ويتخيّر بين العامّ والخاصّ المتساويين، فافهم وتأمّل.

وبالجملة، فحيث إنّ التعارض يقع بين كلّ اثنين من هذه الأدلّة الثلاثة والثالث إذ صدق العموم مع صدق المخصّصين معاً مستحيل، فالعامّ مع أحد المخصّصين معارض للمخصّص الثاني، والعامّ مع المخصّص الثاني معارض للمخصّص الأوّل، والمخصّصان معاً معارضان للعامّ.

فحينئذٍ ظهر ما في كلام صاحب الكفاية في المقام[2] من أنّه إذا كان أحد

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ٥١٥ ـ ٥١٦.

المخصّصين أرجح من العامّ والثاني أضعف من العامّ فإنّه ذكر أنّه يتخيّر حينئذٍ بين العموم والمخصّصين، إذ المعارض إنّما هو هما معاً ولم يترجّحا عليه كما لم يترجّح عليهما، ثمّ إن قدّم العام تخييراً تحقّقت المعارضة بين الخاصّين حينئذٍ.

ولا يخفى أنّ هذا يتمّ لو لم يكن بين العامّ وأحد الخاصّين وبين الخاصّ الثاني معارضة، وإلّا فمقتضى ما ذكرنا تقديم الراجح والعامّ وطرح المرجوح من الخاصّين، إذ يكفي في رفع التعارض رفع اليد عن أحد هذه الأدلّة، وما ذكرناه بحسب الظاهر واضح، فافهم.

وأمّا إذا كانت النسبة بين الخاصّين العموم من وجه كأن يقول: أكرم العلماء، ثمّ يرد: لا تكرم فسّاق العلماء، ثمّ يرد: لا تكرم النحوي من العلماء، مع أنّ بعضهم فاسق ففي هذا المثال وأشباهه هل يخصّص العامّ بأحد الخاصّين ثمّ تلحظ النسبة بينه وبين الخاصّ الآخر أم أنّهما يخصّصان العامّ معاً؟ الظاهر الثاني، لأنّ كلّاً من الخاصّين نسبته إلى العامّ نسبة العموم والخصوص ولا تلحظ النسبة بين الخاصّين في المقام أصلاً.

وربّما يقال بأنّ الخاصّ الوارد أوّلاً وهو: لا تكرم فسّاق العلماء، باعتبار تقدّمه زماناً يرفع الظهور الاستعمالي من العامّ ويكشف عن عدم تطابق الإرادة الجدّية مع الإرادة الاستعماليّة فيخرج حينئذٍ العامّ عن الحجّية، فيكون الخاصّ الثاني حينئذٍ معارضته من قبيل معارضة الحجّة باللاحجّة، فلابدّ من ملاحظته بعد التخصيص حتّى يصير حجّة في الباقي فتنقلب حينئذٍ النسبة.

ولا يخفى عليك ضعفه من جهة أنّ التقدّم الزماني إنّما هو في ورود المخصّص ووصوله وإلّا فالمخصّصات جميعاً زمان حدوثها واحد، وإنّما تتأخّر وتقدّم بحسب وصولها وإلّا فبيانها لأُمناء الوحي واحدٌ لا تقدّم فيه لبعض على بعض، وحينئذٍ فلا وجه لتقديم بعض على بعض، وحينئذٍ فهما خاصّان فيتقدّمان لتخصيص العموم لكشفهما عن عدم تطابق الإرادة الاستعماليّة مع الإرادة الجدّية، نعم لو كان تخصيص العامّ بهما ممّا يوجب عدم المورد للعامّ أو قلّته اتّجه التعارض الآنف ذكره ويأتي فيه الكلام المتقدّم فلا نعيده.

وأمّا إذا كان بينهما أي بين الخاصّين عموم وخصوص مطلق مثل أن يرد: «لا ضمان في العارية»[١]. ثمّ يرد: «أنّ في عارية الدرهم والدينار ضماناً»[٢] ويرد: «أنّ في عارية الذهب والفضّة ضماناً»[٣]. فهل يخصّص العامّ بالأخصّ أوّلاً ثمّ تلحظ النسبة بينه بعد التخصيص وبين الخاصّ الآخر فتنقلب النسبة إلى العموم من وجه أو أنّه يخصّص بالخاصّ، ويكون الأخصّ حينئذٍ داخلاً في الخاصّ؟ الظاهر الثاني، لعين ما تقدّم من كشف الخاصّ عن عدم تطابق الإرادة الاستعماليّة للإرادة الجدّية فيخصّص ذلك العموم بالخاصّ، وحينئذٍ فالأخصّ من جملة مصاديق الخاصّ.

نعم، ربّما يقال بأنّه أيّ وجه لتخصيص الدرهم والدينار بالذكر دون بقيّة الأفراد؟ ويجاب بأنّه ربّما يكون لخصوصيّة السؤال عنه أو لغير ذلك ككونه أكثر تداولاً أو غير ذلك، ولو سلّم انتفاؤها فالإشكال مبنيّ على القول بحجّية مفهوم اللقب أو الوصف الغير المعتمد وكلاهما باطلان، نعم لو كان أحد الخاصّين كالأخصّ مثلاً متّصلاً بذلك العموم لانقلبت النسبة حينئذٍ قطعاً لتقيّد موضوع عدم الضمان بغير الدرهم والدينار، كأن يقول: لا ضمان في عارية غير الدرهم والدينار، فالتخصيص بالذهب والفضّة ممّا يوجب كون النسبة هي العموم من وجه لاجتماعهما في الحليّ فيتساقطان ويرجع إلى دليل آخر.

ثمّ إنّ هذا الّذي ذكرناه من انقلاب النسبة إذا كان الأخصّ متّصلاً إنّما هو مسلّم حيث لا عموم آخر غير مقيّد، وأمّا إذا كان عموم آخر كأن يكون عندنا: لا ضمان في العارية وخبر آخر: «لا ضمان في عارية غير الدرهم والدينار» وخبر ثالث: «في عارية الذهب والفضّة ضمان» فقد وقع في المقام كلام لا بأس بالتعرّض له.

---

(١) انظر الوسائل ١٣: ٢٣٥، الباب الأوّل من كتاب العارية، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٦ و ٧ و ٨ و ١٠.

(٢) و(٣) انظر المصدر السابق: الباب ٣.

ذهب الميرزا النائيني إلى كون العامّ أيضاً طرفاً للمعارضة بوجهين :

الأوّل : أنّ العامّ الفوقاني يخصّص بالدرهم والدينار لاتّفاق الخاصّين على ضمانه فتنقلب النسبة حينئذٍ إلى العموم من وجه، وحينئذٍ فيكون من صغريات ما إذا كان بين الخاصّين عموم من وجه فيخصّص العامّ بهما[1].

الثاني : أنّ أحد الخاصّين مبتلىً بمعارضه فلا يكون مخصّصاً فلابدّ من كونه أحد أطراف المعارضة والعموم أحد أطرافها أيضاً.

ولا يخفى عليك ما في كلامه ﷺ فإنّ ما ذكره من اندراجه تحت ما إذا كان بين الخاصّين عموم من وجه وتخصيص العامّ بكلا الخاصّين غير صحيح، لأنّ ذلك إنّما هو في الخاصّين اللذين بينهما عموم من وجه ولا معارضة بينهما بحسب الحكم، أمّا في المقام فالمعارضة بينهما بحسب الحكم في خصوص غير المسكوك فإنّ مقتضى قوله : «لا ضمان في عارية غير الدرهم والدينار» عدم الضمان في الحلي وقوله : «في عارية الذهب والفضّة ضمان» مقتضاه ثبوت الضمان في الحليّ. فإذا كان بينهما معارضة بحسب الحكم فكيف يخصّص العموم بهما؟ بل لابدّ من إعمال قواعد التعارض بالعموم من وجه بين الخاصّين نفسهما من التساقط في مورد الاجتماع المتنافي وهو الحليّ مع عدم المرجّح الدلالي، فنرجع حينئذٍ إلى العموم وهو لا ضمان في العارية في مورد التنافي وهو الحليّ، ومع عدم العموم فيرجع إلى الأصل العملي وهو البراءة، ومع وجود المرجّح الدلالي أو الرجوع إلى المرجّحات السنديّة فيتقدّم ما هو الأرجح ويخصّص به العموم أو يرجع إليه دون الأصل إن لم يكن عموم.

وبالجملة، إنّما يرجع إلى العموم في المخصّصات حيث إنّها أظهر دلالة مع فرض حجّيته فتكشف عن عدم تحقّق الإرادة الجدّية على طبق الإرادة الاستعماليّة، ومع ابتلاء المخصّص بالمعارض يخرج عن الحجّية فكيف يخصّص به العامّ؟

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤ : ٣٠٢.

وأمّا ما ذكره الميرزا أخيراً من أنّ ابتلاءه بالمعارض يوجب أن لا يخصّص العام[١] فكلام متين إلّا أنّه لا يلازم كون العامّ طرفاً للمعارضة، (بل يجري بين الخاصّين علاج التعارض ثمّ تؤخذ النتيجة فيخصّص بها العموم، وهذا هو الفارق بين المقام وبين ما إذا كان الخاصّان بينهما عموم مطلق وكانا متّفقين في الحكم مثل: لا تصلّ خلف شارب الخمر، ولا تصلّ خلف الفاسق، فإنّ اتّفاقهما في الحكم أوجب تخصيص العامّ بهما معاً بخلاف المقام)[٢]، فافهم.

ثمّ إنّه لا بأس بصرف الكلام إلى ما هو الحقّ في مبحث العارية من ناحية الأدلّة الواردة فنقول: إنّه قد ورد في بعض الروايات ما مضمونه أنّه لا ضمان في العارية إذا لم يشترط إلّا في الدرهم. وورد أيضاً: لا ضمان في العارية إذا لم يشترط إلّا في الدينار، فبعد تخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر يصير حاصلهما استثناء الدرهم والدينار متّصلاً، فهما بحكم الخبر الواحد نتيجةً فهما حينئذٍ مخصّص متّصل.

وهناك أخبار أُخر مثبتة للضمان في مطلق الذهب وبينهما حينئذٍ تعارض كما ذكرنا في خصوص غير المسكوك وهو الحليّ.

وهناك أخبار نافية للضمان من مطلق اليد الأمانيّة فبعد إجراء معاملة التعارض بالعموم من وجه بين المخصّصين وتساقطهما في مورد الاجتماع كما ذكرنا يرجع في مورد التعارض إلى العموم اللفظي فيحكم بعدم الضمان، وقد حكم الميرزا النائيني ﷺ بتخصيص تلك العمومات اللفظيّة بكلا المخصّصين[٣]، وقد عرفت ما فيه.

نعم ذكر الميرزا في دورته السابقة أمراً لا بأس به وهو أنّ عارية الدرهم والدينار نادرة لعدم الفائدة باستعارته إلّا نادراً[٤]، وحينئذٍ فلا يصلح حمل المطلق

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ٣٠٤.

(٢) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(٣) انظر أجود التقريرات ٤: ٣٠٦.

(٤) فوائد الأُصول ٤: ٧٥٢.

وهو لا ضمان في عاريّة الذهب والفضّة عليه، وحينئذٍ فهذا من جملة مرجّحات باب تعارض العموم من وجه أنّه لو حمل الإطلاق على أحدهما يبقى الثاني قليل المورد، فيرجّح حينئذٍ عموم ثبوت الضمان في الذهب والفضّة كلّيةً فيخصّص به العموم الأوّلي فيحكم حينئذٍ بالضمان في مطلق عارية الذهب والفضّة، إلّا أنّ هذا شيء خاص بالمقام والقاعدة الكلّية هي ما ذكرنا.

هذا تمام الكلام في تعارض العامّ ومخصّصاته حيث تكون المعارضة بين أكثر من دليلين، وأمّا إذا ورد دليلان عامّان بينهما عموم من وجه، كما إذا ورد يستحبّ إكرام العلماء، وورد أيضاً: يكره إكرام الفسّاق، فبين هذين الدليلين عموم من وجه ومورد اجتماعهما هو العالم الفاسق، فهو بموجب العموم الأوّل مستحبّ الإكرام، وبموجب الثاني مكروه الإكرام، فإذا ورد مخصّص فتارة يكون المخصّص مخصّصاً لمورد الاجتماع فيخرج الدليلان عن كونهما متعارضين، وتنقلب النسبة من العموم من وجه إلى التباين في الحكم لتباين الموضوع ولا تعارض حينئذٍ، وذلك كما إذا ورد مثلاً يباح إكرام العالم الفاسق، فالعالم الفاسق محكوم بإباحة إكرامه فيخرج من العموم المثبت لاستحباب إكرام العالم، وبكون العامّ مثبتاً لاستحباب إكرام العادل، كما أنّ العالم الفاسق يخرج من كراهة إكرام الفاسق فيختصّ العموم المثبت للكراهة بالفاسق الغير العالم، وحينئذٍ فموضوع كلّ من العامّين بعد التخصيص مباين لموضوع الآخر ولا ربط بينهما، فهو كقولنا: الماء مباح والخمر حرام فقد انقلبت النسبة إلى التباين حكماً، لتباين الموضوع بين العمومين بعد أن كانت عموماً من وجه، وهذا من أظهر موارد انقلاب النسبة.

وتارة يكون المخصّص مخصّصاً لمورد الافتراق من أحد العامّين وهو على قسمين:

فإنّه قد يخصّص مورد الافتراق كلّه فتنقلب النسبة إلى عموم وخصوص مطلق كأن يرد في المثال: يجب إكرام العالم العادل، فيخرج من عموم: يستحبّ إكرام

العالم، ويختصّ استحباب إكرام العالم الّذي هو مؤدّى العامّ بغير العادل، فحينئذٍ تنقلب النسبة بين العامّين من العموم من وجه إلى العموم المطلق، إذ يكون مؤدّى العامّ المخصّص: يستحبّ إكرام العالم الغير العادل، فيخصّص: يحرم إكرام الفسّاق، بغير العلماء.

وقد يخصّص بعض مورد الافتراق فتبقى النسبة عموماً من وجه كما كانت، كما إذا ورد: يجب إكرام العادل الهاشمي العالم، إذ يبقى حينئذٍ تحت العموم العالم العادل الغير الهاشمي والعالم الهاشمي الغير العادل، في العالم الهاشمي الغير العادل يكون مورد الاجتماع.

وثالثة يكون المخصّص مخصّصاً لكلا العامّين ومخرجاً لجميع أفراد مورد الافتراق بحيث لا يبقى تحت العامّين إلّا مورد الاجتماع، كما إذا ورد في المثال المذكور في العامّين: يجب إكرام العالم العادل، وورد: يحرم إكرام الجاهل الفاسق، فلم يبقَ تحت العمومين إلّا العالم الفاسق، فتنقلب النسبة من العموم من وجه إلى تعارض المباينة، إلّا أنّ الكلام في أنّ إجراء عمليّة التعارض يكون بين خصوص العامّين أو بينهما وبين الخاصّين أيضاً؟ صريح كلام الميرزا النائيني ﷺ الأوّل[1] والظاهر الثاني، إذ نحن نعلم بكذب أحد هذه الأدلّة الأربعة العامّين والخاصّين فينبغي إجراء عمليّة المعارضة بين الجميع، فافهم.

وإن كان بين العامّين تباين بحيث كان الموضوع واحداً وقد حكم عليه بأحد العامّين بحكم وفي العام الثاني بحكم آخر، كما إذا ورد: يجب إكرام العالم، ثمّ ورد: لا تكرم العالم، فإذا ورد بعد ذلك مخصّصٌ لأحدهما كأن ورد: أكرم العالم العادل، قيّد إطلاق لا تكرم العالم بما إذا كان عادلاً، فيكون أخصّ فيخصّص العام الثاني، إذ يصير حينئذٍ لا تكرم الفاسق العالم فيخصّص به عموم يجب إكرام العالم.

---

(١) انظر أجود التقريرات ٤: ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

وإن ورد مخصّص لكلا العامّين المتباينين، كما إذا ورد أنّه لابدّ من التعدّد في غسل النجس، وورد مخصّص له بأنّه لا يعتبر التعدد في الجاري، وورد عامّ آخر يدلّ على عدم اعتبار التعدّد وخصّص بخصوص القليل فتقع المعارضة في الكرّ، فأحدهما يعتبر التعدّد في الغسل فيه والآخر ينفيه، فيرجع حينئذٍ إلى ما تقتضيه القاعدة المسطورة الآتية إن شاء الله تعالى، فافهم. هذا تمام الكلام في صور المعارضة بين أكثر من دليلين، وهناك صور أُخرى يظهر حكمها ممّا تقدّم.

[مرجّحات باب التعارض]

فلنتكلّم الآن في مرجّحات باب التعارض ونقدّم مرجّحات التعارض بنحو التباين على مرجّحات التعارض بنحو العموم من وجه فنقول وبالله الاستعانة:

إنّ الدليلين المتعارضين بنحو التباين مثل: «بيع العذرة سحتٌ»[1]. و: «لا بأس ببيع العذرة»[2].

قد يكونان مقطوعي الصدور كما إذا كانا متواترين مثلاً فلا ريب في أنّ التعارض يكون بين ظهوريهما، ضرورة أنّه يستحيل أن يراد كلا الظهورين لفرض أنّ إرادة ظهور أحدهما تنفي إرادة ظهور الآخر، فيكون التعارض بين الظهورين فيسقط الظهوران عن الحجّية.

وقد يكون أحد المتعارضين مقطوع الصدور والآخر مظنونه كما إذا كان أحدهما متواتراً والآخر خبر واحدٍ موثّق، فمقتضى القاعدة أنّه يقع التعارض بين سند غير المتواتر وظهور المتواتر فيسقطان عن الحجّية، ولكن هناك أخباراً تقتضي الأخذ بما هو موافق للسنّة القطعيّة وطرح الآخر فيؤخذ المتواتر حينئذٍ بموجبها ويطرح الآخر.

---

(١) الوسائل ١٢: ١٢٦، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١٢: ١٢٦، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

وقد لا يقطع بصدور أحدهما، وحينئذٍ (فربّما يقال: إنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح فيحمل أحد الخبرين على فرد ويحمل الآخر على فرد آخر، مع أنّ هذه القاعدة ليس فيها إلّا تنسيق الألفاظ، ضرورة أنّ هذا الجمع هو الجمع التبرّعي الّذي لا شاهد عليه، مع أنّه ليس جمعاً بينهما بل طرح لهما لطرح إطلاقهما، فهو في الحقيقة داخل تحت ﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[١].

وبعبارة أُخرى أنّا نعلم أنّ هذين الظهورين ليسا مرادين جزماً إلّا أنّ إرادة هذا الجمع المذكور بهذا التأويل أيضاً غير معلوم)[٢]. فهل يرجع إلى المرجّحات لزوماً من الأُمور المذكورة في الأخبار من كونه مخالفاً للعامّة أو أعدل أو أوثق، فإن فقدت فالتخيير، أو يكون الحكم بالتخيير أوّلاً والترجيح بالمرجّحات استحبابي؟ اختار الثاني صاحب الكفاية ﷺ[٣] لإطلاق جملة من الأخبار بالتخيير رأساً وهي ثلاث روايات[٤] وكون روايات الترجيح مختلفة في تقديم بعض المرجّحات في بعضها وتقديم الآخر في بعض وغير ذلك من أمارات الاستحباب.

وقد ذكر الآخوند أنّ الأخبار على أربعة طوائف: وهي أخبار التوقّف والاحتياط والتخيير والترجيح، فأمّا أخبار التوقّف فإن أراد أخبار: «قف عند الشبهة فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»[٥]. بدعوى أنّ مورد تعارض الخبرين من موارد الشبهة أيضاً، ففيه أنّ أخبار التخيير حاكمة ورافعة للشبهة على تقديرها، وإن أراد قوله في ذيل بعض الأخبار: «فأرجه حتّى تلقى

---

(١) يونس: ٥٩.

(٢) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(٣) كفاية الأُصول: ٥٠٢.

(٤) الوسائل ١٨: ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩، ٤٠، ٤١ و ٤٤.

(٥) الوسائل ١٨: ٨٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

أمامك»[١]. فمعلوم أنّ الإرجاء إنّما كان لأنّه لا معنى للتخيير فيها، لأنّها لبيان حكم الخصمين، والتخيير يوجب أن يختار كلّ من الخصمين ما يلائمه فمن هنا أمر الإمام عليه السلام بالتأخير إذ لا معنى للتخيير فيها. وإن أراد خبر سماعة بن مهران الّتي أُمر فيها بالتوقّف ابتداءً[٢] فمع الغضّ عن ضعف سندها كمقبولة ابن حنظلة[٣] ظاهرة في حضور الإمام عليه السلام لا في زمن غيبته.

ثمّ إنّ الميرزا رحمه الله[٤] جمع بين أخبار التوقّف وأخبار التخيير بأنّ أخبار التوقّف آمرة بالردّ إليهم عليهم السلام وهو مختصّ بزمان ظهورهم، فنقول بأنّ أخبار التوقّف إنّما هو في زمن ظهورهم وأخبار التخيير في زمن غيبتهم عليهم السلام وذكر أنّ هذا هو مقتضى الجمع بين الأخبار مضافاً إلى عدم ظهور قائل بالتخيير زمن حضورهم عليهم السلام.

ولا يخفى أنّ ما ذكره غير تامّ، لأنّ أخبار التخيير صريحة في كون التخيير زمن حضورهم، فإنّ صريح خبر الحرث بن المغيرة زمن الحضور لقوله فيها: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم فتردّ عليه»[٥]، فتأمّل.

ولو لم يكن فيها صراحة بالتخيير زمن الحضور فهو المتيقّن من إطلاقها، إذ تخيير المخاطب قطعي وتخيير من يأتي بعده زمن الغيبة إنّما هو بدليل الاشتراك.

ولا يهمّنا البحث في التوقّف، لأنّه على تقدير القول به فإنّما هو زمن حضورهم عليهم السلام لا زمن الغيبة، للإجماع على عدم التوقّف زمن غيبتهم وظهور أخبار التوقّف بل صراحتها في زمن الحضور، فافهم.

---

(١) المصدر السابق، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٥.

(٣) الوسائل ١٨ : ٨٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

(٤) انظر فوائد الأُصول ٤: ٧٦٤.

(٥) الوسائل ١٨ : ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

وما ذكره السيّد الصدر من التخيير[١] ليس خرقاً للإجماع، لأنّه ﷺ ذهب إلى التخيير العملي بعد التوقّف في الفتوى، فليس قائلاً بالتخيير بين الروايات في مقام الفتوى كي يكون موافقاً لصاحب الكفاية ﷺ فانحصر القائل بالتخيير الابتدائي به ﷺ.

وكيف كان، فالأولى ما ذكرناه من أنّ خبر التوقّف إنّما أُمر فيه بالتوقّف، لأنّه مورد خصومة والتخيير لا يقطعها قطعاً، ولو كان هناك خبر يقضي بالتوقّف يطرح في قبال الأخبار الآمرة بالترجيح والتخيير.

وأمّا الأخبار الّتي تقضي بأخذ الحائطة في الدين، والظاهر أنّه أراد رواية غوالي اللآلي الّتي رواها ابن أبي جمهور الأحسائي قال فيها ـ بعد ذكر جملة من المرجّحات ـ: «خذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر»[٢]. وهذه الرواية مع خلوّ بقيّة الأخبار عن ذلك مطروحة للطعن في غوالي اللآلي ومؤلّفه كما هو مشهور، مضافاً إلى أنّا لو وجدناها في كتب العلّامة ﷺ لا نعمل بها، لأنّها مرسلة عن زرارة ولم يذكر رجال سندها، فكيف ولم توجد في كلامه ﷺ حسب التفحّص.

فلم يبقَ إلّا طائفتان من الأخبار إحداهما المخيّرة مطلقاً، والثانية المرجّحة، والروايات المرجّحة بعضها مشتملة على مرجّح واحد وبعضها على اثنين وبعضها على أكثر، وأجمع الروايات المرجّحة المقبولة لعمر بن حنظلة[٣]، ومرفوعة زرارة[٤]، مع أنّ بينهما اختلافاً في تقديم الشهرة على صفات الراوي وتأخيره عنها،

---

(١) شرح الوافية : ٥٠٠.

(٢) غوالي اللآلي ٤: ١٣٣، الحديث ٢٢٩.

(٣) الوسائل ١٨ : ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

(٤) غوالي اللآلي ٤ : ١٣٣، الحديث ٢٢٩، رواه في المستدرك : ج ٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢ نقلاً عنه والحدائق ١ : ١٣ عنه أيضاً.

ففي المقبولة تأخّر ترجيح الشهرة، وفي المرفوعة تقدّم على ذكر صفات الراوي والترجيح للأُولى دون الثانية، لأنّ الأصحاب هجروها لما تقدّم. ولا يتوهّم أنّ ذهاب المشهور إلى تقديم الشهرة لا جابر لها لتصريحهم بعدم اعتبارها.

فأجمع الروايات من حيث الترجيح هي المقبولة، لكنّ الكلام في أنّ الترجيح لازم أم لا، بل الحكم هو التخيير ابتداء والترجيح أفضل كما نسبناه إلى صاحب الكفاية[١] استناداً إلى إطلاق روايات التخيير، وقد استشهد لذلك بأُمور:

الأوّل: الاختلاف الكثير في أخبار الترجيح وقد ذكرنا أنّ غير المقبولة مطروح لمقبوليّتها وعدم مقبوليّته، مضافاً إلى قيام إجماع الإماميّة إلى عدم التخيير ابتداءً حتّى الكليني، فإنّ ظاهر عبارته التخيير بعد فقد ثلاث مرجّحات ذكرها ﷺ[٢].

الثاني: أنّ جملة من المرجّحات مرجّحات بين الحجّة واللاحجّة، وهي ما خالف كتاب الله وما وافق العامّة، فإنّ الأوّل ليس بحجّة مع قطع النظر عن المعارضة، لما ورد من أنّ «ما خالف قول ربّنا لم نقله، وزخرف وباطلٌ»[٣] وغيرها[٤].

وأمّا الثاني فكذلك، ضرورة أنّه مع صدور المخالف يقطع أو يطمئنّ بصدور المخالف، فيكون الموافق إمّا غير صادر أو صادر للتقيّة.

ولا يخفى ما فيه أيضاً، فإنّ صريح الروايات بعد أن رجّح فيها الخبرين بجملة من المرجّحات الظاهر في وجدانهما لشرائط الحجّية رجّح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة. وما ورد من أنّه «زخرف باطل» إنّما هو غير هذه المخالفة، وهي في مقام

---

(١) انظر الكفاية: ٥٠٦.

(٢) انظر الكافي ١: ٨ ـ ٩.

(٣) الوسائل ١٨: ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢ و١٤ و١٥، والمحاسن: ١: ٣٤٧، الحديث ١٢٧ و١٢٨ و١٢٩.

(٤) انظر المصادر المتقدمة.

حجّية الخبر الواحد مع قطع النظر عن وجود المعارض وعدمه فالمخالفة فيه بمعنى المباينة، وهذا بخلاف الموافقة والمخالفة هنا في باب المرجّحات، فإنّ المراد منها الموافقة والمخالفة بالعموم والخصوص، للقطع بصدور المخصّص والمقيّد لعموم الكتاب أو إطلاقه منهم عليهم السلام.

فإذا ورد مثلاً: «نهى النبي عن بيع الغرر»[١] وورد أيضاً: «لا بأس ببيع الغرر»[٢] فتتقدّم الثانية لموافقتها، لعموم ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[٣] مثلاً، فافهم.

وأمّا ما ذكره في موافق العامّة ومخالفها فغريب جدّاً من مثله، إذ الموافق للعامّة من أين يقطع أو يطمئنّ بعدم صدوره أو ظهوره؟ أليس من المحتمل قويّاً كون الموافق هو الصادر والمخالف غير صادر.

وبالجملة، فما ذكره هنا واضح الضعف، فافهم وتأمّل.

الثالث من الوجوه الّتي ذكرها الآخوند رحمه الله[٤] إطلاق روايات التخيير الابتدائي وأنّ كون هذه الروايات مقيّدة لها يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح، مضافاً إلى أنّ التقييد يوجب عدم المورد لروايات التخيير أو قلّته بنحو تقبح انتهاء التقييد إليه.

والجواب أنّ ما ذكره أوّلاً ـ من لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وقبحه ـ فهذا وارد في جميع المقيّدات المنفصلة وليس خاصّاً في خصوص المقام، والجواب عنه في الجميع واحد، وهو أنّ تأخير البيان وإن كان قبيحاً إلّا أنّه ليس نظير الظلم

---

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ٤٦، الحديث ١٦٨، وفتح الباري ٤: ٣٥٧.

(٢) انظر فتح الباري في شرح صحيح البخاري ٤: ٣٥٧، وفيه: روى الطبري عن ابن سيرين بإسناد صحيح قال: لا أعلم ببيع الغرر بأساً.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) راجع الكفاية: ٥٠٣ ـ ٥٠٧.

في عدم قابليّته للتخصيص، فإنّه مثل الكذب الّذي هو واجد لمقتضي القبح، غير أنّه قد يقترن ذلك المقتضي بالمانع فلا يؤثّر القبح، كالصلح بين المتباغضين المعبّر عنه بإصلاح ذات البين، فكذا تأخير البيان فإنّه لمصلحة ما وإلّا فلا يمكن جميع التقييدات بالمقيّدات المنفصلة كلّية، وهذا لا يلتزم به أحدٌ من فقهاء الإماميّة.

وما ذكره ثانياً: من بقاء القليل مورداً له ففيه: أنّ كثيراً من الأحكام غير موجودة في الكتاب ولا معلوم فيه رأي العامّة ولا معروفة الراوي بالأعدليّة وغيرها من صفاته فلا يلزم حينئذٍ قلّة المورد كما ادّعى.

نعم، لو تسرّينا إلى مطلق المرجّح ولم نقتصر على خصوص المنصوص كان لما ذكره وجه وجيه.

الرابع: أنّ مورد روايات الترجيح هو الخصومات فلا يسري إلى غيرها، مضافاً إلى ضعفها.

والجواب: أنّ المقبولة وإن كانت في مورد رفع الخصومة إلّا أنّها بصراحتها دالّة على الترجيح في الرواية من حيث إنّها رواية لا من حيث إنّها واردة في موارد الخصومة كما هو واضح لمن لاحظها، هذا كلّه مضافاً إلى أنّ كثيراً من الروايات قد ذكرت موافقة الكتاب والسنّة فقط، وبعضها اشتملت على ذكر مخالف العامّة أيضاً، وبعضها اقتصرت عليه فقط من دون تعرّض لخصومة فيها أصلاً.

نعم، أجمع الروايات على ذكر المرجّحات هما المقبولة[1] والمرفوعة[2] وتقدّم المقبولة على المرفوعة في مورد الخلاف لما تقدّم، فافهم.

ثمّ إنّه بعد أن ثبت لزوم الترجيح وعدم الرجوع إلى التخيير فيقع الكلام في مرجّحات الرواية وعددها فنقول:

---

(١) الوسائل ١٨: ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

(٢) غوالي اللآلي ٤: ١٣٣، الحديث ٢٢٩.

في مرجّحات الرواية وعددها

قد ذكرنا أنّ أجمع الروايات لذكر المرجّحات هي المقبولة والمرفوعة فنقول: أمّا المقبولة فقد ذكرت أوّل شرائط الرواية «الشهرة» وما قدّمتها من الصفات إنّما هي مرجّحات للحكم والحاكم لا للرواية، فالمقبولة قد صدرت مرجّحات الرواية بالشهرة.

وفي المرفوعة قد ذكرت بعد الشهرة مرجّحات الراوي من الأعدليّة والأوثقيّة.

ولا يخفى عليك أنّ المرفوعة مع ضعفها بما مرّ يزيدها وهناً أنّ الترجيح بصفات الراوي لم يكن معهوداً قبل زمن العلّامة، بل إنّ تقسيم الروايات إلى صحيح وموثّق وحسن وضعيف إنّما أسّسه العلّامة ﷺ[1] ولم يكن معروفاً قبل، ولذا لم يذكر الكليني في ديباجة الكافي الترجيح بغير ما في المقبولة أصلاً[2].

والاعتذار عنه بأنّه بانٍ على صحّة جميع ما في الكافي[3] لا يرفع الإيراد، لأنّه لا يرى تساوي جميع الرواة لهذه الروايات المودعة فيه قطعاً وإن اتّصفت بالصحّة، فإنّ الصحّة إنّما يفتقر فيها إلى العدالة والكلام في الأعدليّة والأورعيّة.

كما أنّ الاعتذار بأنّ المتقدّمين على العلّامة لم يذكروا الترجيح بصفات الراوي لظهوره[4] فاسد أيضاً، فإنّه ليس بأظهر من موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، قد ذكرا مع وضوحهما، مضافاً إلى أنّ إطلاق المقبولة يلغي اعتبار الأعدليّة والأصدقيّة في الراوي، فإنّ الأخذ بما حكم به أفقههما وأعدلهما وأصدقهما في الحديث شامل بإطلاقه لما إذا كان راوي روايته عادل، وراوي رواية غير الأفقه والأعدل أفقه وأعدل وأصدق، فافهم.

---

(١) انظر المنتهى ١: ٩ ـ ١٠، والحدائق ١: ١٤.

(٢) انظر الكافي ١: ٨ ـ ٩.

(٣) انظر الفوائد المدنية: ٥٠.

(٤) انظر الوسائل ٢٠: ٩٦ ـ ١٠٤، الفائدة التاسعة.

والمقبولة إن قلنا بأنّ استناد المشهور إليها وقبولهم لها يوجب وثاقتها فذاك، وإلّا فجهوليّة عمر بن حنظلة فيها مانع عن الاعتماد عليها وإن ورد «أنّ عمر بن حنظلة لا يكذب علينا»[1] في بعض الأخبار إلّا أنّ ضعف سندها مانع عن التعويل عليها، إلّا أنّ الّذي يهوّن الخطب أنّ مضمون هذه المقبولة من الترجيح بالشهرة موجود في غيرها ممّا هو صحيح.

وبالجملة، فالترجيح أوّلاً بالشهرة* بحيث يكون المشهور لا ريب فيه عرفاً بالإضافة إلى مقابله، ومع فرض تساويهما فيها يصار إلى موافق الكتاب المخالف للعامّة، فمتى وجدنا أحد الحديثين المشهورين موافقاً للكتاب ومخالفاً للعامّة معاً عملنا به وطرحنا الآخر الفاقد لهذين الوصفين. أمّا لو كان كلّ منهما موافقاً للكتاب ولكن أحدهما موافق للعامّة والآخر مخالف فقد ذكر في صريح المقبولة ترجيح المخالف للعامّة، لأنّ الرشد في خلافهم، كما أنّ صحيحة الراوندي أيضاً تدلّ على ذلك[2] ومنها يعلم أنّ كلّاً من موافقة الكتاب ومخالفة العامّة مرجّح مستقلّ وإن لم يجتمع مع الآخر، فلو كانا معاً موافقين للعامّة ولكنّ أحدهما موافق للكتاب والآخر لم يستفد حكمه من الكتاب يقدّم ما وافق الكتاب.

---

(١) الوسائل ٣ : ٩٧، الباب ٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(*) قد ذكر الأُستاذ في دورته الثانية أنّ الشهرة ليست من المرجّحات كلّية، لأنّ المقبولة قد ذكرت «المجمع عليه» وإن عقّبته بمثل : «ودع الشاذّ الّذي ليس بمشهور» فإنّ الظاهر أنّ المراد بالمشهور الواضح صدوره عن الأئمّة عليهم السلام لا المشهور بالمعنى المصطلح، ومن هنا عقّبه بتقسيم الأُمور إلى بيّن الرشد وبيّن الغيّ والشبهات. فمن هنا يعلم أنّ المراد بالمجمع عليه المعلوم الصدور عن المعصوم فيكون ذكره لتمييز الحجّة عن اللاحجّة، لأنّ المعارض لمّا علم صدوره عن المعصوم يطرح لكونه مخالفاً للسنّة، فليست الشهرة بهذا المعنى من المرجّحات، لأنّ المخالف لها ليس بحجّة.

(٢) الوسائل ١٨ : ٨٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

ولو كان إحدى الروايتين موافقة للكتاب وللعامّة والأُخرى غير موجود حكمها في الكتاب ولكنّها مخالفة للعامّة فما الحيلة حينئذٍ؟

فنقول: إنّ حكم هذه الصورة غير موجود في أخبار الترجيح فلا مقيّد حينئذٍ لأخبار التخيير فيحكم بالتخيير بين الروايتين حينئذٍ.

ولكن في رسالة القطب الراوندي على ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ[١] رواية صحيحة ظاهرة في أنّ موافقة الكتاب مرجّح متقدّم على مخالفة العامّة، وأنّه مع موافقة أحدهما للكتاب لا أثر لموافقة العامّة ومخالفتها، وإنّما تكون معياراً للترجيح حيث لا يوجد حكم كلا الخبرين في الكتاب ولسان الرواية «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوه في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»[٢] فيتقدّم موافق الكتاب على غيره، ثمّ مع فقد حكمه في الكتاب يرجّح مخالف أخبار العامّة، فتأمّل.

فتلخّص أنّ المرجّح الأوّل للرواية كونها مشهورة بحيث لا ريب فيها عرفاً، وهي المعبّر عنها بالمستفيضة باصطلاحنا، ومع كونهما معاً كذلك يؤخذ بموافق الكتاب ومع عدم الموافق يؤخذ بمخالف العامّة.

ثمّ إنّ بناءً على الاقتصار على المرجّحات المنصوصة فقط ذكر بعض العلماء[٣] الترجيح بالرواية المتأخّرة على المتقدّمة زماناً، استناداً إلى جملة من الروايات الّتي ذكرها الشيخ في فرائده[٤].

---

(١) فرائد الأُصول ٤: ٦٣.

(٢) الوسائل ١٨: ٨٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

(٣) لم نقف عليه.

(٤) فرائد الأُصول ٤: ٦٦، العاشر والحادي عشر.

ولا أدري أنّه كيف عدّها الشيخ من أخبار ترجيح المتعارضين وكيف ذكرها ذلك البعض من وجوه ترجيح الأخبار المتعارضة مع عدم ذكر تعارض الروايتين فيها أصلاً؟ وإنّما مفادها أنّه لو حدّث الإمام بحديث أو أفتى بفتيا ثمّ بعد سنة حدّثه بحديث يناقض الحديث الأوّل أو أفتى بفتيا تناقض الفتيا السابقة، فأجاب الراوي أنّه كان يأخذ بالمتأخّر منهما، فاستصوب الإمام عليه السلام جوابه في واحدة[١] وترحّم عليه في الأُخرى[٢] فالروايات صريحة في كونهما مقطوعي الصدور، وفي بعضها تصريح بأنّ ذلك إنّما هو للتقيّة[٣] فأيّ ربط لها بالأخبار المتعارضة؟

نعم في حديث المعلّى بن خنيس قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أوّلكم وحديث عن آخركم بأيّهما نأخذ؟ قال عليه السلام: خذوا به حتّى يبلغكم عن الحيّ فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله قال: ثمّ قال: إنّا والله لا ندخلكم إلّا فيما يسعكم»[٤]. ولكنّها مع عدم صراحتها بحسب الدلالة على الأخذ بالحادث بل عدم ظهورها في ذلك، محتملة احتمالاً قريباً جدّاً في كون الأوّل للتقيّة لوجود الذيل الدالّ على ذلك فيها. (ووجه الأخذ بالأخير أنّه لو كان المتقدّم قد صدر تقيّة فالإمام أعلم بمورد التقيّة، وإن صدر من الحيّ خلافه فيبيّن ارتفاع زمن التقيّة حينئذٍ بإخبار الحيّ)[٥].

مضافاً إلى أنّها ليست صحيحة ومعارضة لأخبار الترجيح، إذ هي بإطلاقها نافية للترجيح بالشهرة وغيرها، كما أنّ روايات الترجيح بإطلاقها آمرة بالرجوع إلى الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة ولو كان القديم واجداً لها دون الحادث، ولا ريب في استفاضة أخبار الترجيح، فهي ممّا لا ريب فيه بالإضافة إلى هذه الرواية،

---

(١) الوسائل ١٨، ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧ مع اختلاف يسير.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٧.

(٣ و ٤) الوسائل ١٨: ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨.

(٥) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

فحينئذٍ تطرح هذه الرواية بإطلاق تلك الروايات، وهذا واضح بحسب الظاهر*.

(*) ورد في هامش الأصل هذا التوضيح : لا يخفى أنّ الروايات الّتي قد يستفاد منها الأخذ بالرواية المتأخّرة زماناً أربعة :

الأُولى : ما عن الكافي بسنده الموثّق عن محمّد بن مسلم قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما بال أقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا متّهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه ؟ قال عليه السلام : إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن » ـ الكافي ١ : ٦٤، الحديث ٢ ـ ولا يخفى أنّا لو جوّزنا النسخ في الأخبار الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام بدعوى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله بيّن لهم انتهاء أمد الحكم فهم يخبرون عنه إلّا أنّ النسخ لا يجوز بخبر الواحد قطعاً إجماعاً من الخاصّة والعامّة، مضافاً إلى الأخبار الآمرة بعرض الروايات على الكتاب « فما وافق كتاب الله فهو قولهم وما خالفه فاضربوه بالجدار » ـ التبيان ١ : ٥، وفيه : فاضربوا به عرض الحائط ـ فلابدّ من إرادة مقطوع الصدور منهم عليهم السلام فهو أجنبيّ عن باب المعارضة. وإن أُريد بالنسخ معناه اللغوي المتحقّق حتّى بالتقييد وبالتخصيص فخروجه عن باب المعارضة أظهر حينئذٍ.

الثانية : ما عن الكافي بسنده إلى الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « أرأيت لو حدّثتك بحديث العام ثمّ جئتني من قابل فحدّثتك بخلافه بأيّهما كنت تأخذ ؟ قال : كنت آخذ بالأخير، فقال لي : رحمك الله تعالى » ـ الكافي ١ : ٦٧، الحديث ٨ من باب اختلاف الحديث ـ.

الثالثة : صحيحة الكناني عن أبي عبدالله وهي كالثانية إلّا أنّه في آخرها « قد أصبت يا أبا عمرو أبى الله إلّا أن يعبد إلّا سرّاً أما والله لئن فعلتم ذلك إنّه خير لي ولكم أبى الله لنا في دينه إلّا التقيّة » ـ المصدر السابق : الحديث ١٧ ـ وهاتان الروايتان ظاهرتان في مقطوعي الصدور إلّا أنّ أحداهما تقيّة، فهي أيضاً خارجة عن باب التعارض الّتي يعلم فيها بكذب أحد الخبرين إلّا أنّه لا يعلم بعينه.

وأمّا الرابعة : فهي رواية المعلّى بن خنيس ـ المصدر السابق : الحديث ٨ ـ وهي مذكورة في المتن كما ذكر ردها أيضاً.

بقي الكلام في أنّ الرواية إذا اشتملت على لفظٍ تعارض فيه كلام اللغويّين هل يدخل في باب التعارض أم لا؟ الظاهر عدم الدخول، لأنّه لا يصدق «يجيء عنكم الحديثان» وإنّما هو حديث واحد.

ثمّ إنّه إذا وردت الرواية الواحدة بصورتين كما إذا ذكر أحد تلاميذ الكليني الرواية بصورة، وذكر التلميذ الثاني الرواية بصورة أُخرى مغايرة للأُولى في زيادة كلمة أو نقصان كلمة أو تقديم كلمة أو تأخيرها مثلاً وكان المعنى مختلفاً بذلك فهل يدخل ذلك في تعارض الروايتين فيرجّح بالمرجّحات المذكورة أم لا؟

الظاهر دخوله، لأنّ كلّ واحدة من هاتين الروايتين مع عدم المعارض لها حجّة فبمقتضى تعارضهما يرجّحان بمرجّحات باب التعارض لصدق: «يجيء عنكم الحديثان المختلفان...» والظاهر أنّه لا ريب فيه وإن أمر المحقّق الهمداني في مصباحه على إلحاقه باختلاف النسخ في عدم تحقّق الترجيح والتخيير فيه[١].

نعم، لو اختلفت النسخ بنحو يكون مغيّراً للمعنى لا يدخل في اختلاف الروايتين بل هو من باب اشتباه الحجّة باللاحجّة.

بقي الكلام في أنّ التخيير تخيير أُصولي أو عملي:

في أنّ التخيير في المتعارضين تخيير في مسألة أُصوليّة

يظهر من السيّد الصدر شارح الوافية أنّه يذهب إلى كون التخيير تخييراً في العمل ورفعاً للحيرة في مقام العمل[٢] وهو وإن كان لا يأباه بعض الروايات مثل قوله: «بأيّة عملت...»[٣] إلّا أنّ الظاهر أنّ التخيير في العمل بالرواية ليس مثل التخيير

---

(١) انظر مصباح الفقيه ٢: ٥٩٧ (طبع حجري) كتاب الصلاة.

(٢) شرح الوافية: ٥٠٠.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

في العمل مطلقاً؛ لأنّ معنى التخيير فيها هو الأخذ بمدلولها وهو أيضاً يعطي التخيير في المسألة الأُصوليّة فيتّحد مدلول الروايات.

وإن أبيت إلّا عن عدم ظهورها في التخيير في المسألة الأُصوليّة فلا أقلّ من كونها مجملة تفسّرها بقيّة الروايات، فإنّ الظاهر منها جميعها حيث قد صرّحت بالأخذ أنّه أخذ للخبر بنحو يكون حجّة للعمل، بل الظاهر أنّ الأخذ هنا عين الأخذ في مقام وجود بعض المرجّحات، فإنّ الظاهر أنّ الأخذ فيهما واحد، وحيث إنّ الأخذ في الأوّل أخذ بالحجّة لا أخذ في حكم فرعي فكذا الثاني.

وبالجملة، ظاهر الروايات كون التخيير تخييراً في مسألة أُصوليّة لا في مسألة فرعيّة، وحينئذٍ فيكون اختيار المكلّف هو الجزء الأخير لحجّية الرواية ولعدم حجّية غيرها.

ثمّ إنّه على هذا يبتني كون التخيير بدويّاً أو استمراريّاً، فإنّه إن كان تخييراً في مسألة أُصوليّة فهو ابتدائي ليس إلّا، وإن كان تخييراً في العمل نظير التخيير بين القصر والاتمام في مواطن التخيير فهو استمراري، لأنّ الحكم الواقعي فيها التخيير، لكنّ الظاهر أنّ التخيير تخييرٌ في مسألة أُصوليّة وأنّه من باب تمييز الحجّة عن اللاحجّة، فهو تارة يكون ببيان المرجّحات وأُخرى يكون باختيار المجتهد فيكون اختياره هو الجزء الأخير للحجّية.

ثمّ إنّه قد ذكر الآخوند ﷺ وجهين لكون التخيير استمراريّاً في المسألة الأُصوليّة[1]: الأوّل: هو الإطلاق فإنّ إطلاق: «فتخيّر» شامل لما إذا اختار أوّلاً ولما إذا لم يختر.

الثاني: هو الاستصحاب، فإنّه قبل الأخذ بأحدهما كان مخيّراً فيستصحب.

---

(١) انظر الكفاية: ٥٠٨.

ولا يخفى عليك ما فيهما:

أمّا الأوّل فإنّ إطلاق الأمر بالتخيير في الأخذ لمن جاءه الحديثان، والحديثان قد جاءا أوّل مرّة ولم يجيئا مرّةً ثانية.

وبعبارة أُخرى إنّما يخاطب بالأخذ بإحدى الروايتين المتعارضتين من لم يكن آخذاً. أمّا من أخذ فلا يخاطب بالأخذ، وأمّا الاستصحاب فهو على عكس المطلوب أدلّ، إذ إنّه قبل الاختيار ليس أحدهما حجّة، وحيثما اختار إحداهما صارت هي الحجّة في حقّه وخرجت الأُخرى عن الحجّية فيستصحب ذلك، فافهم وتأمّل.

بقي الكلام في شيء كان حقّه هو التقديم لكنّه تأخّر سهواً، وهو أنّ الترجيح بهذه المرجّحات (تخييري أو ترتيبي، وعلى الثاني فترتيبه بأيّ نحو من الأنحاء)[1]، قد ذكر الآخوند بعد تسليم لزوم الترجيح بالمرجّحات أنّها لا ترتيب فيها وإنّما هي لبيان المرجّحات وليس الأخبار ناظرة إلى تقديم بعضها على بعض[2].

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ ظاهر قوله: «فأعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه»[3] بإطلاقه شامل لما إذا كان الثاني مخالفاً للعامّة. فدعوى أنّها لا تقديم فيها لبعض على بعض منافٍ لقوله: «فإن لم تجدوه في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامّة» فإنّ ظاهره كونه في الرتبة الثانية.

وذكر الوحيد البهبهاني على ما نسب إليه[4] أنّ المرجّحات الجهتيّة تتقدّم على غيرها فأوّل ما يلاحظ أن لا تكون موافقة للعامّة، فإنّها إذا كانت إحداهما موافقة للعامّة فنحن نقطع أنّها لم تصدر أو صدرت تقيّة[5].

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(٢) انظر الكفاية: ٥١٧.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

(٤) نسبه إليه صاحب الكفاية، انظر الكفاية ٥١٨.

(٥) انظر الفوائد الحائريّة: ٢٢٠.

ولا يخفى ما فيه أيضاً، فإنّه من المحتمل الممكن أن يكون موافق العامّة هو الصادر لبيان حكم الله الواقعي، ضرورة أنّ أحكام العامّة ليس كلّها مخالفة للواقع.

وذكر الميرزا ﷺ أنّ المرجّح الأوّل هو المرجّح السندي من الشهرة وصفات الراوي ثمّ المرجّح الجهتي ثمّ موافقة الكتاب زاعماً أنّ الرواية أوّلاً يلزم أن يحرز صدورها ثمّ يحرز وجه الصدور[1].

ولا يخفى أنّ ما ذكره الميرزا متين لكنّه اجتهاد في مقابلة النصّ، فإنّ الترجيح يلزم أن يكون بالنحو الوارد عن الأئمّة سلام الله عليهم، وقد وصفوا لنا طريقة خاصّة، فالتعدّي عنها بالوجوه الاستحسانيّة اجتهاد في مقابلة النصوص، فلا يعتنى بها، فافهم.

في التعدّي عن المنصوص من المرجّحات وعدمه وحجّة الطرفين

قد ذكرنا أنّ الروايتين المتعارضتين بنحو التباين يؤخذ بالمشهور الّذي لا ريب فيه ويطرح ما فيه الريب، ومع فرض التساوي فيؤخذ بما وافق الكتاب، وعلى تقدير التساوي يؤخذ بما خالف العامّة، فلو فرض التساوي أيضاً بمخالفتهم أو موافقتهم فهل الحكم هو التخيير أو الحكم هو التعدّي إلى بقيّة المرجّحات؟ الظاهر هو الأوّل*، فإنّ إطلاقات التخيير محكّمة ولا مقيّد لها بحسب الأخبار. ولو تعدّينا إلى مطلق المرجّحات لم يبقَ لها مورد إلّا الشاذّ النادر.

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٧٨١.

(*) كتب المقرّر هذه التعليقة في أوراق مفردة وذكر أنّ موضعها هنا: لا يخفى أن أُستاذنا آية الله الخوئي قد اختار في دورته السابقة المنتهية في أواخر سنة (١٣٦٩ هـ) أنه يرجع إلى التخيير بعد فقد المرجّحات المنصوصة من الشهرة فموافقة الكتاب فمخالفة العامة استناداً إلى الروايات الدالة على ذلك اعتماداً على أن استناد المشهور إليها جابر لضعف سندها. إلّا أنه في هذه الدورة المنتهية عام (١٣٧٥ هـ) حيث بنى على ان استناد المشهور لا يكون جابراً ←

← لضعف السند أسقط الشهرة عن كونها مرجحاً إلى كونها مميّزة للحجة عن اللاحجة، بحمل المجمع عليه على معناه الحقيقي وهو المجمع على روايته، وحمل لا ريب فيه على نفي الريب حقيقة كما هو ظاهرها.

فحصر المرجّحات بخصوص موافقة الكتاب أولاً فلو كانت الروايتان معاً موافقتين أو مخالفتين بنحو التخصيص أو لم يكن للحكم ذكر في الكتاب كلية فالرجوع إلى خصوص الرواية المخالفة للعامة، وعلى تقدير مخالفتها معاً فمقتضى القاعدة الأولية قصور دليل الحجّية عن شموله للمتعارضين معاً فيقتضي أن تسقط الروايتان معاً عن الحجّية إلّا أن يخرجنا عن هذه القاعدة دليل حاكم.

وإذا انتهينا إلى هذا فقد استظهر أيّده الله عدم الدليل المخرج عن القاعدة الأولية، لأنّ الروايات الدالة على التخيير إمّا ابتداءً وبعد فقد المرجّحات، كلّها أو بعضها لا تخلو من ضعف في السند أو الدلالة، وقد تشتمل عليهما معاً، وحينئذٍ فلابدّ من الرجوع إلى أدلّة الأُصول والعمل بما تقتضيه من براءة أو احتياط أو استصحاب أو غير ذلك، واستناد المشهور إلى الرواية الضعيفة لا يوجب جبرها بحسب نظره أيّده الله، فتسقط كلّها عن الحجّية. وقد أيّد دعواه بأنا لم نجد فقيهاً ذهب إلى التخيير عند فقد المرجّحات أصلاً وإنّما هو كلام يُسطر في الأُصول فقط.

وتفصيل الروايات الدالة على التخيير على ما ذكره صاحب الحدائق (انظر الحدائق ١ : ٩١ ـ ٩٦) ان الروايات ثمانية :

١ ـ رواية الاحتجاج : عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيّهما الحق فقال عليه السلام إذا لم تعلم فوسع عليك بأيهما أخذت (الوسائل ١٨ : ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠).

وقد ردها الأُستاذ أيّده الله بضعف السند.

٢ ـ مرفوعة زرارة : إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر وقد ردّها بالطعن ←

← في غوالي اللآلي ومؤلفه وإنها لم توجد في كتب العلّامة على أنها على تقدير الوجود مرفوعة لا يمكن العمل بها (مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢).

٣ ـ مرسلة الكافي بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك (الوسائل ١٨ : ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦).

وقد ردّها الأُستاذ بضعف السند.

٤ ـ مكاتبة الحميري إلى صاحب الزمان عجل الله فرجه حيث سأله عن التكبير بعد التشهد الأول : الجواب، في ذلك حديثان أمّا أحدهما فإذا انتقل من حالة إلى أُخرى فعليه التكبير وأما الحديث الآخر فإنه روى إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر وجلس ليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً (الوسائل ١٨ : ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩).

وقد ردّها بضعف السند أولاً وبخروجها عن التعارض الاصطلاحي، إذ أن الثانية مخصّصة لعموم الأولى.

٥ ـ رواية الاحتجاج عن الحرث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال عليه السلام : إذا سمعت من اصحابك الحديث وكلّهم ثقة فوسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه (الوسائل ١٨ : ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١).

وقد ردّها الأُستاذ بضعف السند أولاً وبضعف الدلالة ثانياً فإنها في مقام بيان حجية خبر الثقة ولا تعرض فيها للتعارض.

٦ ـ الفقه الرضوي الوارد في النفساء (مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢).

وقد ردها بأن الفقه الرضوي لم يثبت كونه كتاب رواية فضلاً عن كونها معتبرة. →

غير أنّ جملة من فقهائنا ذهبوا إلى التعدّي بل لعلّه المشهور، وصرّح به الشيخ الأنصاري على ما في الفرائد[1]، وقد استدلّ عليه بوجهين:

أحدهما: قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» بتقريب أنّ العلّة في الأخذ بالمشهور هو كونه لا ريب فيه، ومعلوم أنّه ليس المراد أنّه لا ريب فيه عقلاً، لبقاء احتمال عدم الصدور في المشهور، فلابدّ أن يكون المراد لا ريب فيه بالنسبة إلى الآخر الّذي ليس بمشهور والمعبّر عنه بالمشتبه، وحينئذٍ فكلّ ما لا ريب فيه بالإضافة إلى معارضه يؤخذ به أخذاً بعموم التعليل المذكور.

← ٧ـ موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمره بأخذه والآخر ينهاه كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يرجه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه (الوسائل ١٨: ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥).

وقد ردّها السيّد الأُستاذ بأن السعة والتخيير من جهة انه لابدّ في مثله من الدوران بين المحذورين من التخيير عقلاً لانه لابدّ امّا من الفعل أو الترك في مثله.

٨ـ صحيحة علي بن مهزيار في مكاتبة عبد الله بن محمد: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم أن صلّها في المحمل وروى بعضهم أن لا تصلّها إلّا على الأرض فأعلمني كيف تصنع أنت لاقتدي بك في ذلك؟ فوقع عليه السلام موسع عليك بأية عملت (الوسائل ١٨: ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤).

وقد ردّها الأُستاذ بأنّ التخيير في المقام هو مقتضى الجمع العرفي بين الروايتين المزعومتين وإن التخيير في المقام تخيير واقعي، إذ أن صلاة ركعتي الفجر ـ أي نافلته ـ لا يحتمل تحتم ايقاعها في المحمل، بل إن الصلاة على الأرض أفضل والمحمل أيضاً جائز باعتبارها نافلة لا يعتبر فيها الاستقرار.

(١) انظر فرائد الأُصول ٤: ٧٥ـ ٧٧.

ولا يخفى عليك ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ معناه على هذا الأخذ بالرواية إذا كان رواتها أكثر من رواة الثانية ولو بواحد، بأن كان رواة إحداهما واحداً مثلاً ورواة الأُخرى اثنين، لأنّ ما رواتها اثنان لا ريب فيه بالإضافة، وهو مع أنّه خلاف صريح الرواية، إذ قد علّق المرجّح على كونها مشهورة لا ريب فيها، ولو كان يكفي ما ذكر لقال: إذا كان الراوي اثنين مثلاً، فتأمّل، ومع ذلك فهو نفسه لا يلتزم بذلك.

وأمّا ثانياً: فلأنّ «لا ريب فيه» ليس المراد منها نفي الريب عقلاً كما ذكره، ولكن أيضاً ليس المراد نفي الريب بالإضافة لما ذكرنا، بل المراد نفي الريب عرفاً وهي المعبّر عنها بالمستفيضة عندنا، وحينئذٍ فكلّما كانت الرواية لا ريب فيها عرفاً بحيث يطمئنّ بصدورها نتعدّى إليها ونطرح المعارض عملاً بالعموم ولكن أنّى يوجد ذلك فيها.

الثاني: قوله عليه السلام على ما ذكره هو: «فإنّ الرشد في خلافهم» تعليلاً للأخذ بما خالف العامّة وبعمومه يتعدّى، فإنّ المراد بالرشد ليس لمخالفتهم، لأنّهم يكذبون في كلّ ما خالفنا، لأنّ كثيراً من أحكامهم موافقة لنا قطعاً، بل لأنّ ما يصدر عن الأئمّة على طبق مذاهب العامّة فهو للتقيّة حيث يوجد له معارض، لقوّة احتمال التقيّة حينئذٍ أو لكذب العامّة كثيراً ولعملهم بالقياس.

وحينئذٍ فـ(الرشد) بمعنى الحقّ والواقع لا بمعنى الحسن كما في الكفاية احتماله[1]، ولا بمعنى الرشد بالإضافة إلى معارضه، بل المراد منه الحقّ ويكون مخالفة العامّة طريقاً غالب الإصابة للواقع، نظير قاعدة اليد وسوق المسلمين، وليس المراد منه الحسن لعدم كونه ذا دخل في الطريقيّة ولا الرشد الإضافي لعدم فهم العامّة له، فكلّما كان الاحتمال لعدم الصدور أقوى في الرواية يؤخذ بالطرف الثاني[2].

---

(١) كفاية الأُصول: ٥٠٩.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٤: ٧٧ ـ ٧٨.

ولا يخفى عليك ما فيه أوّلاً: أنّا لم نجد علّة بهذا اللفظ، نعم في المرفوعة: «فإنّ الحقّ فيما خالفهم» وقد ذكرنا أنّها ضعيفة السند جدّاً فلا يعوّل عليها، نعم في المقبولة: «قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامّة ففيه الرشاد»[1] ومعلوم أنّه جواب وليس تعليلاً حتّى يؤخذ بعمومه، وعلى تقدير عمومه أو وجود رواية كما هو الظاهر من الكليني في ديباجة الكافي[2] إن لم يكن نقلاً بالمعنى فهو مردود بما رددنا به الوجه السابق، فافهم.

هذا كلّه حيث يكون التعارض بنحو التباين.

وأمّا التعارض بنحو العموم من وجه

فتحقيقه أن يقال: إنّ التعارض بالعموم من وجه مثل: أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق، ففي مورد الاجتماع وهو العالم الفاسق هل يتساقطان ويرجع إلى العامّ الفوق إن كان وإلّا فالأصل العملي، أو يرجع إلى الأصل العلمي، أو يرجع في مورد التعارض إلى المرجّحات جميعها أو تلغى المرجّحات السنديّة فقط كما ذهب إليه الميرزا النائيني[3] دون الدلاليّة أو الجهتيّة فيرجع إليها؟

ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ الاحتمالين الأوّلين[4] ولم يرجّح أحدهما على الآخر، نعم ذكر مبعّداً للرجوع إلى أحكام التعارض فيهما، لأنّ الإلغاء لأحدهما على عمومه طرح للحجّة من غير موجب، لأنّ مورد الافتراق فيه لا معارض له،

---

(١) الوسائل ١٨: ٧٥ ـ ٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

(٢) انظر الكافي: ١: ٨.

(٣) فوائد الأُصول ٤: ٧٩٢ ـ ٧٩٣.

(٤) انظر فرائد الأُصول ٤: ٥١ ـ ٥٦.

وإلغاء خصوص مورد التعارض لا معنى له، لأنّ كذب أحدهما لا يتبعّض فيكون كذباً بالإضافة إلى مورد الاجتماع وصدقاً بالإضافة إلى مورد الافتراق فلا يمكن أن تجري فيه أحكام المتعارضين لذلك.

ومن هنا فصّل الميرزا النائيني ﷺ فألغى المرجّحات السنديّة فلم يرجّح بها ولكنّه رجّح بالمرجّحات الدلاليّة والجهتيّة فألغى المرجّحات بصفات الراوي وبالشهرة، ولكنّه رجّح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة في العموم من وجه بدعوى ظهور المرجّحات السنديّة في المتكاذبين بجميع مدلولهما بخلاف غيرهما كما في المقام، فإنّه يمكن أن يكون التصريح بعموم أحد العمومين، كان للتقيّة أو غير مراد جدّاً[1].

ولا يخفى ما فيه، فإنّ تسمية بعض المرجحات بالسنديّة، وأُخرى بالدلاليّة، والثالثة بالجهتيّة اصطلاح خاصّ للمتأخّرين من الأُصوليّين وليس له ذكر في الأخبار أصلاً، وحينئذٍ فجاز أن تكون المرجّحات كلّها صدوريّة أو كلّها دلاليّة، وحينئذٍ فإذا كان عموم أخبار التعارض شاملاً للمتعارضين بنحو العموم من وجه سرت فيه جميع المرجّحات وإلّا فلا يجري واحد منها أصلاً.

وقبل الخوض فيما هو المختار في المقام نقدّم مقدّمة تمهيديّة هي أنّ الأحكام تارة تكون ثابتة للدالّ وأُخرى للمدلول، فمن الأوّل الكذب فإنّه حكم ثابت للدالّ بحسب الظاهر، فإنّ من قال: جاء العلماء، ولم يجئ واحدٌ منهم، لا يحكم عليه بأنّه كذب خمسين كذبةً إذا كان عدد العلماء خمسين، ولا يعاقب من الشارع بخمسين عقاباً، وإنّما يعاقب بعقاب واحد ويعدّ كاذباً كذبةً واحدة، وهذا بخلاف الغيبة فإنّ من اغتاب جماعة فقال: هؤلاء فسّاق مثلاً، عدّ مغتاباً لكلّ واحدٍ واحدٍ منهم ويعاقب بعقابات متعدّدة لكلّ واحد منهم، ولابدّ أن يستوهب من كلّ فرد لو أراد التوبة.

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٧٩٤.

ثمّ إنّ الخبر الواحد يمكن فيه التبعيض في الحجّية، لأنّ حجّيته باعتبار كشفه عن المراد الجدّي ويكون بعضه حجّة لعدم الابتلاء بالمعارضة، وبعضه ليس بحجّة للابتلاء بها، وهذا كثير الوقوع، لأنّ الخبر يتضمّن خبرين حينئذٍ، مثلاً لو قال المولى: أكرم العلماء، ثمّ ورد: لا تكرم الفسّاق، فهو بمثابة أن يقول: أكرم العلماء عدولاً وفسّاقاً، كما أنّ الثاني بمثابة أن يقول: لا تكرم الفسّاق علماء كانوا أم جهّالاً، ففي خصوص العالم الفاسق يقع التعارض، وحينئذٍ ففي غيره يكون العموم حجّة وفيه لا يكون حجّة، لأنّه بمنزلة إخبارين فيكون أحدهما حجّة دون الآخر.

وهذا نظير البيّنة القائمة على كون الدار لزيد فأقرّ زيد بأنّ نصفها لعمرو مثلاً والتبعيض في الحجّية كثير. وقد ورد في الفقه عمل العلماء بصدر الرواية وطرح عجزها للابتلاء بمعارض، والمقام يقاربه والملاك واحد في الجميع.

إذا عرفت هذه المقدّمة التمهيديّة فاعلم أنّ المتعارضين بنحو العموم من وجه تارة يكون عمومها لفظيّاً مستفاداً من عموم مستند إلى الوضع مثل قولنا: أكرم كلّ عالم ولا تكرم أيّ فاسق.

وأُخرى يكون عمومها مستنداً إلى الإطلاق ومقدّمات الحكمة مثل قولنا: أكرم العالم ولا تكرم فاسقاً، فإنّ النكرة في سياق النفي تفيد العموم.

وثالثة يكون أحدهما وضعيّاً والآخر بمقدّمات الحكمة. قد عرفت فيما تقدّم أنّ القسم الأخير خارج عن محلّ الكلام، لأنّ العموم اللفظي كما ذكرنا يمنع جريان مقدّمات الحكمة في الثاني فإن من جملتها عدم البيان، والعامّ يصلح أن يكون بياناً.

وقد تقدّم الكلام فيه والنزاع بين الآخوند والشيخ، وذكرنا أنّ الحقّ مع الشيخ ﷺ فالكلام يقع في القسمين الأوّلين فنقول وعلى الله التكلان:

أمّا القسم الأوّل منهما: فالظاهر جريان المرجّحات المذكورة فيه فلو قال: أكرم كلّ عالم، ثمّ قال: لا تكرم كلّ فاسق، ففي العالم الفاسق يقع التعارض، وقد ذكرنا أنّ التبعيض في الحجّية ممكن وواقع، وعليه بناء العقلاء في جميع شؤنهم بحيث

لا يرتابون فيه، كما ذكرنا أنّ ذلك العموم يكون بمنزلة أمرين، أحدهما: بإكرام العلماء العدول، والآخر: بإكرام الفسّاق، كما أنّ النهي كذلك: نهي عن إكرام الفاسق الجاهل، ونهي عن إكرام العالم الفاسق، فيكون أحد الأمرين وأحد النهيين حجّة لعدم المعارض، ويكون الثاني غير حجّة وهو مورد المعارضة فيرجع فيه إلى مرجّحات تعارض الروايتين، فيرجع إلى المشهور من العمومين فيؤخذ بالعموم المشهور ويطرح الثاني في مورد المعارضة، لأنّ الشهرة تكون مرجّحة لعدم اشتباه الراوي فيه وكون الاشتباه في الثاني.

ولو فرض شهرتهما فيرجع إلى موافقة الكتاب لأحد العامّين، ولو فرض الموافقة أيضاً أو عدم التعرّض في الكتاب لحكمهما يرجع إلى مخالفة العامّة فتعتبر مرجّحاً لمورد التعارض وذلك لصدق «يأتي عنكم الخبران» إذ المراد بهما الإخباران، إذ ليس العبرة بألفاظ الخبر، والإخباران متحقّقان في المقام وإن كان العموم واحداً، إذ الإخبار يتعدّد بتعدّد المخبر به، فافهم.

هذا كلّه حيث يكون العموم مستنداً إلى عموم لفظي مثل «كلّ» وأشباهها. وأمّا حيث يكون العمومان مستندين إلى الإطلاق ومقدّمات الحكمة، كما إذا ورد: يجب إكرام العالم، وورد أيضاً: يحرم إكرام الفاسق، فهنا المخبر ـ أعني الراوي ـ إنّما أخبر عن ثبوت الحكم للماهيّة بنحو الإهمال، فإنّه أخبر عن وجوب إكرام ماهيّة العالم وعن تحريم إكرام ماهيّة الفاسق ونحن بدليل «صدّق العادل» نصدّقه فيهما.

أمّا عموم الحكم فليس الراوي مخبراً به كي يشمله وجوب تصديق العادل، بل إنّ استفادة عموم الحكم لنا وله على حدٍّ سواء، بحيث لو أنّه يرى أن لا عموم لوجود القدر المتيقّن المانع عن التمسّك بالإطلاق في رأيه فهنا لا يجب متابعته وتصديقه، لأنّ هذا اجتهاد منه وليس نقلاً عن المعصوم ليجب تصديقه فيه، فيجوز لنا الحكم بالعموم بناءً على عدم إخلال وجود القدر المتيقّن إذا لم يؤدِّ إلى الانصراف كما تقدّم الكلام فيه مفصّلاً.

وبالجملة، فعموم كلا الحكمين في المقام موقوف على مقدّمات الحكمة فيهما ولا يمكن جريانها فيهما، للعلم الإجمالي بعدم إرادة كلا الإطلاقين قطعاً، ولأنّ منها عدم البيان، وكلّ منهما يصلح أن يكون بياناً للآخر ولا ترجيح فيتساقطان، ويرجع إلى العموم الفوقاني لو كان، أو يرجع إلى الأُصول العمليّة.

وممّا ذكرنا في حكم الخبرين المتعارضين يظهر حكم تعارض الخبر مع الكتاب وأنّه مع كون الخبر خاصّاً والكتاب عامّاً يخصّصه لكون العرف يراه قرينة على عدم كون الإرادة الجدّية في الكتاب مطابقة للإرادة الاستعماليّة، ومع كون الخبر مبايناً للكتاب يطرح الخبر لقولهم: «ما خالف قول ربنا لم نقله»[1] و«زخرف» في أُخرى[2] و«باطل» في ثالثة[3] و«اضربه على الجدار» في رابعة[4] وغيرها[5] إذ هي في المتباينة قطعاً.

وإذا كان الخبر معارضاً للكتاب بنحو العموم من وجه، فتارة يكون أحدهما بالإطلاق والآخر بالعموم اللفظي ويتقدّم العموم اللفظي حينئذٍ؛ لكونه بياناً مانعاً عن إطلاق المعارض إذ من جملة مقدّماته عدم البيان.

وإن كانا معاً بالعموم اللفظي فبالنسبة إلى مورد الاجتماع يرجع إلى المرجّحات المذكورة، غير أنّه في المقام يكون عموم الكتاب مرجّحاً، لأنّه هو الموافق للكتاب، كما لو كان هناك خبران أحدهما موافق لعموم الكتاب والآخر مخالف، وإن كان العموم بينهما بنحو الإطلاق ومقدّمات الحكمة فيتساقطان، وليس هذا إسقاطاً

---

(١) الوسائل ١٨: ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١٢ و ١٤.

(٣) المحاسن ١: ٣٤٧، باب الاحتياط في الدين، الحديث ١٢٨.

(٤) التبيان ١: ٥.

(٥) انظر الوسائل ١٨: ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٦، والمحاسن ١: ٣٤٨، الحديث ١٣١ و١٣٢ وغيرها.

لدلالة الكتاب، بل إسقاط لمقدّمات الحكمة من جهة ابتلائها بمعارضها وللعلم الإجمالي بعدم الجريان في أحدهما، فيتساقطان ويرجع إلى عموم لفظي فوقهما لو كان، وإلّا فإلى الأصل العملي.

هذا تمام الكلام في التعادل والترجيح.

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين المعصومين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

تمّت على يد مقرّرها ومحرّرها محمّد تقي الجواهري.

وقد وقع الفراغ من تحريرها عشيّة الاثنين المصادف ٢٦ ذي القعدة الحرام ١٣٦٩هـ.

بسم الله الرحمن الرحيم وله الحمد

في مبحث الاجتهاد والتقليد*

عرّف الاجتهاد بتعاريف كثيرة، منها قولهم: هو استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، ومعلوم أنّ مثل هذا التعريف لأبناء العامّة[1] لعدم اعتبار الظنّ عندنا، ولعلّه لذلك أنكره الأخباريون كما أنكروا جواز تقليده وزعموه بدعة[2] فإنّ هذا الظنّ ممّا لم يقم على اعتباره دليل شرعي، فيبقى تحت عموم النهي عن العمل بالظنّ ،إلّا أنّ الاجتهاد الّذي يقول به الأُصوليّون هو استفراغ الوسع في تحصيل

(*) لا يخفى أنّ كلّ متدين بشريعة يعلم أو يحتمل إجمالاً بوجود إلزامات فعلية أو تركية فلابدّ عقلاً من حصول المؤمّن من تبعيّتها، فلابدّ من أن يكون مجتهداً في تحصيل تلك الإلزامات وأمثالها، ولما كانت القطعيات فيها نادرة فلابدّ من تحصيلها أمّا بالاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، وحيث إن الاحتياط خلافي فلابدّ من أن يقلّد في جواز الاحتياط، وحيث إنّ جواز التقليد أوّل الكلام فلابدّ أن يكون مجتهداً في جواز التقليد. (من إضافات بعض الدورات اللاحقة).

(١) انظر شرح مختصر الأُصول ٢: ٤٦٠، والأحكام الآمدي ٢: ٣٩٦، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت المطبوع مع المستصفى للغزالي ٢: ٣٦٢.

(٢) انظر الفوائد المدنيّة: ٢ وبعدها.

القطع بالحكم الشرعي[١] والظاهر أنّ هذا المعنى من الاجتهاد لا ينكره الأخباريّون ولا يمنعون من جواز رجوع العوام إلى مثل هذا الشخص، لأنّ العاميّ إن لم يرجع إلى مثل هذا المجتهد يلزمه أن يترك الأعمال. وتسمية مثله راوٍ أو مجتهد لا تضرّ، إذ لا مشاحّة في الاصطلاح.

(والظاهر أنّ بهذا يظهر أنّ النزاع بين الأخباريّين والأُصوليّين لفظي)[٢]. ولفظ الاجتهاد لم يقع في رواية أو آية بهذا المعنى موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعيّة كي يقع الكلام في معناها، فالاجتهاد له أحكام، ففي كلّ حكم ننظر ما أخذه الشارع موضوعاً لذلك الحكم، وننظر في معنى ذلك الحكم. وقد أُخذ الاجتهاد وموضوعاً لأحكام ثلاثة:

الأوّل: أنّ المجتهد لا يجوز له أن يعمل برأي الغير، بل إمّا أن يعمل برأيه أو يحتاط.

الثاني: نفوذ حكمه وقضائه في حقّ غيره ممّن لم يطّلع على فساد المستند حينئذٍ.

الثالث: جواز تقليده والرجوع إليه في الأحكام الشرعيّة.

أمّا الموضوع الّذي قد حكم عليه بعدم جواز رجوعه إلى الغير في أحكام دينه فهو بناءً على ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ وادّعى عليه الإجماع[٣] ولم يخالف فيه أحدٌ إلّا بعض السادة المتأخّرين ـ والظاهر أنّ المراد به السيّد إبراهيم صاحب ضوابط الأُصول ـ هو واجد الملكة يعني ملكة الاستنباط، وحينئذٍ فواجد ملكة الاستنباط وإن لم يستنبط بالفعل لا يجوز له الرجوع إلى الغير في أحكامه، بل إمّا أن يعمل برأيه أو يعمل بالاحتياط للإجماع المدّعى ولانصراف أدلّة التقليد عن مثله، فتعريفه حينئذٍ هو استفراغ الوسع لتحصيل الملكة على استنباط الحكم الشرعي.

---

(١) انظر الكفاية: ٥٢٩.

(٢) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(٣) رسالة التقليد للشيخ الأنصاري: ٣٠.

وأمّا بناءً على ما ذكره صاحب الضوابط[١] فالموضوع هو واجد المعرفة بالحكم بالاستنباط، يعني هو الّذي استنبط الحكم فلا مانع من أن يقلّد ذو الملكة قبل الاستنباط؛ لأنّ الموضوع هو المستنبط بالفعل فيعرّف بتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي.

وأمّا موضوع نفوذ الحكم فينبغي فيه الرجوع إلى الأدلّة السمعيّة وهي على ما في المقبولة لابن حنظلة ﷺ[٢] يكون الموضوع لنفوذ الحكم هو الراوي لحديثهم الناظر في حلالهم وحرامهم العارف لأحكامهم، فهذا هو الّذي جعله الإمام موضوعاً للحكم، فيلزم أن يكون مستنبطاً بالفعل لجملة معتدٍّ بها من الأحكام بحيث يصدق «يعرف أحكامهم عليهم السلام» ويلزم أن يكون استنباطه من النظر في الحلال والحرام ورواية الحديث لا من مثل الرمل والجفر وأشباههما، فهو حينئذٍ العارف بالأحكام الشرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة.

وأمّا موضوع من يجوز تقليده ورجوع العوامّ إليه فهو أن يكون «من الفقهاء صائناً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه»[٣] أو يكون الموضوع أهل الذكر أو المتفقّهون أو العالم على اختلاف الآيات والروايات الّتي يستفاد منها جواز تقليد الغير له.

نعم، لابدّ أن يكون من الفقهاء أي العارفين بالفقه بالفعل فلا يكفي حينئذٍ وجود الملكة في جواز التقليد، بل يلزم أن يكون عارفاً بمقدار يصدق عليه الفقيه والعالم وأنّه من أهل الذكر وغير ذلك، ويلزم أيضاً أن تكون معرفته بالتفقّه وهو طلب الفقه لا بمثل الرمل والجفر وأشباههما، فالموضوع أيضاً هو العارف بالأحكام الشرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة.

---

(١) انظر ضوابط الأُصول: ٣٩٢.

(٢) الوسائل ١٨: ٩٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

(٣) انظر الوسائل ١٨: ٩٤، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

نعم، لو كان معرفته بمثل الرمل والجفر لا يجوز تقليده وإن وجب عليه العمل لنفسه إن كان قاطعاً، لأنّه يلزم أن تكون المعرفة بأسبابها العرفيّة وهي طلب العلم والتفقّه والنفر إلى المحلّ الّذي يطلب فيه العلم.

وبناءً على ما ذكرنا يرتفع النزاع بين الأُصوليّين والأخباريّين في الاجتهاد وأنّه بدعة كما عن الأخباريّين[1] لأنّ لفظ الاجتهاد لا أثر له، بل إنّما جعل عبارة أُخرى عمّا ذكرنا من الموضوع لجواز التقليد المأخوذ في لسان الأخبار، بل رجوع الجاهل إلى العالم أمر فطري قد جبلت عليه الفطر، بل كان في زمن الأئمّة عليهم السلام، فافهم.

بقي الكلام في أنّ المجتهد الّذي انسدّ عنده باب العلم بالأحكام هل يجوز تقليده في الأحكام أم لا؟ الظاهر العدم.

أمّا بناءً على الحكومة فلأنّ حكومة العقل إنّما تعيّن كيفيّة العمل حيث ينسدّ باب العلم فليس فيه معرفة للحكم الشرعي، فلا يصدق «عرف أحكامنا».

وأمّا بناءً على تقرير المقدّمات بنحو الكشف فإنّما يكون الظنّ حجّة لخصوص من انسدّ عليه باب العلم وهو نفسه، وأمّا غيره من العوامّ فلم ينسدّ عليهم باب العلم، لأنّ من جملة المقدّمات هو عدم جواز التقليد وهذا للمقلِد العاميّ جايز، وإنّما لم يجز بالإضافة إلى المجتهد، لأنّه ليس رجوع جاهل إلى عالم وإنّما هو رجوع عالم إلى من يعتقد جهله، فافهم وتأمّل.

الكلام في التجزّي

قسّموا الاجتهاد إلى: مطلقٍ وهو المرسل الغير المقيّد بمسألة أو باب خاصّ بل يكون عامّاً في جميع مسائل الفقه، وتجزّي وهو الاجتهاد في بعض مسائل الفقه دون البعض الآخر، وكان ينبغي التعبير عنه بالمقيّد في قبال المطلق، لأنّ التعبير بالتجزّي ممّا يعطي كونه ذا أجزاء وليس كذلك.

---

(١) انظر الفوائد المدنيّة: ٢ ـ ٤، وهداية الأبرار: ١٨٠.

وكيف كان، فقد ذهب بعضهم إلى استحالته[١] وآخرون إلى إمكانه[٢] وآخرون إلى وجوبه، ومنهم صاحب الكفاية ﷺ[٣] فإنّه ذهب إلى أنّ المجتهد المطلق يلزم أن يكون قبل كونه مجتهداً مطلقاً متجزّياً، لاستحالة الطفرة كما برهن عليه في علم الكلام[٤].

وربّما حمل الكلام في عبارة من عبّر به على الإمكان العامّ في قبال الاستحالة فلا ينافي الوجوب حينئذٍ. والظاهر إمكانه بالمعنى الأخصّ، لإمكان أن يكون الإنسان قادراً على استنباط بعض المسائل لسهولتها دون البعض الآخر لغموضها وتعارض أدلّتها، وتكون ملكة استنباط بعضها حاصلة دون ملكة استنباط البعض الآخر فإنّ لكلّ حكم ملكة لاستنباطه غير الملكة الأُخرى، وليس واجباً لإمكان أن يكون قادراً على استنباط جميع المسائل دفعة واحدة بفيض إلهي وإن كان الغالب خلافه، بل جميع الاستنباطات الخارجيّة كذلك، وخصوصاً إذا فسّر الاجتهاد بأنّه استنباط الأحكام لا الملكة فإنّها تدريجيّة الحصول فلابدّ من ترتّبها.

نعم، ما ذكره الآخوند من أنّه واجب لاستحالة الطفرة غير تامٍّ، فإنّ الطفرة إنّما هي في الأجزاء المترتّبة ولا ترتيب هنا، إذ يجوز أن يجتهد في المسائل العقليّة قبل النقليّة لكثرة ممارسته لها دونها ويمكن العكس فليس من قبيل الطفرة، فافهم.

---

(١) منهم صاحب المعالم في المعالم: ٢٣٩ ـ ٢٤٠، وكاشف الغطاء في كشف الغطاء ١: ٢٢١ ـ ٢٢٢، وصاحب الفصول في الفصول: ٣٩٤.

(٢) منهم العلّامة في تهذيب الوصول: ٢٨٣، ومبادئ الوصول: ٢٤٣، والشهيد في الذكرى ١: ٤٣.

(٣) انظر الكفاية: ٥٣٣.

(٤) انظر كشف المراد: ١٤٨.

ثمّ إنّه لا ينبغي الريب في حجّية هذا الاجتهاد بالإضافة إلى هذا المتجزّئ، فإنّه لا يجوز له التقليد في المسائل الّتي اجتهد فيها خصوصاً إذا كان يرى خطأ المقلّد فيما يرتأيه؛ فإنّ أدلّة التقليد قاصرة عن شموله وليس من رجوع الجاهل إلى العالم أصلاً.

وأمّا جواز تقليده ونفوذ حكمه، فلو كان الدليل للتقليد هو بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم لجاز بل لوجب تقليده، فإنّ العقلاء يبنون على تقديم الطبيب المختصّ على الطبيب المطلق، فالمختصّ بآلام العين مثلاً يقدّمه المصاب بألم العين على الطبيب المطلق، فكذا المقام فإنّ المتجزّي إذا فرض أعلم من المطلق في المسائل العقليّة مثلاً لتعين تقليده.

ولكنّ الدليل ليس ذلك فقط بل الآيات والروايات وهي قد اعتبرت أن يكون ناظراً في حديثهم وحلالهم وحرامهم وأن يصدق عليه أنّه عارف بأحكامهم فلابدّ أن يكون مستنبطاً لمقدارٍ يصدق عليه ذلك، وذلك لا يكون إلّا باستنباط معظم الفقه أو القدرة على ذلك.

نعم، لو كان المتجزّي بمرتبة يصدق عليه هذا العنوان، كما إذا لم يجتهد في خصوص مسألة اجتماع الأمر والنهي واجتهد فيما عداها يجوز تقليده قطعاً، لصدق كونه عارفاً بأحكامهم، ولصدق كونه من أهل الذكر وكونه متفقّهاً وغير ذلك. وإذا جاز تقليده نفد حكمه لوحدة موضوعهما كما تقدّم.

في مبادئ الاجتهاد

يتوقّف الاجتهاد على مبادئ:

منها: العلم باللغة، فإنّ غير العالم باللغة العربيّة لا يستطيع استنباط الأحكام من الكتاب والسنّة، لأنّها عربيّة، نعم يستطيع استنباط المسائل العقليّة لكنّها لا تجدي شيئاً مثل استحالة اجتماع الأمر والنهي فإنّها موقوفة على العلم بالأمر أو النهي وهو أيضاً موقوف على اللغة أيضاً.

ومنها: الصرف، بأن يعرف مباني الأفعال مثل الماضي منه والمضارع والمجرّد والمزيد وغيرها، إلّا أن يكون عربيّاً يستطيع بذوقه معرفة ذلك كلّه.

ومنها: أن يعرف النحو بمقدار يميّز بين الفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر، لتوقّف المعنى المتحصّل من الجملة عليه أيضاً.

ومنها: أن يعرف الرجال، أمّا بناءً على اعتبار التزكية بعدلين في صحّة الخبر فواضح، وأمّا بناءً على كفاية الخبر الموثّق والمشهور الّذي عمل به الأكثر فلوجود مسائل لم يتعرّض لها المتقدّمون فلابدّ من معرفة رواة حديثها، فلابدّ من معرفة الرجال في الجملة.

ومنها: أن يعرف المباني الأُصوليّة بالاجتهاد لا بالتقليد، مثل كون الأمر للوجوب أم لا، وكون النهي للتحريم أم لا، وكون الجملة الشرطيّة لها مفهوم أم لا، وكون العموم حجّة إذا خصّ في الباقي أم لا، وغير ذلك من مباحث الألفاظ، وكون الظواهر حجّة أم لا، وكون الخبر الواحد حجّة أم لا، وكون الشهرة أو الإجماع المنقول أو الاستقراء أو الأولويّة حجّة أم لا، وغير ذلك من بحث الحجج، وكون المورد إذا خلا من الأدلّة فهل يرجع إلى البراءة أو الاستصحاب أو التخيير أو الاحتياط؟ كلّ ذلك بالدليل الاجتهادي الاستنباطي لا تقليداً.

والعمدة من هذه المقدّمات والمبادئ هو علم الأُصول، فإنّه ليس حكم من الأحكام إلّا ويتوقّف على مسألة أُصوليّة أو أكثر. وتدوين المسائل الأُصوليّة في كتب مستقلّة ليس بدعة في الدين كما ذكره بعض الأخباريّين[1] فإنّه لا فرق بين أن يدوّن مقدّمة في الكتاب الفقهي وبين أن يدوّن مستقلّاً.

هذا تمام الكلام في المبادئ الّتي يتوقّف الاجتهاد عليها في هذه الأزمان.

ويقع الكلام الآن في مسألة التخطئة والتصويب، ونحن وإن أشبعنا الكلام فيها سابقاً نشير إليها.

---

(١) الفوائد المدنيّة: ٢ ـ ٤، وهداية الأبرار: ١٨٠.

في التخطئة والتصويب

أمّا في المسائل العقليّة فلا خلاف في أنّ المتخالفين إذا اختلفا في أصالة الوجود أو الماهيّة أو اختلفا في كون العلم من مقولة الكيف أو الإضافة أو في غيرها من المسائل العقليّة أحدهما مخطئ قطعاً وقد يخطئ الثاني وقد يصيب، وإنّما الكلام في الشرعيّات فذهبت الأشاعرة إلى التصويب وأنّ كلاًّ من المتخالفين مصيب لحكم الله الواقعي، وذهبت الإماميّة والمعتزلة إلى التخطئة، غير أنّ المعتزلة ذهبت إلى أنّ الحكم الواقعي يمحى إذا قامت الأمارة على خلافه، والإماميّة بانون على بقائه، وقد استندوا في بقاء الحكم الواقعي وإن قامت الأمارة على الخلاف إلى الإجماع والأخبار المدّعى تواترها في أنّ لله أحكاماً يشترك فيها العالم والجاهل والملتفت والغافل، ونحن في غنية عن الإجماع والأخبار، فإنّ أدلّة الأحكام الأوليّة كافية في ذلك، فإنّ أدلّة كون الخمر نجساً بإطلاقه شامل لما إذا قامت أمارة على خلافه، وليس في أدلّة الأمارات ما يستشعر منه انقلاب حكمه إذا قامت الأمارة على خلافه حتّى نقول بسببيّة المعتزلة أصلاً.

نعم، بيننا وبين صاحب الكفاية كلام في أنّ الأحكام الواقعيّة إنشائيّة وقيام الأمارة إذا أصابها يوصلها إلى مرتبة الفعليّة، وإن أخطأها يوجب تحقّق المانع عن فعليّتها كما يلوح من كلمات صاحب الكفاية[1]، أو إنّها فعليّة وقيام الأمارة يوجب وصولها وعدم قيام الأمارة يوجب عدم الوصول.

(وأمّا الأحكام الظاهريّة ففي مرتبة جعلها لابدّ من القول بالتخطئة، فإذا ذهب بعض إلى حجيّة الاستصحاب على الإطلاق كالآخوند، وآخر إلى عدم حجّيته مطلقاً، وآخر إلى التفصيل بين الشبهة الحكميّة الكليّة فليس حجّة، وبين الشبهة الموضوعيّة فهو حجّة، لابدّ من كون اثنين منهم على خطأ فهذا شكّ في مرتبة جعل الحكم الظاهري.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣١٩ ـ ٣٢١.

وأمّا في مرتبة المجعول فلا يعقل الخطأ بل لابدّ من كون كلّ من المتخالفين مصيباً، مثلاً إذا اختلف المجتهدان في حرمة وطي الحائض بعد انقطاع دمها وقبل الغسل فأجرى أحدهما استصحاب الحرمة، لزعمه جريان الاستصحاب في الشبهة الحكميّة، فهو بحكم الشارع عالم بها لكونه على يقين منها سابقاً وهو شاكّ فيها فعلاً، وأمّا الثاني من المجتهدين فلا يرى حجّية الاستصحاب في الشبهة الحكميّة فيرجع إلى البراءة، لأنّه لا يعلم الحكم فيرفع التحريم برفع ما لا يعلمون، فكلّ منهما مصيب في مرحلة الظاهر إلّا أنّ الموضوع عند أحدهما غير الموضوع عند الآخر)[1].

وهنا كلام في أنّ المجتهد إذا أدّى نظره إلى حكم ثمّ بعد مدّة تغيّر نظره فبالنسبة إلى ما يلحق من الأحكام ليس له ترتيب آثار الاجتهاد السابق، مثلاً إذا أدّى نظره إلى جواز التذكية بغير الحديد ثمّ أدّى نظره إلى عدمه فهل يجوز له أن يأكل منها بعد تبدّل نظره؟ كلّا ثمّ كلّا، فإنّ عمله الآن يلزم أن يستند إلى حجّة شرعيّة، وليس اجتهاده السابق مع تغيّره الآن حجّة فعليّة، وأمّا بالنسبة إلى أعماله السابقة ممّا لا أثر فعلاً له كما إذا أكل من هذا اللحم سابقاً فلا ينبغي الكلام فيه.

وأمّا ما كان له أثر فعلاً كما إذا أدّى اجتهاده إلى عدم وجوب السورة في الصلاة فتركها ثمّ أدّى نظره إلى وجوبها والوقت باقٍ أو خارج فهل يجب عليه الإعادة أو القضاء أم لا؟ أمّا المشهور فهو عدم الوجوب بدعوى قيام الإجماع على عدم الإعادة أو القضاء، والظاهر أنّ هذا الإجماع المدّعى لا أثر له أصلاً فما كان من الصلاة كما في المثال لا يعاد لقوله عليه السلام: «لا تعاد إلّا من خمسة»[2]. بناءً على شموله للجهل بالحكم وعدم اختصاصه بخصوص الناسي كما هو الحقّ، وأمّا غير الصلاة أو الصلاة إذا كان الخلل في أحد الخمسة فمقتضى القاعدة وجوب الإعادة أو القضاء إلّا أنّ يدلّ دليل على العدم.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) الوسائل ١: ٢٦٠، الباب ٣ من أبواب الوضوء الحديث ٨.

قد اختلف كلام الأصحاب في مسألة تبدّل رأي المجتهد أو موت المجتهد وتقليد المقلّد غيره ممّن يرى بطلان الأعمال المأتيّ بها على طبق فتوى المجتهد السابق، فذهب بعضهم إلى الإجزاء مطلقاً، وبعضهم إلى عدم الإجزاء مطلقاً، وفصّل بعضهم بين أن يكون العلم الوجداني قائماً على بطلان العمل السابق فلا إجزاء أو العلم التعبّدي فيكون مجزئاً.

وفصّل السيّد اليزدي في عروته في مسألة (٥٣) من مسائل التقليد بين العبادات والعقود والإيقاعات وبين المعاملات الأُخر فحكم بالإجزاء في الأُولى حتّى بالنسبة إلى الآثار اللاحقة، فمن تيمّم بضربة واحدة ثمّ تبدّل نظره إلى الضربتين فله أن يصلي بعد تبدّل نظره بتيمّمه السابق، وكذا العقد والإيقاع يرتّب عليهما آثار الصحّة حتّى الآثار اللاحقة، وأمّا غير هذه الأُمور كالطهارة من الخبث فلا يرى الإجزاء فيها، مثلاً إذا كان نظره طهارة الغسالة وتبدّل نظره إلى نجاستها فلابدّ أن يغسل ما أصابها.

ولا نعرف وجهاً صحيحاً لهذا التفصيل إلّا أن يتمسّك بالإجماع ودونه خرط القتاد، إذ لو فرض تحقّق الإجماع فليس تعبّديّاً حتّى يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام. وقد يستدلّ بالسيرة ودونها خرط القتاد إذ هي غير مسلّمة، وكونها متّصلة بزمن المعصوم ليستفاد الإمضاء غير معلوم. وقد يستدلّ بالحرج، وهو كما تقدّم غير مرّة شخصي لا نوعي فلا تتمّ الدعوى كلّية. وبالجملة، فلم نجد لهذا التفصيل وجهاً صحيحاً.

وأمّا التفصيل بين انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني فلا إجزاء بل لابدّ من الحكم ببطلان الأعمال المأتيّ بها على طبق الاجتهاد السابق، وبين انكشاف الخلاف بالعتبّد فيجزئ، فعمدة ما يقال في توجيهه ما نقله الميرزا رحمه الله عن بعض القدماء[1]

---

(١) لم نقف عليه.

أمّا في الأوّل فلانكشاف الخلاف وبطلان العمل السابق فلابدّ من إعادته، وأمّا الإجزاء في الثانية فلأنّ الحكم الظاهري الّذي عمل على طبقه لم ينكشف خطأه، بل تبدّل موضوعه، مثلاً إذا كان قد عمل بعموم لعدم وجدان المفتي لمخصّصه مدّة عشرين سنة ثمّ وجد المخصّص بعد ذلك فحيث إنّ الحجّية قائمة بالحجّة الواصلة ولم يكن المخصّص واصلاً والآن وصل فقد تبدّل الموضوع، فالعمل السابق صحيح كالثاني الواجد لموضوعه المتبدّل، فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح من غير مرجّح إذ الحكم متبدّل لتبدّل موضوعه.

وأنت خبير بعدم تماميّته، لأنّ الاجتهاد السابق وإن كان حجّة حدوثاً إلّا أنّه ليس بحجّة بقاءً، إذ أنّه فعلاً بمقتضى الاجتهاد الفعلي محكوم ببطلان العمل السابق وفساده، فهو تارك للعمل الصحيح بغير حجّة فعليّة. ومنه يعلم أنّ مقتضى القاعدة لزوم الإعادة أو القضاء للعمل السابق.

في التقليد وأحكامه

قد اختلفت كلمات القوم في حقيقة التقليد وماهيّته، فقيل ـ كما في الكفاية ـ: هو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيّات وللالتزام به في الاعتقاديّات تعبّداً بلا مطالبة دليل على رأيه[١]. وقيل: هو أخذ الرسالة للعمل وان لم يعلم بما فيها[٢]. وقيل: هو الالتزام بتطبيق أعماله على فتاوى الغير[٣]. وقيل: هو الاستناد في العمل إلى فتوى الغير[٤].

---

(١) كفاية الأُصول: ٥٣٩.

(٢) انظر الفصول: ٤١١.

(٣) راجع رسالة التقليد للشيخ الأنصاري: ١٣.

(٤) انظر المعالم: ٢٤٢.

والظاهر صحّة الأخير، لأنّ التقليد لغة هو وضع القلادة في العنق ومنه التقليد في الهدي، وقد استعير لجعل عمل المكلّف على عنق الغير الّذي هو المجتهد، فيعمل العاميّ العمل، فإن كان صحيحاً فهو وإلّا فتبعته على المجتهد الّذي قلّده في ذلك، ويشعر به أيضاً ما ورد من أنّ من أفتى بغير علم كان عليه وزر من عمل بفتياه[١]. ويشعر به أيضاً ما ورد من قصّة ربيعة الرأي حين سأله أحد عن مسألة فأجاب فقال: على رقبتك؟ فسكت ثمّ كرّر السؤال فأجاب، فقال له: على رقبتك؟ فسكت ثمّ كرّر السؤال، فأجاب فقال: على رقبتك؟ فسكت فقال له الإمام عليه السلام: على رقبته إن قال: لا أو قال: نعم[٢]. وغيرها[٣].

وبالجملة، فالمعنى المناسب لمعناه اللغوي أن يقال: إنّ التقليد هو الاستناد في العمل إلى رأي الغير تعبّداً، والالتزام وأخذ الرسالة من مقدّماته. وما في الكفاية: من أنّه لو كان هوالعمل للزم كون العمل غير مسبوق بالتقليد[٤] غريب جدّاً إذ أيّ آية أو رواية دلّت على لزوم مسبوقيّة العمل بالتقليد، نعم يلزم أن يكون العمل مستنداً إلى حجّة وهو يتمّ بأن يكون به التقليد، فافهم.

ثمّ إنّ الكلام يقع في جواز التقليد فنقول: إنّ جواز التقليد أمر ارتكازي إذ رجوع الجاهل إلى العالم أمر ارتكازي لجميع البشر، فإنّ الإنسان إذا مرض يفزع إلى الطبيب وإن لم يكن متديّناً بدين أصلاً وما هو إلّا لذلك الارتكاز، مضافاً إلى الروايات المتواترة، مثل قوله: «فللعوامّ أن يقلّدوه»[٥]. ومثل قول:

---

(١) الوسائل ١٨: ٩، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١٨: ١٦١، الباب ٧ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٢ (مع تفاوت في العبارة).

(٣) راجع الهامش الأوّل، الحديث ٣٣ و ٣٢ و ٣١.

(٤) كفاية الأُصول: ٥٣٩.

(٥) الوسائل ١٨: ٩٤ ـ ٩٥، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

«اجلس وأفتِ الناس في الكوفة فإنّي أُحب أن يرى في أصحابي مثلك»[١]. ومثل مفهوم قوله: «من أفتى بغير علم كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه»[٢]. وغيرها[٣]، ومثل إرجاع الأئمّة إلى آحاد أصحابهم[٤]، وغيرها[٥].

فهذه كلّها تدلّ على جواز التقليد بل وجوبه التخييري حيث يتمكّن من الاحتياط، وإلّا فالتعييني لأنّ عندنا واجبات قطعاً يريدها الشارع ومحرّمات يريد تركها، ومعرفة ذلك موقوفة على التقليد فيجب لذلك، مضافاً إلى دلالة آية النفر[٦]. وغيرها[٧]، وتقييدها بحصول العلم بعيد جدّاً كما تقدّم.

فتلخّص ممّا ذكرنا جواز التقليد ويلزم جواز الأخذ بقوله، إذ لامعنى للزوم التقليد وعدم جواز الأخذ إذ لا ثمرة له حينئذٍ.

وأمّا ما ورد من ذمّ التقليد[٨] فهو أجنبيّ عمّا نحن فيه:

أوّلاً: لأنّه تقليد جهّال لجاهل.

---

(١) رجال ابن داود: ٩، نقلاً عن النجاشي ولكنّ النجاشي قال (في مسجد المدينة) راجع رجال النجاشي: ١٠، أبان بن تغلب، رقم ٧.

(٢) غوالي اللآلي ٤: ٦٥، الحديث ٢٢.

(٣) راجع الوسائل ١٨: ١٠، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٤) راجع الوسائل ١٨: ٩٨ ـ ١١٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، مثل الحديث ١٥ و ٢٧ و ٣٣ وغيره.

(٥) راجع أخبار الباب ١١ من أبواب صفات القاضي في المصدر السابق.

(٦) التوبة: ١٢٢.

(٧) مثل آية الذكر، الأنبياء: ٧.

(٨) مثل الآية الكريمة: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ الزخرف: ٢٣، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ الإسراء: ٣٦.

وثانياً: أنّه في أُصول الدين ولا يجوز التقليد فيها لبساطة المقدار الواجب منها وسهولته بخلاف المسائل الفقهيّة، فافهم وتأمّل.

وقياس الفقه على الاعتقاديّات في عدم جواز التقليد فيه قياس ومع الفارق أيضاً، فافهم.

في لزوم تقليد الأعلم وعدمه

ويقع الكلام تارة في حكم العامي إذ أراد التقليد، وأُخرى في حكم المسألة بحسب الدليل للمجتهد.

أمّا الكلام في الأُولى فنقول: إنّ المقلّد بعد علمه بحرمة العمل بالظنّ إذا أراد التقليد وكان هناك مجتهدان متفاوتان في الفضيلة فالأمر دائر عنده بين التعيين للأفضل أو التخيير بينه وبين المفضول، فالقدر المتيقّن له هو حجّية قول الأفضل، ضرورة أنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير يقضي بالتعيين فلا يجوز له إلّا العمل بفتوى الأفضل، فإذا أفتى الأفضل بجواز الرجوع الى المفضول فحينئذٍ يجوز لهذا العامي تقليده في ذلك، فلو أفتى المفضول بطهارة الغسالة مثلاً مع كون فتوى الأفضل نجاستها فللعامي أن يبني على طهارتها عملاً، وقد أفتى السيّد اليزدي في عروته بعدم جواز ذلك[1] ولم يعلم وجهه علميّاً عدا فرض كون العامي قد استقلّ عقله بلزوم تطبيق الفروع على طبق فتوى الأعلم بالنجاسة في الغسالة، فحينئذٍ لا يجديه تجويز الأفضل له متابعة المفضول وهو وجه نادر التحقّق جدّاً، فتأمّل.

وأمّا الكلام في حكم المسألة من حيث الدليل فنقول:

تارة يعلم المقلّد أنّهما مختلفان بحيث تكون فتاوى المفضول مخالفة لفتاوى الأفضل وعلى خلاف الاحتياط أيضاً، كأن يفتي الأفضل بنجاسة الغسالة ويفتي

---

(١) انظر العروة الوثقى في التقليد مسألة ٤٦.

المفضول بطهارتها وفي مثل ذلك لا ريب في لزوم تقليد الأفضل، إذ كلّما فرض دليلاً لجواز التقليد لا يشمل كلا هذين الشخصين بالنسبة إلى هذه الفتيا، إذ لا يعقل شمول دليل التعبّد لهما، لاستحالة تعبّد الشارع بالمتناقضين. وحينئذٍ ففي مثل ذلك لا دليل إلّا السيرة العقلائيّة وهي بنفسها قاضية بالرجوع إلى الأعلم كما هو المشاهد كثيراً عندنا في مراجعات العقلاء من طرح قول المفضول مع معارضته لقول الأفضل، فافهم.

وأُخرى لا يعلم أنّهما مختلفان في الفتوى بنحو تكون فتوى المفضول مخالفة للاحتياط والأقوى فيه جواز تقليد المفضول، والدليل على ذلك السيرة العمليّة المستمرّة من زماننا إلى زمان الأئمّة من رجوع العقلاء في كلّ صناعة إلى أُناس ليسوا أعلم الناس بذلك الفن، مثلاً من أراد البناء لا يترك جميع البنّائين ويذهب إلى خصوص زيد الّذي هو أمهرهم، وكذلك من أراد الصياغة والحياكة.

وبالجملة، فليس ديدن الناس على الرجوع إلى الأمهر ويتركون بقيّة الماهرين بل يرجعون إلى كلّ ماهر، كان هناك أمهر منه أم لم يكن، نعم في صورة مخالفة قول الماهر للأمهر يطرح قول الماهر ويرجع إلى الأمهر قطعاً، ويؤيده إطلاق الروايات والآيات، وإنكار إطلاقها إنكار في الحقيقة للبديهيّات.

(ودعوى: أنّ المقام من موارد الشبهة المصداقيّة لصورة الاختلاف في الرأي الّذي قد فرض قصور دليل التقليد عن شموله، يدفعها أصالة عدم الاختلاف في الرأي فيحقّق هذا الأصل الموضوع بنفي غيره)[1].

وقد استدلّوا على لزوم تقليد الأعلم في خصوص الأخير أو فيه وفي سابقه بوجوه:

أحدها: قوله في مقبولة ابن حنظلة: «الحكم ما حكم به أفقههما» الخ.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

وفيه أوّلاً: أنّها في الحكم، والكلام في التقليد، وقياس أحدهما على الآخر قياس مع وجود الفارق إذ لا معنى للتخيير في القضاء.

وثانياً: أنّه لم يقل: الحكم ما حكم به أفقه المسلمين كافّة، وإنّما قال: أفقههما، وهو بإطلاقه شامل لما إذا كان هناك أعلم منهما معاً.

وثالثاً: أنّها ذكرت الترجيح بالأورعيّة والأصدقيّة ولا ترجيح بهما (في الفتوى إجماعاً. هذا كلّه مع ضعف سند الرواية وإن سمّيت مقبولة، فإنّ عمر بن حنظلة لم يثبت توثيقه وأيضاً فإنّها في خصوص صورة العلم بتخالفهما وقد ذكرنا لزوم تقليد الأعلم حينئذٍ)[1].

ومنها: قوله عليه السلام: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك»[2]. وفيه بعض الكلام المتقدّم في المقبولة.

ومنها: أنّ فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع. وفيه إنكار الصغرى والكبرى، فإنّ كون فتواه أقرب إلى الواقع ممنوعة، إذ المفضول إذا كانت فتواه مطابقة لفتوى الميّت الّذي هو أفضل من الجميع تكون أقرب إلى الواقع. وأمّا الكبرى فإنّ الأقربيّة إلى الواقع ليست معياراً في جواز التقليد، إذ لا دليل عليها.

بقي هنا شيء هو أنّ في صورة العلم الإجمالي أو التفصيلي بالمخالفة لابدّ من الفحص عن الأعلم للزوم تقليده والعمل على فتواه فيجب الفحص من باب المقدّمة، بخلاف الصورة الثانية فلا يجب الفحص، وفي الأُولى أيضاً لو علمنا بأنّ أحدهما أعلم ولم نشخّصه بخصوصه لابدّ من الاحتياط بين الفتويين إن أمكن وإلّا فالتخيير، ولو لم يعلم أعلميّة أحدهما بأن احتملت المساواة بينهما وأعلميّة كلّ منهما من الآخر، فإن ظنّ أنّ زيداً أعلم قالوا يتعين عليه تقليد من ظنّ أعلميّته، وإن لم يظنّ بل احتمل يتعيّن تقليد محتمل الأعلميّة، وإن لم يحتمل يتخيّر.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(٢) نهج البلاغة: ٤٣٤، الرسالة ٥٣.

وفي جميع ذلك نظر؛ إذ أيّ دليل دلّ على حجّية هذا الظنّ؟ وأيّ دليل دلّ على حجّية هذا الاحتمال؟ وأيّ دليل دلّ على التخيير في صورة عدم الظنّ والاحتمال؟ ومقتضى القاعدة هو لزوم الاحتياط في الصور الثلاثة إلّا أن يقوم إجماع على ذلك وهو ما ذكروه، وإلّا فالقاعدة تقضي بلزوم الاحتياط، لأنّه يحتمل أعلميّة أحدهما ولم يشخّصه، إذ الظنّ والاحتمال ليس بحجّة حتّى يشخّصه، فهو من دوران الحكم بين الحجّة واللاحجّة فلابدّ من الاحتياط إن أمكن.

وإن لم يمكن الاحتياط كما إذا اختلفا في الوجوب والحرمة أو كان موجباً للعسر والحرج تمّ ما قالوه من الرجوع إلى الظنّ أو الاحتمال وإلّا فالتخيير، ولا يقاس المقام بصورة إمكان الاحتياط إذ لا علم بجعل الحجّة حينئذٍ في حقّه لإمكان الاحتياط، بخلاف صورة تعذّره فإنّه لابدّ فيها من مراعاة الظنّ، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام جعل الحجّية لانحصار الحجّة في حقّه بفتوى أحدهما، فافهم.

في جواز تقليد الميّت وعدمه

المعروف بين الأصحاب على ما نسب إليهم عدم جواز تقليد الميّت مطلقاً[1] وذهب بعضهم إلى جوازه مطلقاً وهم المحدّثون[2] (ووافقهم المحقّق القمّي في جامع الشتات[3].

والظاهر أنّ هذه المخالفة لا تخلّ بدعوى الأُصوليّين الإجماع على عدم الجواز ابتداءً، لأنّ مبنى الميرزا القمّي انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعيّة،

---

(١) انظر مفاتيح الأُصول ٦١٨ ـ ٦٢٤، ورسائل المحقّق الكركي ٣: ١٧٦، والمسالك ٣: ١٠٩، ورسائل الشهيد الثاني ١: ٤٤، والمعالم: ٢٤٧.

(٢) الفوائد المدنيّة: ١٤٩، ومفاتيح الشرايع ٢: ٥٢ وانظر مطارح الأنظار ٢: ٥٦٤.

(٣) جامع الشتات ٤: ٤٦٩، كتاب النكاح.

وهو فاسد إذ باب العلم منفتح بحجّية الظواهر مطلقاً حتّى لمن لم يقصد إفهامه، وخبر الثقة حجّة وافية بمعظم الأحكام. ولو سلّم الانسداد فخصوصيّة هذا الظنّ لا معيّن له. ومبنى الأخباريّين الرجوع إلى الميّت بما أنّه راوٍ للحديث ولا يعتبر فيه الحياة، فهم يمنعون من جواز التقليد كلّية)[1].

وفصّل بعض الأصحاب الأُخر بين الابتداء فالمنع والاستمرار فالجواز[2].

والكلام يقع في موردين:

الأوّل: أن لا يعلم اختلاف بين الميّت والحيّ الموجود في الفتوى.

الثاني: أن يعلم الاختلاف بينهما.

أمّا الكلام في الأوّل فنقول: استدلّ القائلون بجواز تقليد الميّت مطلقاً بالاستصحاب، فإنّ الحجّية الّتي كانت ثابتة لقوله حال حياته ـ بأيّ معنى فسّرت الحجّية من جعل التنجيز والإعذار أو جعل الوسطية في الإثبات والطريقيّة ـ فهي ثابتةٌ لقوله حال حياته قطعاً ونشكّ في ارتفاعها بالموت.

أمّا كونها متيقّنة فلا ريب فيه.

وما يقال: من أنّها لم يعلم حجّيتها بالنسبة إلينا، إذ المعلوم كونها حجّة بالنسبة إلى أهل زمانه، فاسد إذ لا مدخليّة لأهل زمانه في ذلك، إذ لو كنّا نحن موجودين في ذلك الزمان لكان حجّة في حقّنا قطعاً ولا خصوصيّة لهؤلاء أصلاً.

مضافاً إلى عدم ورود هذه الشبهة في التقليد الاستمراري بل وبعض أفراد الابتدائي، وهو المدرك للزمانين ولم يقلّده، فإنّ هؤلاء قد كان حجّة في حقّهم قطعاً.

وأمّا كونها مشكوكة فلا ريب فيه أيضاً، إذ المفروض الشكّ في جواز تقليده وعدمه.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات بعض الدورات اللاحقة.

(٢) مثل السيّد في العروة في التقليد المسألة ٢٢ وغيره من المعاصرين.

وما يقال: من أنّ الشكّ منفيّ فإنّ الموضوع هو الإنسان برأيه، وبالموت ينعدم عرفاً وإن بقي واقعاً بنحو أكمل، لبقاء النفس الناطقة، ومع انعدام الموضوع عرفاً لا مجال لجريان الاستصحاب، ولذا لا يجوز تقليد من عدل عن رأيه السابق في رأيه السابق، ولا يجوز تقليد من اعتراه داء النسيان أو الجنون أو الهرم أو ذهبت ملكة اجتهاده.

فاسد فإنّ الموضوع هو الإنسان برأيه ـ كما ذكر ـ وهو موجود عرفاً وحقيقةً، إذ المراد وجوده زمان حياته فإنّ الكلام في أنّ الحجّية الثابتة له حال الحياة مشروطة بالحياة أم غير مشروطة بها فيكون الموضوع: من كان ذا رأي حال حياته على الثاني وعدم جواز تقليده في الرأي الّذي عدل عنه، بل عدم جواز عمله نفسه به إنّما هو لأنّ حجّية رأيه إنّما هي مع عدم انكشاف الخلاف.

وأمّا الجنون والهرم والنسيان فضافاً إلى قيام الإجماع على عدم جواز التقليد لهم المنفيّ هنا أنّ بينها وبين المقام فرقاً، فإنّ النسيان والجنون والهرم المؤدّي إلى النسيان معدود عرفاً نقصاً في الإنسان فلا يليق لمنصب الإفتاء والتقليد، وهذا بخلاف الموت فإنّه شرف ورفعة له لانتقاله إلى عالم التجرّد الرفيع.

وبالجملة، فأركان الاستصحاب تامّة لا يرد عليها ما ذكر في الكفاية[1] وغيرها[2] وإنّما يرد عليه أمران:

أحدهما: ما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية، لأنّ الحجّية المجعولة لم يعلم مقدار جعلها من أوّل الأمر فيكون الاستصحاب معارضاً، (مع أنّا لو قلنا بحجّية الاستصحاب في الأحكام الكلّية فالحجّية المستصحبة في المقام إن كانت الحجّية الفعليّة فمعلوم أنّها لم تكن متيقّنة، والحجّية الثانية وإن كانت ثابتة

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٥٤٧.

(٢) انظر رسالة (التقليد) للشيخ الأنصاري: ٤٠.

بمعنى أنّا لو كنّا موجودين حال حياته لكانت حجّة في حقّنا إلّا أنّ الحجّية الثانية مردّدة بين الأقلّ والأكثر بحسب الجعل، والقدر المتيقّن من جعلها هو حال الحياة، فبعد الموت الاستصحاب يقتضي عدم جعلها مع أنّ فتاوى الأموات متخالفة ومتعارضة، ودليل الحجّية لا يشمل المتعارضين أصلاً)[١].

الثاني: أنّ الاستصحاب لا يجري مع وجود الدليل اللفظي وهو موجود في المقام إمّا على الجواز وإمّا على عدم الجواز.

بيان ذلك أنّ مثل قوله عليه السلام: «أمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوامّ أن يقلّدوه»[٢]. ومثل قوله تعالى: ﴿ **فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** ﴾[٣] بناءً على دلالتها على التقليد كما قيل، ومثل قوله تعالى: ﴿ **فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ** ﴾[٤] الآية، وغيرها من أدلّة التقليد تدلّ بإطلاقها على حجّية قول المفتي وإن مات، فإنّ قوله ﴿ **فَاسْأَلُوا** ﴾ الخ لم يقيّد حجّية الرجوع إليه والعمل برأيه بكونه حيّاً، بل هي مطلقة لما إذا عمل بعد سؤاله ثمّ مات، فيجوز العمل بقوله حينئذٍ أيضاً بإطلاقات هذه الأدلّة، وإنكار إطلاقها مجازفة.

مضافاً إلى قيام السيرة العقلائيّة على ذلك أيضاً، فإنّ المريض إذا وصف له الطبيب الدواء النافع ثمّ إنّ الطبيب بعد دقيقة واحدة مات فهل يشكّ العقلاء في العمل بقوله؟ وكذا المقوّم والمهندس وغيرهم من أرباب الاجتهادات مع عدم الرادع عن هذه السيرة، بل قد عرفت أنّ إطلاقات الأدلّة المذكورة شاملة لها.

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

(٢) الوسائل ١٨: ٩٤ ـ ٩٥، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

(٣) الأنبياء: ٧.

(٤) التوبة: ١٢٢.

نعم، هذه الأدلّة لا تشمل التقليد الابتدائي للميّت، بل يمكن دعوى ظهورها في عدم جواز تقليده ابتداءً فإنّ ظاهرها كونه حال السؤال من أهل الذكر ومن الفقهاء وصائناً وحافظاً ومخالفاً، وكذا ظاهر غيرها من أدلة التقليد مثل قوله: «أفت الناس بالكوفة فإنّي أُحبّ أن يرى في أصحابي مثلك». ومثل غيره فإنّها ظاهرة في بقائه حيّاً، وكونه حيّاً.

نعم، لو كان في الروايات لفظ الرجوع إلى الفتيا لأمكن بإطلاقه شمول تقليد الميّت ابتداء وليس فليس، وإنّما الموجود الرجوع إلى رجل نظر في حلالهم وحرامهم وعرف أحكامهم عليهم السلام فإنّ ظاهر هذه الأدلّة حصر جواز التقليد في مثل هؤلاء، فهي بمفهومها تدلّ على عدم جواز تقليد غير هؤلاء فتكون رادعة للسيرة العقلائيّة من العمل بقول الميّت ابتداءً في واقعة، فإنّ من مرض بمرض فوصف له حينئذٍ الطبيب دواء ثمّ مات الطبيب، وابتلى شخص آخر بمثل ذلك المرض فذكر ذلك المريض ذلك الدواء للمريض الثاني لا يتوقّف في أخذه، فإنّ ذلك لو سلّم إنّما يجدي لو لم يحصل ما يوجب الردع، وقد وجد وهو ما ذكرنا من ظهورها في اعتبار فعليّة هذه الأوصاف وهي مفقودة في الميّت قطعاً، ولو نوقش في ذلك فالإجماعات الكثيرة المدّعاة على عدم جواز تقليده ابتداءً تكون هي الرادعة، والعمدة الأوّل.

ثمّ إنّ هذا كلّه فيما لم يعلم مخالفة الميّت للحيّ، أمّا لو علم مخالفة الميّت للحيّ وكان الحيّ مخالفاً له مخالفةً على خلاف الاحتياط. فأمّا تقليده ابتداءً فلا يجوز لما تقدّم، وأمّا الاستمراري فبعد البناء على جواز البقاء على تقليد الميّت في نفسه مع قطع النظر عن المعارضة، ففي المقام إمّا أن يكون الحيّ أعلم فيجب عليه الرجوع إليه لو كان ذاك حيّاً أيضاً، والوجه فيه واضح، إذ أدلّة التقليد لا تشمل المتعارضين والسيرة العقلائيّة تعيّن الرجوع إلى الأعلم. وإن كان الميّت أعلم فيجب البقاء على تقليده، لما ذكر أيضاً. وإن كان كلّ منهما محتمل الأعلميّة فالاحتياط بين الفتويين

أيضاً إن لم يقم إجماع على عدم لزوم الاحتياط كما هو الظاهر وإلّا فالتخيير. وإن أُحرز التساوي فالحيّ هو المقدّم لدوران الأمر بين التعيين والتخيير، فافهم.

وخلاصة القول في جواز تقليد الميّت وعدمه مع العلم بالمخالفة بين الفتوايين هو استقرار سيرة العقلاء على العمل بقول الميّت ابتداءً واستدامةً، غير أنّ ظهور الآيات والروايات في اعتبار الصفات المذكورة من كونه ناظراً في حلالهم وحرامهم وعارفاً بأحكامهم وكونه من أهل الذكر حال السؤال والاستفتاء فيخرج عن السيرة في التقليد الابتدائي لوجود الرادع لكنّه في التقليد الاستمراري لا رادع فيعمل بالسيرة لعدم الردع، هذا بخلافه في الابتدائي لتحقّق الردع. ولو نوقش في إفادة هذه الأدلّة الردع فإنّ هناك رادعاً آخر وهو الإجماع المدّعى، وهو متحقّق لعدم نسبة الخلاف في المنع عن التقليد الابتدائي للميّت إلى أحد من المتقدّمين والمتأخّرين إلى زمان الشهيدين.

نعم، أوّل من ذكر وجوب تقليد الميّت ابتداءً المحدّث الأسترآبادي والكاشاني وصاحب القوانين من الأُصوليّين، ولكنّه لا خلاف فيمن تقدّمهم في عدم جواز تقليد الميّت مع أنّ كلام هذين المحدّثين محتمل لأن يكون التجويز في العمل بفتيا الميّت إنّما هو لزعمهم أنّ فتياه رواية، ولا ريب في عدم اعتبار حياة الراوي في العمل بروايته، لا أنّه تقليد ومع ذلك يجوز، فلا يكون قولهم مخالفاً في المسألة.

وممّا يؤيّد عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً أنّه لو جاز ذلك لوجب تقليد الأعلم من العلماء المتقدّمين والمتأخّرين، ولا يبعد أن يكون هو الشهيد الأوّل ﷺ فيلزم كلّ من تأخّر عنه الرجوع إليه حتّى يظهر من هو أعلم منه فيعدل إليه. وهذا مقارب لمذهب العامّة في حصر العمل بمذاهبهم الأربعة وهو باطل قطعاً فافهم.

بقي هنا أُمور:

أحدهما: أنّه هل يشترط في جواز البقاء على تقليد الميّت أن يكون العامّي عاملاً بفتياه أم لا؟ ربّما يقال بالأوّل لأنّ التقليد هو العمل بفتيا الغير، فإذا لم يعمل يكون تقليده للميّت ابتداءً، وهو باطل.

والظاهر عدم اشتراط العمل، لأنّ لفظ «التقليد» لم يرد في آية أو رواية ليجب تفسيره. والآية والرواية إنّما دلّت على أنّ الفقيه لو أنذر، أو أهل الذكر لو سئل، أو أبان لو أفتى فبإطلاقها يجب العمل بفتياه لو مات، ولم يشترط كون الفقيه المنذر قد عمل المقلّد بفتياه ثمّ مات أو إنّ من كان من أهل الذكر يلزم أن يُسأل ويعمل السائل بفتياه، ثمّ يموت المسؤول.

وبعبارة أُخرى، إنّ هذه الأدلة إنّما دلّت على اعتبار كون المقلّد مسؤولاً ومأخوذاً عنه فتوى المسألة ومفتياً بحكمها ولم تعتبر أزيد من ذلك.

الثاني: (أنّ مسألة جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى فتوى غيره وعدمه متى؟ وهل يعتبر في التحريم للعدول العمل بفتوى الأوّل أم لا؟ وحيث إنّ هذه المسألة ليست مدلولةً لدليل لفظي فلابدّ من التعرّض إلى صورها وبيان حكمها فنقول:

إذا قلّد شخصاً وأراد العدول إلى غيره، فإن علم اختلافهما في الفتوى وكان المقلّد الأوّل هو الأعلم وكانت فتوى الثاني مخالفة للاحتياط فلا يجوز العدول قطعاً؛ وذلك لأنّ أدلّة التقليد لا تشمل المتباينين، والسيرة العقلائيّة الغير المردوع عنها شرعاً تعيّن الأعلم، سواء كان قد عمل بفتواه سابقاً أم لم يعمل، وإن انعكس الأمر وجب العدول لما ذكر أيضاً، وإن أحرز تساويهما أو لم يعلم أعلميّة أحدهما من الآخر فمقتضى القاعدة لزوم الاحتياط، لأنّ أدلّة التقليد لا تشمل المتعارضين ولا سيرة، والشبهة حكميّة قبل الفحص يجب فيها الاحتياط.

نعم، إن قام إجماع على عدم وجوب الاحتياط فالحكم يدور بين تعيين فتوى من قلّده أوّلاً أو التخيير بينه وبين الآخر، وقد عرفت تعيّن محتمل التعيين في مثله من مقامات الشكّ في الحجّية، فافهم.

الثالث)[1] : أنّ المراد بالأعلم ليس الأكثر علماً من جهة عدد المسائل حتّى يكون ذا العلم بألف مسألة مقدّماً على ذي العلم بخمسمئة، بل المراد به من كان أكثر التفاتاً لخصوصيّات الأخبار وقرائنها الداخليّة والخارجيّة والاحتمالات الموجودة فيها، بنحو لو عرض هذا الفهم على العرف كان غير متكلّف فيه بحسب أنظارهم، بل كان هو الّذي ينبغي أن يفهم من الروايات. كما أنّه ليس المراد من الأعلم: الأدقّ، فإنّ الأدقّية ربّما تنافي الاجتهاد. والدليل على أنّ المراد بالأعلم هو ذلك هو استقرار السيرة على ذلك، فإنّ من كان أكثر فهماً في باب من أبواب الفقه ولكن غيره له فهم بجميع أبواب الفقه ولكن فهمه ليس بذلك الحدّ يتقدّم الأوّل، للسيرة على تقديم الأخصّائي على غيره وإن كان غيره أكثر من ناحية العدد، هذا تمام الكلام في الاجتهاد والتقليد.

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين المعصومين.

قد وقع الفراغ من هذه الرسالة ليلة الاثنين المصادف ٢٦ شهر ذي الحجّة الحرام من شهور سنة الألف والثلاثمئة والتاسعة والستّين من هجرة النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله، والحمد لله كما هو أهله.

وقد انتهى أُستاذنا من دورته الثانية الّتي حضرناها وطابقناها بدورته الأُولى الّتي حضرناها وكتبناها كما هي ماثلة للناظر في ليلة الثلاثاء المصادف ١٧ شهر جمادى الثانية ١٣٧٥ هـ «محمد تقي الجواهري».

كتبه محرّره محمّد تقي الجواهري

---

(١) ما بين القوسين من إضافات الدورة الثانية.

الفهرس

التاريخ الشعري في استشهاد المؤلف ٧

● **الكلام في مباحث الأدلّة العقليّة** ٩

● **في مباحث القطع** ١٣

مبحث التجرّي ١٩

في الحسن والقبيح العقليّين ٢٦

تنبيهات التجرّي ٣١

في القطع الطريقي والموضوعي بأقسامه ٣٦

في القطع المأخوذ في موضوع حكم مخالف لمتعلّقه ٤٢

في قيام الأمارات مقام القطع ٤٥

في قيام الأُصول مقام القطع ٥١

الكلام في انقسام الظنّ ٥٥

في وجوب الموافقة الالتزاميّة ٥٨

في قطع القطّاع ٥٩

في ما ذكره المحدّثون من المنع عن العمل بالقطع ... من الكتاب والسنّة .. ٦٣

الأمثلة التي يتوهّم منها مخالفة القطع الطريقي ٦٥

في العلم الإجمالي ٧٢

الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ٧٤
في الاكتفاء بالامتثال الإجمالي عن التفصيلي وعدمه ٧٨
في الاحتياط الغير الموجب للتكرار في العبادة ٧٩
في الاحتياط الموجب للتكرار في العبادة ٨٣
● **الكلام في الظنّ وحجّيته** ٨٩
في إمكان حجّية الظنّ واستحالتها ٩٠
الكلام في وقوع التعبّد بالأمارات الظنيّة ١٠٤
الكلام في حجية الظواهر ١١٣
حجية ظواهر القرآن ١١٦
الكلام في القراءات السبع ١٢٣
الكلام في حجّية قول اللغوي ١٢٥
في حجّية الإجماع المنقول وعدمها ١٢٨
الإجماع المحصّل ١٢٩
الإجماع المنقول ١٣١
في حجّية الشهرة وعدمها ١٣٤
● **في حجّية الخبر الواحد وعدمها** ١٣٧
أدلّة المانعين عن العمل بخبر الواحد ١٣٩
الاستدلال بالآيات الكريمة على حجّية خبر الواحد ١٤٣
آية النبأ ١٤٣
آية النفر ١٦٩
آية الكتمان ١٧٣
آية الذكر ١٧٤
آية الأُذُن ١٧٥

الأخبار الدالّة على حجّية خبر الواحد ١٧٧
الاستدلال بالإجماع على حجّية خبر الواحد ١٨٠
الاستدلال بالوجوه العقلية على حجّية خبر الواحد ١٨٤
● في الأدلّة العقليّة على حجّية مطلق الظنّ ١٩٥
الدليل الأوّل ١٩٥
الدليل الثاني ١٩٧
الدليل الثالث ١٩٧
الدليل الرابع : دليل الإنسداد ١٩٨
● مبحث البراءة ٢١١
الاستدلال بالكتاب على البراءة ٢١٤
الاستدلال بالأخبار على البراءة ٢١٦
حديث الرفع ٢١٦
تنبيهات حديث الرفع ٢٢١
حديث الحجب ٢٢٨
حديث الحلّية ٢٣٠
الاستدلال بالاجماع على البراءة ٢٣٨
الاستدلال بدليل العقل على البراءة ٢٣٩
الاستدلال على البراءة بالاستصحاب ٢٤٣
في أدلّة الأخباريّين على لزوم اجتناب محتمل التحريم ٢٥١
الأوّل : الآيات ٢٥١
الثاني : الأخبار ٢٥٣
الثالث : العقل ٢٥٩

تنبيهات البراءة ٢٦٨
الأوّل : البراءة والأصل الموضوعي ٢٦٨
الثاني : الاحتياط وحسنه ٢٧٧
الثالث : أخبار «من بلغ» ٢٨٣
الرابع : جريان البراءة في الشبهة الموضوعية ٢٩٦
استطراد الكلام في اللباس المشكوك ٣٠٦
حكم الفوائت المردّدة بين الأقل والأكثر ٣١٠
في حسن الاحتياط ٣١١
● **ويقع الكلام في دوران الأمر بين المحذورين** ٣١٣
دوران الأمر بين المحذورين في واقعة واحدة توصلية ٣١٤
دوران الأمر بين المحذورين في التعبديّات ٣٢٠
في دوران الأمر بين المحذورين عند تعدّد الواقعة ٣٢٣
● **الكلام في الشكّ في المكلّف به** ٣٢٩
في جريان الأدلة الشرعية في أطراف العلم الإجمالي وعدمه ٣٣٠
تنبيهات العلم الإجمالي ٣٤٣
الأوّل : الموافقة القطعية واجبة، حرمت المخالفة القطعية أم لم تحرم .. ٣٤٣
الثاني : لو لم تجر الأُصول في بعض الأطراف ٣٤٣
الثالث : لو كانت أطراف العلم الاجمالي متباينة في الأثر ٣٤٨
الرابع : خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء ٣٤٩
الخامس : في الشبهة الغير المحصورة ٣٥٣
السادس : لو اضطرّ إلى بعض الأطراف ٣٥٩
الاضطرار إلى المعيّن ٣٦٠
الانضطرار إلى غير المعيّن ٣٦٤
السابع : بعض أمثلة الخروج عن محل الابتلاء ٣٦٩

ملاقي بعض أطراف الشبهة ٣٧٨
البحث في العلم الإجمالي إذا تردّد بين الأقلّ والأكثر ٣٩٣
في جريان البراءة العقلية في الأقل والأكثر ٣٩٤
في جريان البراءة الشرعيّة في الأقلّ والأكثر ٤٠١
دوران الأمر بين التعيين والتخيير ٤٠٨
الشك في الجزئية والشرطية وأنها مشروطة بحال الذكر أم لا؟ ٤١٩
الكلام في مبطلية زيادة الجزء ٤٢٦
فيما إذا تعذّر بعض أجزاء المركّب ٤٣١
في قاعدة الميسور ٤٣٦
فيما إذا تردّد الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً ٤٤٤
في شرائط جريان الأُصول ٤٤٧
الكلام في شروط الاحتياط ٤٤٧
الكلام في شروط جريان البراءة ٤٥١
بقي الكلام في أمرين: ٤٥٥
الأول: في وجوب التعلم ٤٥٦
الثاني: في حكم عمل تارك الفحص ٤٦٢
تنبيهات البراءة ٤٦٨
في قاعدة لا ضرر ولا ضرار ٤٧٣
تنبيهات القاعدة ٤٨٥
في صحّة الوضوء الضرري وبطلانه ٤٩٧
لو تيمّم لاعتقاد الضرر ثمّ انكشف خلافه ٥٠٠
في أنّ حديث لا ضرر يحكم على عدم الحكم أم لا؟ ٥٠٢
الكلام في تعارض الضررين ٥٠٤

● مبحث الاستصحاب ٥١١
تعريف الاستصحاب ٥١١
في كون الاستصحاب مسألة أُصوليّة أم لا؟ ٥١٢
في الفرق بين قاعدة المقتضي والمانع، وقاعدة اليقين والاستصحاب... ٥١٣
في تقسيمات الاستصحاب ٥١٥
أدلّة حجّية الاستصحاب ٥١٦
الدليل الأوّل: السيرة العقلائيّة..... ٥١٦
الدليل الثاني: الإجماع ٥١٨
الدليل الثالث: الظنّ بالبقاء بناءً على أصالة حجّية الظنّ ٥١٨
الدليل الرابع: الأخبار..... ٥١٨
صحيحة زرارة الأُولى..... ٥١٨
تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضى والشك في الرافع ٥٢١
في التفصيل الثاني من تفاصيل الشيخ في مجاري الاستصحاب.. ٥٢٨
التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية ٥٣١
صحيحة زرارة الثانية..... ٥٣٨
الصحيحة الثالثة لزرارة ٥٤٤
الاستدلال بسائر الروايات ٥٤٨
تفصيل المحقّق السبزواري ٥٥٥
في الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة..... ٥٥٦
أُمور وقع النزاع في أنّها واقعية أم اعتبارية..... ٥٦٠
منها: الطهارة والنجاسة ٥٦٠
ومنها: الصحّة والفساد ٥٦١
ومنها: الرخصة والعزيمة..... ٥٦٢
ومنها: الماهيّات المخترعة للشارع..... ٥٦٢

تنبيهات الاستصحاب ٥٦٥
التنبيه الأوّل: الكلام في الاستصحاب الإستقبالي ٥٦٥
التنبيه الثاني : في الشك التقديري ٥٦٧
التنبيه الثالث : في ما لو ثبت المستصحب بأمارة أو أصل ٥٧٠
التنبيه الرابع : في استصحاب الكلّي ٥٧٤
تحقيق شبهة السيّد الصدر ٥٨١
التنبيه الخامس : في جريان الاستصحاب في التدريجيّات ٥٩٠
التنبيه السادس : في الاستصحاب التعليقي ٦٠٠
التنبيه السابع : في استصحاب أحكام الشريعة السابقة ٦٠٩
التنبيه الثامن : في الأصل المثبت ٦١٢
الكلام في استثناء بعض الموارد عن عدم حجّية الأصل المثبت .. ٦٢٧
التنبيه التاسع : ترتّب آثار مطلق الحكم على المستصحب ٦٣٠
التنبيه العاشر : ضرورة ترتّب الأثر على المستصحب بقاءً لا حدوثاً . ٦٣٠
التنبيه الحادي عشر : استصحاب مجهول التاريخ ٦٣٠
التنبيه الثاني عشر : الكلام في استصحاب الصحة ٦٤٩
التنبيه الثالث عشر : الكلام في استصحاب الكتابي لشريعته ٦٥٠
التنبيه الرابع عشر : دوران الأمر بين التمسك بعموم العام واستصحاب حكم المخصّص ٦٥٢
التنبيه الخامس عشر : شمول الشك في الاستصحاب للظن بالخلاف . ٦٦١
خاتمة : ٦٦٣
الأمر الأوّل: في اعتبار اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع القضيّة المشكوكة .. ٦٦٣
الأمر الثاني: في أنّ قاعدة اليقين هل تستفاد من أخبار الاستصحاب؟ ٦٧٢
الأمر الثالث: في وجه تقديم الأمارة على الاستصحاب ٦٧٦

الأمر الرابع: في تعارض الاستصحابين..... ٦٨٠
الأمر الخامس: في تعارض الاستصحاب وقاعدة الفراغ ٦٨٧
الأمر السادس: في تعارض الاستصحاب وقاعدة اليد والقرعة..... ٦٨٩
قاعدتي التجاوز والفراغ ٦٩٣
الأوّل: في أنّ قاعدة التجاوز والفراغ من المسائل الأُصوليّة أم من المسائل الفقهيّة؟..... ٦٩٣
الثاني: عدم اختصاص القاعدة بالوضوء والصلاة ٦٩٤
الثالث: في أنّها أمارة أو أصل؟ ٦٩٥
الكلام في مسائل القاعدة ٦٩٦
المسألة الأُولى: هل مقتضى أدلّة قاعدتي الفراغ والتجاوز العموم؟ .. ٦٩٦
المسألة الثانية: في اعتبار الدخول في الغير وعدمه..... ٧٠٥
المسألة الثالثة: الذي يتحقّق به عنوان التجاوز ٧١٠
المسألة الرابعة: هل يكتفى بالدخول في مقدّمات الجزء ٧١٢
المسألة الخامسة: لو شكّ في التسليم فهل تجري القاعدة؟..... ٧١٥
المسألة السادسة: جريان قاعدة الفراغ عند الغفلة وعدمه..... ٧١٧
المسألة السابعة: أنّ قاعدة الفراغ إنّما تجري حيث يكون وجود الأمر محقّقاً..... ٧١٩
المسألة الثامنة: في الشك في الموالاة والنيّة..... ٧٢٣
المسألة التاسعة: في أنّ قاعدة الفراغ هل تجري حيث يحتمل كون الفساد منشأه الترك العمدي؟ ٧٢٤
المسألة العاشرة: والكلام فيها يقع في جهتين: ٧٢٥
الأُولى: الكلام في جريان القاعدة في الغسل والتيمم ٧٢٥
الثانية: الشك في الوجود والشك في صحة الموجود..... ٧٢٧

في أصالة الصحّة ٧٢٨
اليد أمارة الملكية ٧٣٨
معارضة الاستصحاب مع القرعة ٧٤٠
● في التعادل والترجيح ٧٤٣
الجهة الأُولى: معنى التعارض ٧٤٣
الجهة الثانية: في الفرق بين التزاحم والتعارض ٧٤٥
الجهة الثالثة: أنّه ما هو الأصل في المتعارضين والمتزاحمين؟ ٧٤٧
في مرجّحات باب التزاحم ٧٥٣
تنقيح موارد التعارض ٧٥٨
انقلاب النسبة ٧٦٣
مرجّحات باب التعارض ٧٧٣
في مرجّحات الرواية وعددها ٧٨٠
في أنّ التخيير في المتعارضين تخيير في مسألة أُصوليّة ٧٨٥
في التعدّي عن المنصوص من المرجّحات وعدمه وحجّة الطرفين ٧٨٨
وأمّا التعارض بنحو العموم من وجه ٧٩٣
● في مبحث الاجتهاد والتقليد ٧٩٩
الكلام في التجزّي ٨٠٢
في مبادئ الاجتهاد ٨٠٤
في التخطئة والتصويب ٨٠٦
في التقليد وأحكامه ٨٠٩
في لزوم تقليد الأعلم وعدمه ٨١٢
في جواز تقليد الميّت وعدمه ٨١٥