

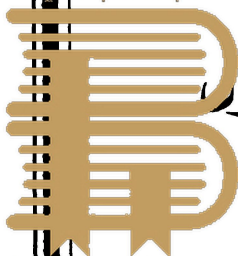
خلاصة
عمدة الأصول

تأليف
آية الله السيد محمد حسين الخزازي

خلاصة

شبكة كتب الشيعة

عمدة الأصول



shia-books.net
رابط بديل < mktba.net

تأليف:

آية الله السيد محسن الخرازي

المجلد الأول

- سرشناسه : خرازی، سیدمحسن، ۱۳۱۵ -
 عنوان قراردادای : عمدةالاصول . برگزیده
 عنوان و نام پدیدآور : خلاصة عمدةالاصول / تالیف السیدمحسن الخرازی؛ به اهتمام السیدعلی رضا الجعفری.
 مشخصات نشر : قم: موسسه در راه حق، ۱۳۹۳.
 مشخصات ظاهری : ج ۲.
 شابک : ج. ۱: ۹۷۸:۰-۶۰۰-۵۵۱۵-۰۷-۷، ج. ۲: ۹۷۸:۰-۶۰۰-۵۵۱۵-۰۹-۱
 وضعیت فهرست نویسی : فنیاً
 یادداشت : عربی.
 موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴
 شناسه افزوده : جعفری، سیدعلیرضا، ۱۳۴۶ - . گردآورنده
 شناسه افزوده : خرازی، سیدمحسن، ۱۳۱۵ - . عمدةالاصول . برگزیده
 شناسه افزوده : موسسه در راه حق
 رده بندی کنکره : ۱۳۹۳۸۰۱۳ع/۱۵۹/۸۵۲
 رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲
 شماره کتابشناسی ملی : ۳۴۶۰۲۴۶

هویه الكتاب

- العنوان..... خلاصة عمدة الأصول (ج ۱)
- الموضوع..... أصول الفقه
- تأليف..... آية الله السيد محسن الخرازی
- باهتمام..... السيد علی رضا الجعفری
- نشر..... مؤسسه در راه حق
- الطبعة..... الأولى
- المطبعة..... ولی عصر (عج)
- العدد..... ۱۰۰۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين والمنة على اعدائهم

أجمعين إلى قيام يوم الدين

أما بعد فقد رتبت هذه الخلاصة كعمدة الاصول على مقدمة و مقاصد ان شاء الله

تعالى اما المقدمة ففي بيان امور:

الأمر الأول: في تعريف علم الاصول وموضوعه

و يقع الكلام فيه من جهات:

الجهة الأولى: في تعريف علم الاصول

و للقوم هنا تعاريف لاتخلو عن المناقشات و نلخصها كما يلي:

١ - تعريف المشهور و هو «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية

الفرعية عن أدلتها التفصيلية» وفيه انه لا يتم طرداً بعد شموله لسائر القواعد الممهدة لذلك

كالقواعد المنطقية و الرجالية و الأدبية لعدم اختصاص القواعد الممهدة المذكورة

بالمسائل الاصولية مع انها من المبادئ لا من مسائل علم الاصول ولا عكساً بعد عدم

جامعيته لما لاستكشاف فيه بالنسبة إلى الأحكام الشرعية كالحكم بالتخير عند

دوران الأمر بين المحذورين أو الحكم بالاحتياط عند العلم الإجمالي و غير ذلك فان الحكم العقلي في مورد دوران الأمر بين المحذورين بالتخير أو حكم العقل بالاحتياط عند العلم الإجمالي لا يكشف عن الحكم الواقعي الآخر في هذا الحال و هكذا الأصل الشرعي في مورد الشك كإصالة الحلية لاكاشفية له بالنسبة إلى الواقع مع انها من المسائل الأصولية.

٢ - تعريف صاحب الدرر و هو العلم بالقواعد الممهدة لكشف حال الأحكام الكلية الواقعية المتعلقة بأفعال المكلفين سواء تقع في طريق العلم بها كما في بعض القواعد العقلية أو تكون موجبة للعلم بسقوط العقاب كذلك فإن القواعد المذكورة كلها إذا انضمت إلى صغرياتها فالنتيجة الحاصلة تنفع بحال حكم شرعي آخر وراء نفسها إما لكونها طريقاً علمياً لثبوتها أو لاثبوتها و إما سبباً لتنجزها أو لا تنجزه، و فيه انه لا يتم طرداً بعد عدم اختصاص القواعد الممهدة بالمسائل الأصولية لان سائر العلوم أيضاً قواعد ممهدة لكشف حال الأحكام الكلية الواقعية فيرد عليه ما أورد على تعريف المشهور من عدم كونه طراداً.

٣ - تعريف صاحب الكفاية و هو «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» و فيه انه لا يتم طرداً لأن قوله: ينتهي إليها في مقام العمل يشمل جميع القواعد الفقهية كقاعدة الفراغ و اصالة الصحة هذا مضافاً إلى انه يوجب أن يكون فن الاصول فنين اذ تمايز العلوم بتمايز الاغراض عند صاحب الكفاية.

٤ - تعريف مصابيح الأصول و هو «العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفة الفعلية في مرحلة العمل» و فيه انه غير تام أيضاً لأنه غير شامل للمباحث الأصولية التي تكون نتيجة البحث فيها منفية كحجية القياس و الإجماع المنقول و غيرهما.

٥ - تعريف تهذيب الأصول و هو «القواعد الآلية التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلية الفرعية الإلهية أو الوظيفة العملية» و هو أحسن ما في الباب اللهم إلا أن يقال إن تعدد الغرض يوجب تعدد العلم بناء على مختار صاحب الكفاية من أن تمايز العلوم بتمايز الأغراض و عليه فلانماص من أن يفرض غرض جامع بين الغرضين كتحصيل الحجّة على الحكم الشرعيّ حتى لا يلزم تعدد علم الأصول فافهم.

٦ - تعريف المختار و هو أن علم الأصول «علم بالقواعد التي يمكن أن تقع تلك القواعد كبرى للشكل القياسي الذي رتب لتحصيل الحجّة على الأحكام التي غير تلك القواعد سواء كانت معذرة أو منجزة» و هو تامّ إذ بقولنا: يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسي الذي رتب لتحصيل الحجّة الخ يخرج سائر العلوم من النحو و الصرف و المنطق و غيرها لأن نتيجتها لاتقع كبرى للشكل القياسي المذكور بل بعضها يكون من المبادئ و الصغريات للكبريات الاصولية كالبحث عن ظهور الأوامر في الوجوب فانه من صغريات كبرى حجية الظهور و أيضاً بقولنا لتحصيل الحجّة على الحكم يخرج جميع القواعد الفقهيّة لأنها تنفيذ نفس الحكم لا الحجّة على الحكم كما لا يخفى.

الجهة الثانية: في تعريف موضوع كل علم

ولا يخفى عليك أن قضايا العلوم مركبة من الموضوع و المحمول و من المعلوم أن كلّ محمول عارض لموضوعه و حيث أن الموضوع مندرج تحت الموضوع الجامع الكليّ فعارضة عارض للموضوع الجامع الكليّ بواسطة عروضه نوعه. وحيث أن العوارض على أنحاء؛ منها: العارض الذاتي الذي يعرض لذات الموضوع من دون وساطة شيء كقولنا في الأصول: الظهورات حجّة.

ومنها: العارض الذي يعرض لذات الموضوع بواسطة شيء كعروض الرفع لفاعل كقولنا: «كلّ فاعل مرفوع». بواسطة عروضه لآخر الكلمة فالفاعل مرفوع من باب

توصيف الكل بوصف جزئه و ليس ذاتياً له و إلاً فليس الفاعل بتمام أجزائه مرفوع كما هو واضح بل الرفع عارض ذاتي لآخر الكلمة و عارض غير ذاتي للفاعل و هكذا في سائر موارد الإعراب و كمروض عوارض الأنواع بالنسبة إلى جنسها فإن عروض عوارض الأنواع بالنسبة إلى جنسها بواسطة أنواعه و ليس ذاتياً له.

و معلوم أن كل واحد من الأثناء المذكورة يكون من أغراض مدون العلوم فلاوجه لإخراج العارض بالواسطة إذا كان مورد اض لغرض مدون العلم.

و عليه فتخصيص موضوع كل علم بما في المنطق من «أنه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» لا يخلو عن المناقشة و النظر بعد كون عروض المحمولات للموضوع الجامع بواسطة عروضها لأنواعه و كون العوارض بالنسبة إلى جنس الأنواع أعرافاً غريبة و بعد ما عرفت من أن الإعراب عارض لآخر الكلمة ذاتاً و مع ذلك و مع ذلك يكون من عوارض الفاعل و المفعول و نظائرها.

و القول بأن الموضوع هو العنوان الانتزاعي من موضوعات المسائل لا أنه كلي يتخصص في مراتب تنزله بخصوصيات تكون تلك الخصوصيات واسطة في عروض محمولاتها له كما في تعليقه الإصهاني رحمته عدول عما مر من إمكان تصوير الموضوع الكلي الجامع لموضوعات المسائل مثل عنوان «ذات الحجّة في الفقه» أو «ما يصلح لأن يحتج به على الأحكام الكلية في الفقه» فحديث الانتزاع خروج عن الفرض.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أن المحمولات في النحو لا تكون أعرافاً ذاتية لموضوعات مسائله أيضاً بل تحمل عليها من باب توصيف الكل بوصف جزئه.

ومما ذكر يظهر ما في دعوى أن اللازم هو صدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقاً حقيقياً بلا مجاز لا أن تكون الأعراف أعرافاً ذاتية بالمعنى المصطلح بل

بحيث لا يرى اللاحق لاحقاً لغيره و إن كان بالنظر الدقيق ذا واسطة في العروض و بعبارة أخرى يكون الوصف وصفاً له بحال نفسه لا بحال متعلقه.

وذلك لما عرفت من أن حمل محمولات الأنواع على جنسها بواسطة الأنواع من المجاز كما أن حمل الإعراب على الفاعل أو المفعول مع أنه عارض لآخر الكلمة من باب المجاز و ليس الوصف وصفاً له بحال نفسه كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر أيضاً أن تفسير العوارض الذاتية بما لا واسطة له في العروض كما في الكفاية لا يكفي في تصحيح تعريف موضوع كلب علم بأنه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لما عرفت من أن المحمولات عوارض لموضوعاتها بواسطة عروضها للأنواع أو بواسطة عروضها لآخر الكلمة فالأولى هو أن يقال في تعريف الموضوع لكلب علم بأنه الذي يبحث فيه عن عوارضه المقصودة سواء كانت ذاتية أو غريبة حقيقية أو مجازية. فالمعيار هو أن يكون العوارض مقصودة لمدون العلم فلا تغفل.

الجهة الثالثة: في تمايز العلوم

و اختلف فيه على أقوال و آراء و المختار انه بالموضوع و تفصيل ذلك بذكر امور:
 ١ - إن التمايز بين العلوم يكون بالموضوع الجامع الذي لا يندرج تحت جامع آخر و عليه فيندرج موضوع كل باب أو كل مسألة من علم تحت موضوع واحد بحيث تكون محمولات القضايا أعضاً لذلك فلا يرد على كون تمايز العلوم بالموضوع ما أورده صاحب الكفاية من أن لازمه هو كون كل باب بل كل مسألة من كل علم علماً على حده. لان موضوعات أبواب النحو أو مسائلها ككون الفاعل مرفوعاً أو المفعول منصوباً تندرج تحت موضوع واحد جامع كلى كالكلمة و الكلام من حيث قابليتهما للإعراب و البناء بحيث يصح حمل المرفوع أو المنصوب على الكلمة كما يصح حملهما على الفاعل و المفعول.

٢ - لاجابة في التمايز بين العلوم إلى ضميمة وحدة الغرض لحصول التمايز بالموضوع وحده بل مع حصول التمايز بالموضوع الكلى الجامع على النحو المذكور فلا يبقى إجمال حتى يرتفع بالأمر المترتب على مسائل العلم و أبوابه من الغرض فالتمايز بالموضوع مقدّم رتبة على التمايز بالغرض.

٣ - لاجمال لدعوى التمايز بنفس القضايا والمسائل مع تقدّم التمايز بنفس الموضوع الجامع. والاستدلال بأن بعض العلوم كعلم الجغرافيا لم يكن في ابتداء الأمر إنا قضايا قليلة قد تكملت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسس المدون مشخّصاً حتى يجعل البحث عن أحواله أصدق شاهد إذ العلم بأوضاع الأرض من جبالها و مياهها و بحارها و بلدانها لم يتيسر إنا بمجاهدة الرجال قد قام كلّ على تأليف كتاب في أوضاع مملكته الخاصة به حتى تمّ العلم، مندفع بأن كلّ علم له موضوع و إن كان قضاياه في أوّل الأمر قليلة و لعلّ موضوع علم الجغرافيا هو أوضاع الأرض من جبالها و مياهها و بحارها و بلدانها و معادنها و نحوها و إن لم يتمكن الباحث عن تبين جميع موارد الموضوع المذكور. و هكذا موضوع علم الفقه هو طبيعة الأفعال التي تتعلق بها الأحكام الخمسة و كلّ حكم وضعي يرجع إلى الأحكام التكليفية التي تكون أعراضاً لطبيعة الأفعال فمثل اشتغال الذمة بالضمان يرجع إلى وجوب الأداء و هكذا النجاسات ترجع إلى وجوب الاجتناب عنها.

ثم ان قصورنا عن تعريف الجامع الكلى بالنسبة إلى بعض العلوم كالفن الاعلى لا يكشف عن عدم وجود الموضوع الجامع له بل اللازم في نحوه هو التعبير بالكلى الذي اتحد مع موضوعات مسائله ثم السعى نحو استكشاف الموضوع على نحو يعم موضوعات جميع المسائل عدا ما لا يمكن ادراجه في الموضوع إنا استطراداً و بالجملة

فمع حصول التمايز بالموضوع الجامع الكليّ يرتفع الإجمال فلا يبقى مورد للتمايز بالمسائل أو الأغراض فلا تنقل.

الجهة الرابعة: في موضوع علم الأصول

وتلخص الكلام فيما يلي:

١ - موضوع علم الأصول هو «ما يصلح للحجّة على الأحكام الكليّة الفقهيّة» إذ مرجع التعاريف كالعلم بالقواعد الممهّدة كما ذهب إليه المشهور أو العلم بالقواعد التي يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسي الذي رتب لتحصيل الحجّة على الحكم الكليّ الفقهيّ كما هو المختار أو العلم بالقواعد الآليّة التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكليّة الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة كما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام وغير ذلك، إلى العلم بما يصلح للحجّة على الأحكام الكليّة الفقهيّة وهذا ينطبق على جميع موضوعات المسائل كالخبر والشهرة والخبرين المتعارضين والاستصحاب واصله البرائة واصله التخيير والمفاهيم وغير ذلك لأنّ كلّها مما يصلح للحجّة على الحكم الكليّ الفقهيّ فالموضوع لعلم الأصول هو ذات الحجّة وذات الحجّة لا يختص بالأدلة الأربعة ولذا يشمل موضوع علم الأصول لما لا يبحث عن أحوال الأدلة الأربعة كالبحث عن العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد لأنّها ممّا يصلح للحجّة على الأحكام الكليّة الفقهيّة مع أنّها ليست من مختصات الأدلة الأربعة فلا وجه لدعوى استطراد هذه المباحث.

وحيث كان الموضوع هو ما يصلح للحجّة فكلّ شيء تدعى حجّيته وإن لم تساعده الأدلة يشمله موضوع علم الأصول كالقياس والاستحسان لأنّه أيضاً ممّا يصلح للحجّة فلا وجه لدعوى استطراد هذه المباحث نعم لو قلنا بأنّ الموضوع في علم الأصول هو ما يكون حجّة فعليّة كان القياس ونحوه خارجاً عن موضوع علم الأصول ولكن عرفت

أن الموضوع هو ما يصلح للحجّة على الأحكام الكلّية الفقهيّة و لا وجه لتقييد الحجّة، بالفعليّة كما يظهر من نهاية الأصول.

و عليه فموضوع علم الأصول يشمل جميع القواعد الكلّية المبحوث عنها فى علم الأصول كحجّة المفاهيم نعم البحث عن مدلول أدوات العموم أو المشتقات و نحوها يكون من صفريات الظهورات فالبحث عنها ليس بحثاً أصولياً بل يكون من المبادئ فإن كبرى هذه الظهورات و هى حجّة الظهورات تقع فى الشكل القياسى لاستنتاج الأحكام الكلّية.

٢ - و لا يخفى عليك أن بعد اتضاح أن موضوع علم الأصول هو ما يصلح لأن يكون حجّة على الأحكام الفقهيّة الكلّية، لاجمال لأن يجعل الموضوع هو الحجّة التى نعلم بوجودها إجمالاً فنبحث عن تعيّناتها و أفرادها كما فى نهاية الأصول و إلا فبعد انحلال الحجّة المعلومة إجمالاً بعدة من موارد الحجج التفصيليّة فلا يصحّ البحث عن صلاحية الموارد الأخرى لكونها حجّة على الأحكام و المعلوم خلافه فالموضوع هو ما يصلح للحجّة و هو ينطبق على جميع القواعد المبحوث عنها فى علم الأصول عدا موارد تكون من المبادئ كالبحث عن الأدوات أو المشتقات و نحوها كما عرفت.

الأمر الثاني: فى الوضع

والكلام فيه تقع فى مقامات:

المقام الأول: فى حقيقة الوضع: و لا يخفى عليك أن الصادر من الواضع هو تعيين اللفظ للمعنى على وجه يصحح الاستعمال فيه من غير اعتماد على تعيينه لمعنى آخر و هذا التعيين كتعيين الأب و الجد مثلا لفظاً خاصا للوليد فى الأعلام الشخصية.

نعم اللازم فى واضع الأعلام الشخصية و واضع اللغة أن يكونا فى موضع و محل من الاعتبار حتى يعنى بوضعهما و يتبع و عليه فصلاحية الاتباع تكون من الشرائط للاتباع الخارجى إذ بعد العلم بتخصيص الواضع الذى يصلح للتبعية عنه لفظاً لمعنى يحصل الأئس بين اللفظ و المعنى و إن لم يتحقق الاتباع الخارجى بعد و هذا التخصيص و التعيين يؤول فى الحقيقة إلى اعتبار الواضع الارتباط و الاختصاص بين طبيعة لفظ خاص و طبيعة معنى خاص و الاختصاص و الارتباط أمر اعتبارى يحصل بفعل الواضع.

ثم لا يذهب عليك أن حيثية الارتباط المذكور بين اللفظ و المعنى هو عين دلالة اللفظ على معناه و الانتقال منه إليه من دون حاجة إلى الالتزام بأن حقيقة الوضع تعهد ذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى لأن كيفية الدلالة و الانتقال فى الألفاظ و سائر الدوال كنصب العلامت للفرسخ و غيره على نهج واحد.

فهل ترى تعهداً من ناصب العلم على رأس الفرسخ بل ليس هناك إلّا وضعه عليه بداعى الانتقال من رؤيته إليه فكذلك فيما نحن فيه.

عدم الحاجة إلى الالتزام والتعهد في الوضع

ولا يخفى أنّ اعتبار الاختصاص و الارتباط بين طبيعة اللفظ و طبيعة المعنى أمر مقدور بواسطة تعيين اللفظ على المعنى ممن شأنه ذلك من دون حاجة إلى شيء آخر كالالتزام و التعهد بأنّه متى أراد معناً و تعقله و أراد افهام الغير تكلم بلفظ كذا حتى إذا التفت المخاطب إلى هذا الالتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ منه. و دعوى أنّ الالتزام و التعهد المذكور لازم في اسناد المعنى إلى المتلفظ مندفعة بأنّ اسناد المعنى إلى المتلفظ من الأمور المتأخرة عن الوضع و لامجال لتفسير الوضع بما يتأخر عنه هذا مضافاً إلى أنّه يكفي في الاسناد المذكور إليه أصالة عدم اللغوية و اصالة الارادة الاستعمالية كما أنّ أصالة الحقيقة تصلح في اسناد المعنى الحقيقي إليه دون سائر المعاني و أيضاً غرض الوضع و إن كان هو قصد التفهيم و ابراز المقاصد بالألفاظ إلّا أنّه حكمة الوضع و ليس دخيلاً في قوام الوضع و حقيقته و مما يبعد الالتزام و التعهد المذكور أنّ لازم ذلك عدم تمشى الوضع ممن يعلم أنّه لا يتلى بالاستعمال حتى يتعهد بالتعهد المذكور و هو كما ترى فتحصل ان الوضع في الالفاظ هو تعيينها علامات لنفس المعاني و الغرض من ذلك هو تفهيم المعاني بالفاظها و عليه فالموضوع له هو مسمى الالفاظ لارادة التفهيم و لا المعاني المرادة كما لا يخفى.

تحليل الوضع والدلالة

ثم إنّ ما اخترناه في حقيقة الوضع يرجع إلى أنّ الواضع يعين لفظاً لمعنى لحصول الاختصاص و الارتباط بينهما و هو أمر اعتبارى فالوضع هو تعيين اللفظ بازاء المعنى و التعيين فعل مصدرى صادر من الواضع و الاختصاص و الارتباط أمر اعتبارى

يحصل في وعاء الاعتبار بالتعيين المذكور كالملكية الحاصلة بفعل الموجب في بعض العقود كالبيع فالوضع أمر تكويني و هو التعيين و الاختصاص أمر اعتباري قد يعبر عنه بالدلالة الشأنية اذ بعد اعتبار وجود هذه الرابطة بينهما يكون الأمر بحيث إذا علم المخاطب بأحدهما ينتقل إلى الآخر.

فمن علم به و ارتكز في نفسه أنّ الواضع اعتبر الاختصاص و الارتباط بين اللفظ و المعنى متى سمع اللفظ انتقل منه إلى المعنى و حصلت الدلالة الفعلية.

و قد عرفت أنّ الوضع فعل الواضع و هو التسمية و بعد فعل الواضع و علم السامع أو المخاطب بذلك يحصل الانتقال من اللفظ إلى المعنى من جهة العلم بالملازمة الاعتبارية فالتعيين فعل تكويني و أمّا الارتباط و الاختصاص أمر اعتباري اعتبره الواضع عند اجتماع الشرائط كسائر الاعتباريات.

و دعوى أنّ الوضع هو قرن مخصوص بين تصور اللفظ و تصور المعنى بنحو أكيد لكلي يستتبع حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن مندفعة بأنّ الواضع لم يكرّر الوضع حتى يتحقق الاستجابة المذكورة من جهة التكرار تكويناً نعم يساعد ذلك الوضع التعيّن فإن كثرة التلفظ بلفظ خاص و ارادة معنى خاص منه و لو مع القرنية توجب الأتس و الملازمة بينهما تكويناً في الأذهان بحيث إذا سمع أحدهما انتقل إلى الآخر.

ولكن الوضع التعيّن ليس بوضع حقيقة لأنّ الوضع بمعناه المصدرى ليس إلّا هو تعيين اللفظ للمعنى و تخصيصه به و الوضع بمعنى حاصل المصدر يكون نفس الارتباط الاعتباري الحاصل بتعيين الواضع و أمّا الوضع التعيّن فهو ليس إلّا اقران تصور اللفظ مع تصور المعنى في الاستعمالات المتكررة تكويناً بحيث يحصل القرن و الاتس بينهما تكويناً على نحو يتداعى تصور أحدهما تصور الآخر و تسميته بالوضع مسامحة.

التنزيل والهوية

وقد عرفت أن الوضع هو تعيين اللفظ للمعنى لاعتبار الاختصاص والارتباط بينهما و لا تنزِيل في ذلك بين اللفظ و المعنى بحيث يجعل اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى و لا شاهد له عدا ما استشهد به عليه من سرية القبح و الحسن من المعنى إلى اللفظ مع أنها لازم أعم لأن السرية معقولة أيضاً بناء على كون اللفظ علامة على المعنى ألا ترى أن العلم المنسوب لاعلام الغراء يوجب الحزن مع أنه لا تنزِيل فيه.

وبالجمله الارتباط المذكور بين اللفظ و المعنى و بين العلم المنسوب لاعلام الغراء أو لحدّ الفرسخ أو غير ذلك يكون من الملازمات الاعتبارية و من المعلوم أن حكم الملازمة الاعتبارية كحكم الملازمة الواقعية فكما أن الانتقال من أحد المتلازمين الواقعيين إلى الآخر من جهة الملازمة الواقعية لان جهة التنزيل و الهوية كذلك في الملازمة الاعتبارية.

وعليه فما حكى عنهم من جعل اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى محمول على العناية نعم من آثار الارتباط و الاختصاص بين اللفظ و المعنى هو المرآتية و الحكاية عن المعنى ولكنها ليست هي غير الدلالة الفعلية كما لا يخفى.

المقام الثاني: في أقسام الوضع

١ - الوضع باعتبار نفس اللفظ ينقسم إلى أربعة

الأول: أن يلاحظ الواضع طبيعة لفظ معين بمادته و هيأته ثم يضعها بإزاء المعنى بحيث لا يحتاج في تعيين مصاديقه للمعنى إلى وضع آخر و ذلك واقع شائع فالوضع حينئذ باعتبار اللفظ عام و الموضوع و هو نفس اللفظ أيضاً عام.

الثاني: أن يلاحظ الواضع مصاديق طبيعة اللفظ المعين بمادته و هيأته بواسطة نفس طبيعة اللفظ ثم يضع خصوص مصاديقها للمعنى حينئذ يكون الوضع عاماً و الموضوع خاصاً و هذا غير واقع إذ لاجابة إليه بعد إمكان الأول.

الثالث: أن يلاحظ شخص لفظ خاص و يضعه للمعنى فالوضع خاص و الموضوع أيضاً خاص و هو فاسد فإن لازمه هو عدم وضع سائر أفراد طبيعة اللفظ و إنما تكون مشابهة للموضوع و الموضوع لفظ خاص من هذه الطبيعة و هو كما ترى.

الرابع: أن يلاحظ الواضع شخص لفظ خاص ثم يجعله وجهاً للطبيعة الكلية من هذا اللفظ ثم يضع الطبيعة الكلية للمعنى فيكون الوضع خاصاً و الموضوع عاماً و هو غير ممكن لأن الشخص لا يحكى إلا عن حصّة من الكلي و عليه فلا يكون وجهاً للطبيعة الكلية فالوضع الشائع هو القسم الأول فمن يسمي ابنه علياً يرى طبيعة لفظ على بمادته و هيأته ثم يضعها لابنه.

٢ - الوضع باعتبار المعنى يقسم أيضاً إلى أربعة: فإن الواضع إما أن يلاحظ طبيعة المعنى العام و يضع اللفظ في قبالة كأسماء الأجناس و إما يلاحظ هيئة شخص خاص و يضع اللفظ له كأسماء الأعلام و الأشخاص و لاريب في وقوعهما و شيوعهما. و إما يلاحظ الواضع طبيعة المعنى العام و يضع اللفظ في قبالة مصاديق تلك الطبيعة و هو أمر ممكن لأن العام من وجوه المصاديق و معرفة وجه الشيء معرفته بوجه.

فالوضع حينئذ يكون عاماً و الموضوع له خاصاً و يصير من المشتركات اللفظية لأن المشترك اللفظي عبارة عن كون لفظ واحد موضوعاً لمعاني متعدّدة سواء كان بوضع واحد أو بأوضاع متعدّدة.

و إما يلاحظ الخاص و يريد أن يضع اللفظ للعام و لكنّه غير ممكن فإن الخاص بما هو خاص لا يمكن أن يكون وجهاً للعام و لا سائر الأفراد لأن الخاص حصّة من العام و لا غير.

٣ - ربما يشكل في إمكان القسم الثالث من أنحاء أقسام الوضع باعتبار المعنى بأن عنوان العام كالإنسان لا يحكى إلا عن حيثية الإنسانية دون ما يقارنها من العوارض و الخصوصيات لخروجها عن حريم المعنى و الحكاية فرع الدخول في الموضوع له و الاتحاد الخارجى بين حيثية الإنسانية و المقارنات لا يصحح حكاية عنوان العام عنها و إلا لزم أن تكون الأعراض حاكية عن جواهرها و هو كما ترى.

و بالجملة ان المشخصات غير داخله في مفهوم العام و عليه فكيف يحكى مفهوم العام عنها مع أن الحكاية فرع الدخول فلا يمكن أن يكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً. ولكن يمكن أن يقال: إن الفردية للعام تتحقق بنفس تخصص الطبيعة من دون حاجة إلى المشخصات و العوارض و لو كانت غير منفكة عن الحصاص و اللازم في الوضع العام و الموضوع له الخاص هو ملاحظة الحصاص المحققة في الخارج دون سائر المشخصات و الجامع الكلى الذى يحكى عن حصصه يكفى للحكاية عن الحصاص لأنه وجهها.

٤ - و من مصاديق القسم الثالث الوضع فى المعانى الحرفية و أسماء الإشارات و الموصولات.

لأن المعانى الحرفية جزئيات حقيقية ربطية مصداقية متحققة بتبع الطرفين و ليس لها كالمعانى الاسمية جامع كلى ينطبق على أفرادها و إلا لزم الخلف فى اندكاكيتها و عليه فالوضع فيها يكون من باب الوضع العام و الموضوع له الخاص خلافاً لما ذهب إليه فى الكفاية حيث جعل الإسم و الحرف متحدان فى المعنى و الآلية و الاستقلال من أنحاء الاستعمال مع أن الآلية و الاستقلالية من ذاتيات المعانى و الفرق بين الإسم و الحرف فرق جوهرى و ذاتى و ليس من ناحية الاستعمال لأن المعانى الحرفية معان مندكة فى الأطراف دون المعانى الإسمية و هكذا الأمر بالنسبة إلى أسماء الإشارة.

فإنها إما موضوعة لنفس الإشارة أى إيجادها إلى الحاضر من دون كون المشار إليه داخل فى معناه و إن توقفت الإشارة على حضور المشار إليه حقيقة أو حكماً كتوقف الإشارة الخارجية بالأصبع ونحوها على حضور طرف الإشارة.

و مثلها أسماء الضمائر فإنها وضعت لنفس الإشارة إلى الغائب أو إلى المخاطب أو إلى المتكلم و مجرد توقفها على الطرف الغائب أو المخاطب أو المتكلم لا يكون دليلاً على دخول الأطراف فى حقيقتها فى الصور المذكورة أعنى وضع أسماء الإشارة أو أسماء الضمائر لنفس الإشارة يكون الوضع فيها كالوضع فى المعانى الحرفية لأن الإشارة الموجودة بأسماء الإشارة أو أسماء الضمائر جزئية. فالوضع عام و الموضوع له خاص.

و إما موضوعة لنفس المعانى عند الإشاره الخارجيه أو الذهنيه فالأمر أيضاً كذلك فإن المعانى المشار إليها معان جزئية و يكون الوضع فيها عاماً و الموضوع له خاصاً. و مما ذكر يظهر: حكم أسماء الموصولات أيضاً فإنها إما موضوعة لإيجاد الإشارة إلى المبهم المتعقب بصفة ترفع الإبهام و من المعلوم أن الإيجاد ليس بكلّى بل جزئى. و إما موضوعة لنفس المبهم المتعقب بالصفة مع الإشارة فيكون المشار إليه جزئياً و على كلّ تقدير يكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً.

٥ - ذهب صاحب الكفاية إلى أن الجمل الإنشائية و الجمل الإخبارية كليهما متحدتين فى المعنى الموضوع له و المستعمل فيه و إنما الاختلاف بينهما فى الدواعى فإن الدواعى فى الإنشائية هو إيجاد المعنى و فى الخبرية هو الحكاية عن وجود المعنى ولكن الدواعى خارجة عن حريم المعنى.

و لا يخفى عليك أن ما ذهب إليه خلاف الوجدان فإنه لو كان كذلك لاحتاج كلّ واحد منهما إلى قرينة معينة و لاتكون الجملة ظاهرة فى أحدهما بدون القرينة المعينة مع أنا نرى ظهور الجملة فى الخبرية من دون حاجة إلى القرينة المذكورة و إرادة الإنشاء

محتاجة إلى القرينة و ليس ذلك إلّا لكون الجملة المشتركة كقولنا بعث و أجزرت موضوعة للإخبار و قصد الحكاية كما أنّ الجملة المختصّة بالإنشاء كقولنا اضرب و أكرم ظاهرة في الإنشاء و قصد الإيجاد.

نمّ إنّ الجمل الإنشائية حيث كانت آلة للإيجاد لا للحكاية كما هو المشهود و لذا لا تتّصف بالصدق و الكذب فالموجد بها ليس إلّا الجزئيات كما توجد بالحروف و أسماء الإشارات النسب الجزئية و الإشارات الجزئية و عليه فلا مجازفة في إلحاق الجمل الإنشائية بأسماء الإشارات و الضمانر و المعاني الحرفية في كون الوضع فيها عامّاً و الموضوع له خاصّاً إذ حقيقة ما يوجد بها معان جزئية و لا حكاية للجمل الإنشائية عن الموجود الخارجى حتّى يصحّ باعتبار ذلك توصيفها بالصدق و الكذب نعم تدلّ الجمل و الصيغ الإنشائية بدلالة الاقتضاء على أنّ المتكلّم بها مريداً لما أوجده بها و لكن من المعلوم أنّ هذه الدلالة دلالة الاقتضاء التي حكم بها العقل و لا تكون مستفادة من اللفظ حتّى تكون الجملة حاكية عنها بل يمكن أن يقال إنّ الجمل الخبرية و إن كانت حاكية ولكن وضع هياتها يكون من باب الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ لأنّ الحكاية التي تكون داخلية في حريم المعنى ليست معنا مستقلاً كمعاني الأسماء بل هي أمر كالمعاني الحرفية و لذا لا يلتفت المخبر إلى نفس الحكاية بل يلتفت إلى المخبر به فنفس الحكاية كالإشارة من الجزئيات و المفروض أنّ وضع هيئة الجمل الخبرية لنفس الحكاية فالوضع فيها أيضاً عامّ و الموضوع له خاصّ.

الأمر الثالث: في مصحح الاستعمالات المجازية

١ - حسن الاستعمالات المجازية تابع للطبع لا للوضع لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيما يناسب ما وضع له ولو مع منع الواضع عنه وستهجان الاستعمال فيما لايناسبة ولو مع ترخيص الواضع و لغفلة الواضع كثيراً ما عمّا يناسب ما وضع له فلا معنى لأن يكون حسن الاستعمال تابعاً لوضع الواضع ولأنه لو كان حسن الاستعمال بالوضع لزم أن يكون المهملات التي أريد بها النوع أو الصنف أو المثل في مثل «ديز مهمل» موضوعة مع أنها ليست بموضوعة.

ولأنه لو احتاج الاستعمال المجازي إلى إجازة الواضع و وضعه شخصاً أو نوعاً لم يكن ذلك الاستعمال استعمالاً مجازياً بل كلّ مورد مع الوضع فيصير الألفاظ مشتركة لفظية و هو كما ترى.

ربما يقال لا مجال للنزاع المذكور بعد إمكان الالتزام بما نسب إلى السكاكي لأن التصرف حينئذ يكون في الأمر العقلي و هو جعل ما ليس بفرد للمعنى فرداً له ادعاء و عليه فاللفظ لا يستعمل في غير معناه حتى يكون مجازاً في الكلمة.

وأجيب عنه بأن كلام السكاكي كان أولاً في خصوص الاستعارة لا عموم المجازات و ثانياً أنه ليس باستعمال حقيقي إذ الاستعمال الحقيقي هو الذي يكون الدلالة فيه على

المعنى بنفسه لا بالقرينة و على ما ذهب إليه السكاكى ليست الدلالة بنفسه و عليه فللنزاع فى كون حسن الاستعمال من جهة الوضع أو الطبع باق على حاله.

ربما يقال إن صاحب الوقاية ذهب فى عامة المجازات إلى أن الألفاظ لم يستعمل إلّا فيما وضع له غاية الأمر ما هو المراد استعمالاً غير ما هو مراد جداً. و عليه فاللفظ مستعمل فى معناه الموضوع له و لا مجال للنزاع المزبور.

وفيه أولاً: أن ما ذكره لا يعم جميع المجازات لعدم الإرادة الاستعمالية للمعنى الموضوع له فى استعمال اللفظ فى النوع و الصنف أو المثل فضرب مثلاً فى قولنا: «ضربَ فعل ماضٍ» استعمل فى النوع لا فى معناه الموضوع له و إلّا لما كان مبتدأ إذ الأفعال لا تصلح لأن تكون مبتدأ مع أن استعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو المثل من الاستعمالات المجازية.

وثانياً: أن ذلك نحو تصرف فى اللفظ إذ اللفظ الموضوع لمعنى لو خلى و طبعه لانطبق على مصاديقه الحقيقية و كانت مرادة بالارادة الجديدة فصرف اللفظ عن هذا الطبع يوجب خروج اللفظ عما يقتضيه طبع الوضع و لذا تحتاج إلى القرينة و من المعلوم أن كل دلالة تحتاج إلى القرينة ليست بدلالة حقيقية و بالجملة للنزاع المذكور مجال سواء قلنا بالتصرف فى ناحية المراد كما ذهب إليه صاحب الوقاية أو قلنا بالتصرف فى ناحية المستعمل فيه كما ذهب إليه السكاكى أو قلنا بالمجاز فى الكلمة كما ذهب إليه المشهور لأن كلّها موجب للخروج عن طبع الوضع.

٢ - إن المراد من الطبع الذى يكون من مصححات الاستعمالات المجازية هو طبع نوع المستعملين فى كل لغة لا بعض الأحاد و الشواذ و هو يعرف باستقراء استعمالات و النظر فى الطريقة الجارية فى المحاورات.

٣ - لا دليل على حصر العلاقات في المذكورات في علم المعاني و البيان لإمكان زيادة علاقة أخرى يحسنها طبع نوع المستعملين. ثم إنه قد يكون نوع العلاقة و مع ذلك لا يحسن الاستعمال ألا ترى أن علاقة الكلّ و الجزء من العلاقات و مع ذلك لا يجوز استعمال الرجل مكان اليد و يقال «على الرجل ما أخذ حتى يؤدي» مع أنه يصح أن يقال «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» فمنه يعلم أن مجرد وجود نوع العلاقة لا يكفي بل يحتاج المورد إلى استحصانه من نوع المستعملين كما لا يخفى.

٤ - إن الاستعمالات الكنائية تكون من المجازات و إن استعمل اللفظ في مواردها فيما وضع له إذ المقصود بالأصالة منها ليس معانيها الحقيقية و لذا تحتاج إلى القرينة و من جعلتها استعمال المركبات مع إرادة المعاني المجازية كاستعمالهم: «أراك تقدم رجلاً و تؤخر أخرى» في من تردد في الأمر و لم يعزم على شيء فإن معناه الحقيقي هو الإخبار عنّ يكون في الخارج كذلك و استعماله في المتردد في الأمور محتاج إلى القرينة و قد عرفت أن كلّ دلالة محتاجة إلى القرينة ليست بدلالة حقيقية. و ممّا ذكر يظهر أنه لا وجه للاستدلال بمثل المركبات المذكورة على كون الاستعمال فيما إذا انطبق المعنى على الفرد الادعائي حقيقياً.

الأمر الرابع: في استعمال اللفظ في اللفظ

١ - استعمال اللفظ في النوع أو الصنف أو المثل أمر ممكن يحسن عند طباع المستعملين كقولنا «ضربَ فعل ماضٍ» و من المعلوم أن المسند إليه و المبتدأ ليس هو الفعل إذ الفعل لا يخبر عنه و لا يسند إليه بل المراد منه هو نوع من ضرب لا جنسه بقرينة محموله و اللفظ مستعمل فيه.

وهكذا يصح أن نقول «أن زيداً الواقع بعد فعل أسند إليه كقولنا ضربَ زيدٌ فاعل» و «زيداً الواقع بعد فعل يقع عليه نحو ضربتُ زيداً مفعول» و ليس ذلك إلا استعمال لفظ زيد في صنف من زيد.

و أيضاً يصح استعمال اللفظ في مثل الملفوظ و لعل من هذا الباب القراءة للقرآن الكريم فإنها حكاية عن مثل ما تلفظ به و نزل على رسول الله ﷺ و يلحق بقراءة القرآن قراءة الأشعار و نحوها لأنها من هذا الباب إلا إذا أنشدتها ارتجالاً.

٢ - هل يجوز استعمال اللفظ في نفسه أم لا؟ ذهب في الفصول إلى أنه غير معقول لاتحاد الدالّ و المدلول و أوجب عنه بكفاية التعدّد الاعتباري حيث أن اللفظ من حيث أنه صادر عن لافظه دالّ و من حيث أن نفسه مراد كان مدلولاً.

أورد عليه بأن عنوان الصادرة و ما قاربها أمر متترع بعد صدور اللفظ فكيف يكون أمراً مصححاً للاستعمال الواقع قبله.

هذا مضافاً إلى أنه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في شيء واحد لأن اللفظ عند الاستعمال لا يلاحظ إلّا آتياً و المعنى حيث لا يراد إلّا استقلالياً لزم أن يكون نفس اللفظ أيضاً مقصوداً استقلالياً فيجتمع اللحاظ الآتياً و الاستقلالي في لفظ واحد و هو نفس اللفظ.

و عليه فقد يقال يرجع استعمال اللفظ في نفسه إلى إيجاد صورة الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع وفيه ان حمل بعض الاطلاقات على باب الالتقاء غير شائع و يمكن أن يقال كما في تعليقه الإصفهاني بأن المتكلم في مثل «زيد ثلاثي» تصور الموضوع و المحمول و المراد من تصور الموضوع تصور ماهية اللفظ الموضوع الذي يكون متعلقاً للإرادة و الشوق و حيث أن ماهية اللفظ غير الوجود الخارجي و الذهني فالتكلم استعمل اللفظ الخارجي الموجود أو اللفظ الذهني الموجود فيه في الماهية المتصورة و يقول زيد لفظ أو زيد ثلاثي.

فالاستعمال في المقام كسائر الاستعمالات استعمال في المعنى و هو ماهية اللفظ و لا شاهد للفرقة بين استعمال اللفظ في نفسه و سائر الاستعمالات بعد امكان تصور المعنى بالوجه المذكور فالاستعمال في نفس اللفظ أمر ممكن بل شائع و بابه باب الاستعمال للمغايرة الموجودة بين الوجود الخارجي أو الذهني و بين الماهية المتصورة في الذهن فلا يلزم من استعمال الوجود الخارجي لللفظ في الماهية المتصورة منه اتحاد الدالّ و المدلول و لا ملزم لإرجاع الاستعمال إلى الإيجاد أو إلقاء صورة الموضوع مع فرض إمكان الاستعمال بمعناه الجاري في سائر المقامات و لا يلزم اجتماع اللحاظين المختلفين في شيء واحد بعد تعدد الدالّ و المدلول فلا تغفل.

الأمر الخامس: في أن الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي

١ - و لا يخفى عليك أن الموضوع له للألفاظ هو نفس المعاني الواقعية من دون تقيدها أو تقيدها بشيء آخر كالإرادة لما عرفت من أن الوضع هو تعيين اللفظ في مقابل نفس المعنى و اعتبار الاختصاص والارتباط بينهما ممن يعنى بوضعه و اعتباره و يشهد لذلك انسباق نفس المعاني من الألفاظ الموضوعة عند سماعها من ناطق بها من دون حاجة إلى احراز إرادة تلك المعاني و عليه فلا دخالة لشيء آخر بنحو من الأنحاء كالإرادة و العلم و نحوهما في الموضوع له فلفظ الماء مثلاً يدل على نفس المانع السيال الخاص لا المانع المعلوم أو المانع المراد أو المانع المقصود و إن سلمنا أن غرض الواضع هو قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ لا خطوط المعنى كلما يخطر اللفظ ولو بسماع من لا لفظ بلا شعور فالغرض هو تهيئة مقدمات التفهيم و إبراز المقاصد و هذا الغرض بضميمة أصالة الحقيقة و غيرها يتم من دون حاجة إلى الالتزام بكونه دخيلاً في قوام الوضع و حقيقته.

فالإرادة سواء كانت بمعناها الحرفي أو الاسمي لا تدخل لها في المعنى الموضوع له كما لا تدخل للتصور أو العلم فيه و غرض المتكلم أيضاً من التكلم هو إفادة ذوات المرادات لا بما هي مرادات بل بما هي نفس الحقائق و يشهد له غفلة المتكلم و السامع عن مراديتها في كثير من الأحيان كما لا يخفى.

و حمل مرادية المعانى على ما ذهب إليه صاحب الدرر فى حقيقة الوضع من التزام الواضع و من تبعه بأنه متى أراد المعنى الخاص و تعلق غرضه بإفهام الغير ما فى ضميره تكلم باللفظ الكذائى مندفع بما مرّ فى بيان حقيقة الوضع من أنه لا حاجة إلى الالتزام المذكور بعد إمكان اعتبار الاختصاص و الارتباط بنفس تعيين الواضع لفظاً لمعنى معين و جريان أصالة الحقيقة و أصالة تطابق الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية.

٢ - إن الدلالة الفعلية على قسمين أحدهما التصورية و ثانيهما التصديقية و الدلالة التصورية لا تتوقف إلّا على العلم بالوضع و لا دخل للإرادة فيها و لذا إذا سمع اللفظ الموضوع من السامى أو النائم دلّ على معناه بالدلالة التصورية إذ الدلالة التصورية الفعلية ليست إلّا الانتقال من اللفظ إلى المعنى و هو حاصل بالسماع من دون حاجة إلى إرادة المتكلم الإفهام أو التفهيم من استعماله.

ومما ذكر يظهر صحّة ما نسب إلى المعروف و المشهور من أن الدلالة الفعلية التصورية تابعة للوضع لا للإرادة و أن الدلالة التصديقية الفعلية تتوقف على الإرادة التصديقية كدلالة هيئة الجملة الاسمية كقولنا زيد قائم و الفعلية كقولنا قام زيد على النسبة التامة الخبرية إذ المقصود من الجمل التامة إلقاء المعنى أى النسبة إلى المخاطب ليصدق بوقوعها كما يدلّ ظاهرها على تصديق المتكلم بها ما لم يقرن قرينة على الخلاف و لكن الدلالة التصديقية الفعلية متأخرة عن الوضع برتبتين و هى الوضع و العلم به و اشتراط شىء فى المتأخر لا يوجب دخله فى المتقدم.

٣ - ثم إن الإفهام و التفهيم من أفعال المتكلم و هما على قسمين تصوورى و تصديقى. و التصورى متوقف مضافاً إلى العلم بالوضع على إرادة الاستعمال بنية الإفهام التصورى فإن الإفهام لا يتحقق إلّا باللفظ الموضوع المستعمل و من المعلوم أن الاستعمال

لا يتحقق بدون قصد المتكلم و التصديقي من الإفهام يتوقف مضافاً إلى ذلك على الإرادة التصديقية كما هو ظاهر حياة الجمل الفعلية و الاسمية التامة إلا أن الإفهام و التفهيم أيضاً متأخران عن الوضع فتوقفهما على إرادة الاستعمال في التصورية و على الإرادة الجدئية في التصديقية لا يستلزم مدخلية الإرادة في الوضع أو الدلالة التصورية الفعلية لأن مدخلية شيء في المتأخر لا يوجب اعتباره في المتقدم فلا تغفل.

٤ - فالمحصل من نفس الوضع هو الدلالة التصورية التي توجب إحضار المعاني في الأذهان و أما دلالة اللفظ على كون ذلك مراد المتكلم فهي محتاجة إلى أمر آخر كأصالة الحقيقة و أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدئية فحمل اللفظ على كونه مراداً للمتكلم يحتاج إلى جريان أصل آخر و لا يستفاد من الوضع حتى يعد من القواعد الوضعية.

٥ - و من ثمرات المبحث المذكور أنه إن قلنا بأن الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة فإذا انتفى المرادية بوجه من الوجوه صارت الألفاظ مجازاً لانتفاء المركب بانتفاء أحد أجزائه و لذلك قال في تحرير الأصول أنه إذا استعمل اللفظ في المعنى بقصد التفهيم كان ذلك على وفق الوضع و كان حقيقة و إذا استعمل فيه لا بهذا الوجه و من دون هذا القصد كان مجازاً لاستعماله في غير المعنى الموضوع له.^١

الأمر السادس: في وضع الهيئة قائمة على المركبات

١ - إن المركبات لها هيئة أخرى وراء هيآت مفرداتها تدلّ باعتبارها على معانٍ تصديقيّة و هي غير مداليل المفردات كزيد و قائم في زيد قائم فإنّ المفردات مع قطع النظر عن هيئة القضية المركبة التامة لاتدلّ إلا على المعاني التصوريّة و مفاد القضية المركبة التامة هو الهوهويّة التصديقيّة كزيد هو القائم و القائم هو الزيد أو النسب التصديقيّة في مثل القضايا الشرطيّة كالحكم بترتب وجود النهار على طلوع الشمس في مثل قولهم «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود».

أو الفوائد الخاصّة كحصر الموضوع في المحمول أو بالعكس و مثل قولنا إنّما زيد قائم أو إنّما قائم زيد أو غير ذلك من المعاني التصديقيّة التي لاتدلّ عليه المفردات مع قطع النظر عن الهيئة التركيبيّة و خصوصياتها و هو شاهد على كون هذه الأمور مستفادة من هيئة المركبات التامة و عليه فدعوى الوضع الآخر لهيأة المركبات بما هي زائدة على مفرداتها مادّة و هيئة لإفادة المعاني التصديقيّة أمر يشهد له الوجدان السليم و من الممتنع عادة عدم وضع لفظ لتلك المعاني التصديقيّة في اللغات الراجحة في أقطار الأرض مع كثرة الابتلاء بها.

٢ - إنَّ الهيئات المفيدة للمعاني التصديقيَّة قائمة على المركِّبات و ليست متَّحدة مع هيئة المفردات لأنَّ هيئة المفردات قائمة بموادِّها و هيئة المركِّبات قائمة بالمجموع فاختلف المحلُّ شاهد على اختلاف الهيأتين.

فهياة المركِّبات غير هيئة المفردات و اختلافهما يوجب اختلاف المداليل فمداليل المفردات بمادِّتها و هيأتها هي مداليل تصوُّريَّة بخلاف مداليل هيئة المركِّبات فإنَّها مداليل تصديقيَّة فلكلِّ وضع على حدة فلايكفى وضع كلِّ واحد منهما عن الآخر.

٣ - ممَّا ذكر يظهر أنَّ المراد من هيئة المركِّبات هيأتها القائمة على القضيَّة المركِّبة دون موادِّ المفردات و الهيئات المختصَّة بها و عليه فلا وجه لتفسير هيئة المركِّبات بهيئة مجموعها من الموادِّ و هيآت المفردات و الهيئات القائمة على القضيَّة المركِّبة بمعنى أنَّ لقضيَّة زيد قائم وضعاً آخر يكون لفظ زيد بمنزلة جزء الكلمة في ذلك الوضع إذ وجدان كلِّ أحد يشهد ببطان هذا الكلام مضافاً إلى لزوم اللغويَّة و التكرار.

فهياة المركِّبات العارضة على القضيَّة المركِّبة أمر وراء وضع المفرد و هيأته و لايستغنى عنها إذ وضع المفردات و هيأتها لايفى بصدق القضيَّة التامة التي يصحَّ السكوت عليها لأنَّ معاني المفردات معانٍ تصوُّريَّة و تعدد المعاني التصوُّريَّة لايستلزم القضيَّة التامة التي يصحَّ السكوت عليها.

فتحصَّل أنَّ في المركِّبات أوضاعاً متعدِّدة أحدها وضع المفردات بمادِّتها وضعاً شخصياً إنَّ كانت من الجوامد و وضعاً نوعياً إنَّ كانت من المشتقات و ثانيها وضع هيآت المفردات وضعاً نوعياً و ثالثها وضع هيآت المركِّبات علاوة على وضع المفردات بمادِّتها و هيأتها المختصَّة بالمفردات و هي التي تفيد المعاني التصديقيَّة.

٤ - و لا يخفى عليك أنَّ الأوضاع الثلاثة المذكورة في القضايا لا تختصَّ بالقضايا الخبرية كزيد قائم بل هي محققة في القضايا الإنشائيَّة كقولنا اضرب زيداً إذ لا وجه له

بعد كون اضرب مركباً من الفعل و الفاعل و ليس بمفرد و هو بعث للمخاطب نحو الضرب و يكون في قوة أن يقال أبعثك نحو الضرب فالقضية مركبة تامة لصحة السكوت عليها كما لا وجه لتخصيصها بالقضايا الاسمية لأن قولنا ضرب زيد إن لوحظ كل جزء منه منحازاً عن جزء آخر فهو ليس بجملة تامة و لا يصح السكوت عليه و ان لوحظ كل جزء منه مرتبطاً مع الآخر فهو جملة تامة كالجملة التامة الاسمية و لا فرق بينهما في إفادة المعانى التصديقية التي توجب صحة السكوت عليها.

الأمر السابع: في علامم الحقيقة والمجاز

١ - علامم الحقيقة والمجاز متعددة: منها: تنصيص الواضع كالأباء بالنسبة إلى أسامى أولادهم أو الحكومة بالنسبة إلى أسامى الشوارع أو الأذقة أو المخترعين بالنسبة إلى أسامى ما اخترعوه لأنهم هم الواضعون ويكونون أعرف بفعلهم من غيرهم.

ومنها: النقل المتواتر لكيفية الوضع فإن التواتر يفيد العلم وهو حجة بل يلحق به الشياخ المفيد للعلم. ربما يقال: إنه لا مناقشة فيه إلاً فى وجوده ولكنه لا وقع لها بعد ملاحظة كثرة الألفاظ التى تكون كذلك كلفظة الماء والتراب والبرد والحرّ والجنّ والإنس وغيره. فيما اذا استندوا فى معانيها للمستعلم بالإخبار عن الوضع لابلتبادر وغيره.

ومنها: تنصيص مهرة الفن كقول اللغوى إذا كان خبرة تشخيص الحقيقة والمجاز والدليل عليه هو بناء العقلاء على حجية قول أهل الخبرة لا الانسداد إذلا انسداد مع وجود الطرق الأخر و لاالخبر الواحد لتقييده بالعدالة والتعدّد ألهم إلاً أن يقال دليل اعتبار أخبار الآحاد هو بناء العقلاء والبناء ثابت على حجية أخبار الثقات و لا ملزم لاعتبار العدالة و لا دليل على اعتبار التعدّد إلاً فى بعض الأبواب كباب الشهادة والتمسك بموثقة مسعدة بن صدقة «الأشياء كلّها على ذلك حتى تستبين أو تقوم بها البيّنة... الحديث» لاعتبار التعدّد منظور فيه لاحتمال أن يكون المقصود من البيّنة هو معناها اللغوى لا معناها الاصطلاحى فحينئذ يصح الاعتماد على أخبار الثقات فى

تعيين معنى اللغة ولكن الإشكال فيه أنه ليس بنفسه علامة للحقيقة والمجاز بل يرجع إلى سائر العلام كالتبادر عند المستعملين أو تنصيب الواضع أو غيرهما وعليه فلا يكون أخبار الثقات في عداد سائر العلام هذا بخلاف ما إذا كان حجته من باب كونه من أهل الخبرة فإنه حينئذ يكون في عداد سائر الطرق ولا حاجة إلى العدالة ولا إلى التعدد في الرجوع إلى المتخصص كما لا يخفى. ثم إن تنصيب أهل الخبرة حجة تعيينية مادام لم يعارضه قول مثله وإلا فإن أمكن الجمع تعين وإلا فإن كان التعارض بين النفي والإثبات تعين القول بالإثبات ما لم ينقضه الآخر بما يرجح به عليه لأن مرجع الإثبات إلى الاطلاع ومرجع النفي إلى عدم الاطلاع غالباً وإلا فالتعويل عند العقلاء على ما كان الظنّ معه أقوى كالمعتضد بالشهرة أو بأكثرية اطلاع نقلته أو حذاقتهم أو نحو ذلك.

أما ولو تعارض أقوال مهرة الفنّ من دون ترجيح لأحد المتعارضين على الآخر فالحكم هو التساقت كما هو القاعدة في تعارض الأمارات والطرق. اللهم إلا أن يقال إن التساقت مع التعارض و عدم الترجيح فيما إذا كان المقصود من المراجعة إلى الأمارات والطرق هو إدراك الواقع لا الأخذ بالحجة وإلا فالحكم هو التخيير كما نقول به في تعارض أقوال أصحاب الفتاوى وذلك للفرق بين أخبار العدول والثقات وبين الأخذ بالفتوى فإن المقصود في الأول هو الأخذ بجميعها لإدراك الواقع بخلاف الثاني فإن الأخذ بجميع الفتاوى ليس بواجب وإنما الواجب هو الأخذ بفتوى واحد منهم لتحصيل الحجة.

وهكذا نقول في المقام: إن المقصود من الرجوع إلى أهل الخبرة هو الأخذ بالحجة وهي حاصلة بالأخذ بقول واحد منهم وليس المقصود هو الأخذ بأقوال جميع أهل

الخبرة كما لا يخفى وعليه فمفاد أدلة حجية أقوال أهل الخبرة في اللغات هو الحجية التخيرية عند التعارض وعدم الترجيح.

ثم إن ظاهر الفصول هو تقييد جواز الرجوع إلى أهل الخبرة بما إذا لم يكن طريق آخر كالنباد إلى معرفة حقايق الألفاظ ومجازاتها وإلّا فلا سبيل إلى التعويل فيه على النقل لأنه في حكم التقليد مع التمكّن من الاجتهاد.

وفيه أن ذلك صحيح فيما إذا لم يتوقّف الاجتهاد على الفحوض والتسّع والمؤنة وإلّا فيجوز الرجوع في المقام على قول أهل الخبرة كما يجوز لمن تمكن من الاجتهاد أن يقلّد فيما لم يجتهد بداع من الدواعي.

ومنها: الاستعمال المجرد عن قرائن المجاز فإنه شاهد على أن المستعمل فيه هو الحقيقة وإلّا لزم أن يكون الاستعمال المذكور غلطاً وهو لا يناسب حكمة المستعمل (بكر الميم).

وعليه فإذا رأينا لفظاً استعمل في المحاورات العرفية في معنى من دون ضمّ قرينه المجاز إليه كان ذلك شاهداً على أن معناه هو ذلك وحينئذ إن لم نحتمل النقل فنحكم بكونه موضوعاً له وأما مع احتمال النقل فنحكم بذلك بضميمة أصالة عدم النقل.

و لافرق فيما ذكر بين كون موارد الاستعمال متّحداً أو متعدداً ونحكم في صورة التعدّد بالاشتراك اللفظي بين المعاني المتعدّدة.

و لاضرير في ذلك احتياج كلّ واحد إلى القرينة المعينة فإنها ليست قرينة المجاز ولعلّ طريقة أئمة اللغة ونقل المعاني هي ذلك فعن ابن عباس الاستناد في معنى الفاطر إلى مجرد الاستعمال وكذا عن الاصمعيّ في معنى «الدهاق» فكذا الحال فيمن عداهم فإنهم لا زالوا يستشهدون في إنباتها إلى مجرد الاستعمالات الواردة في الأشعار وكلمات

العرب ويشتون المعانى اللغوية بذلك و لازالوا ذلك ديدنا لهم من قدمائهم إلى متأخريهم كما لا يخفى على من له أدنى خبرة بطريقتهم.

ولذلك لا مانع من أن يقال إن الأصل فى الاستعمال هو الحقيقة فيما إذا لم يكن مصحوباً بقرينة من القرائن وعلائق المجازية وإليه مال العلامة الشعرانى رحمته فى حاشية مجمع البيان.

وقد عرفت أن مقتضى الأصل المذكور هو الحقيقة من دون فرق بين كون موارد الاستعمال متحدة أو متعددة إذ ملاك الحمل على الحقيقة هو صون الكلام عن الغلطة وهو موجود فى كلتا صورتين فلاوجه لدعوى اختصاص الأصل المذكور بما إذا كانت موارد الاستعمال متحدة كما فى هداية المسترشدين.

والاستدلال لاختصاص الأصل المذكور بما إذا كانت موارد الاستعمال متحدة بترجيح المجاز على الاشتراك خروج عن محلّ الكلام لأن المفروض فيما إذا لم يكن الاستعمال مصحوباً بقرينة من قرائن المجاز و دار الأمر بين الاشتراك والغلط لخلو الاستعمال عن العلاقات المجازية فالاستعمال فى المتعدد مع خلوه عن قرائن المجاز شاهد الاشتراك صونا لكلام الحكيم عن اللغوية والغلطية.

ثم إن ذلك الأصل لا يكون مشروطاً بالفحص والتتبع عن موارد الاستعمال إلحاقاً له بالخطاب الشرعى حيث إنه لا يكون دليلاً للفتية إلا بعد بذل الجهد والفحص عن المعارض.

وذلك لأن الاستعمال المجرد عن العلاقات المجازية لا يحتاج فى شهادته على كون المستعمل فيه هو الموضوع له للفظ إلى التتبع والتفحص عن سائر موارد استعماله و قياسه بالخطاب الشرعى فى غير محله لأن حجّية الدليل الاجتهادى متوقفة على الفحص والتتبع عن المخصّص والمقيّد والشرط وغيره فلا يمكن الأخذ بمدلول الدليل الاجتهادى

إلا بعد الفحص المذكور ولكن شهادة الاستعمال المجرد في المقام لا يتوقف على أى شى آخر كما لا يخفى فلا وجه لما في الفصول من اشتراط ذلك الأصل بالتبع عن سائر موارد استعماله و مما ذكر يظهر أيضاً لزوم حمل ما اشتهر من أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز على موارد أخرى التي لا تكون اللفظ مجرداً عن العلائق المجازية لما عرفت من أن المقام لا احتمال فيها للمجازية بعد فرض كونه خالياً عن أى علاقة من العلائق المجازية فلا مورد لكون الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز بعد عدم احتمال المجازية كما لا يخفى.

وعلى ما حققناه في المقام يظهر أن الأصل في الاستعمال المجرد عن العلائق المجازية هو الحقيقة ولاخير في التعبير عن ذلك بأصالة الحقيقية أيضاً لأنه أحد معانى أصالة الحقيقة كما ربما يقال ويراد بها أن المتكلم أراد المعنى الحقيقي فيما إذا علم المعنى الحقيقي تفصيلاً وجهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرائن والعلاقات المجازية لظهوره فيه ورجحانه ولأن مبنى المحاورات عليه فلا تغفل.

ومنها: التبادر وهو انسياق المعنى من حاق اللفظ فقط من دون حاجة إلى قرينة أخرى حالية كان أو مقالية ومن المعلوم أنه دليل على كون المعنى المذكور هو الموضوع له إذ لاسبب لهذا الانسباق إلا الوضع بعد فرض عدم دخل قرينة أخرى على هذا الانسباق.

ولا يذهب عليك أن التبادر المذكور ليس هو التبادر الإطلاقي الحاصل بمعونة مقدمات الحكمة فإنه ليس من حاق اللفظ ولذلك قالوا إن تبادر الوجوب النفسى والعينى والتعينى من إطلاق صيغة الأمر ليس علامة لكون الصيغة حقيقة فيها فإن تبادر الأمور المذكوره ليس من حاق اللفظ بل مستفادة من مقدمات الحكمة فالتبادر المذكور ليس علامة للحقيقة كما أن تبادر المعنى المجازى بسبب احتفاف اللفظ بالقرينه لا يكون دليلاً على الحقيقة وهذا هو الفرق بين المعنى الحقيقي والمجاز المشهور فإن في الثانى

لا بد من ملاحظة الشهرة وهي قرينة على التجوز بخلاف المعنى الحقيقي فإن التبادر فيه لا يحتاج إلى القرينة ومما ذكر يظهر الفرق أيضاً بين المنقول والمجاز المشهور فإن في المنقول يتبادر المعنى من المنقول من دون حاجة إلى ملاحظة قرينة أخرى بخلاف المجاز المشهور فإنه يحتاج إلى ملاحظة الشهرة كما عرفت.

لإيقال: إن التبادر المستفاد من حاقّ اللفظ مشترك بين الوضع التعييني الذي يدل على كون المستعمل فيه هو الموضوع له والوضع التعييني الذي لا يكون وضعاً في الحقيقة إذ الوضع على ما عرفت هو تعيين اللفظ للمعنى ولا تعيين في التعييني.

لأقول: إن تبادر المعنى من حاقّ اللفظ بضميمة أصالة عدم النقل يكون دليلاً على أن المعنى المتبادر منه هو الموضوع له في أصل الوضع وهذا الأصل من الأصول العقلانية التي تثبت بها المعنى الأصلي كما أن السيرة قائمة على إجراء أصالة عدم النقل فيما إذا شك في أن المعنى شرعي أم لا.

هذا كله فيما إذا علم استناد التبادر إلى حاقّ اللفظ وأما مع احتمال وجود القرينة أو قرينية الموجود فالظاهر من الكلمات أن التبادر لا يكون علامة للحقيقة لعدم إحراز استناده إلى حاقّ اللفظ وعدم بناء على أصل آخر لإحراز استناد المذكور نعم اكتفى في هداية المسترشدين بالظن بانقفاء القرينة كالظن بالاستناد وإن انضم إليه بعض القرائن مستدلاً بوجود البناء عليه.

وفيه أن مورد البناء هو الظنون الحاصلة من حاقّ الألفاظ وأما إذا توسط شيء آخر غير الألفاظ كأصالة عدم القرينة أو عدم قرينية الموجود فهو متفرع على إحراز جريانه وهو أول الكلام.

ولكن الانصاف أن البناء على عدم وجود القرينة عند الشك في وجودها والأخذ بظهور اللفظ ثابت وإن احتمل استناد الظهور إلى القرينة.

ولذلك لم يعطّل عرف العقلاء في تشخيص معاني الألفاظ فيما إذا أخذ وهامن المستعملين بمجرد احتمال وجود القرينة وليس ذلك إلّا لجريان أصالة عدم القرينة عند الشكّ فيه كما نصّ عليه في نهاية النهاية والفضول وأستاذنا المحقّق الداماد رحمته ويشهد له ندرة العلم بالاستناد إلى حاقّ اللفظ في استعمال أهل اللسان إذ احتمال الاستناد إلى القرينة موجود في كثير من الموارد فلو لم يكن بناء على أصالة عدم القرينة لاختلّ الأمر في تشخيص المعاني الحقيقيّة من طريق التبادر.

ثمّ إنّ التبادر وقع محل شبهة وإشكال من جهات مختلفة وأجابوا عنها منها أنّ التبادر موقوف على العلم بالوضع فإذا كان العلم بالوضع موقوفاً على التبادر لزم الدور و اجيب عنه بان المقصود ان علم الجاهل بالوضع موقوف على تبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع فالموقوف عليه غير الموقوف فلادور و منها ان التبادر مسبق بالارتكاز وهو حاصل بالاستعمال المجرد من أهل اللسان أو تنصيب الواضع أو تنصيب مهرة فنّ الحقيقة ومن المعلوم أنّ هذه الأمور علائم الحقيقة قبل التبادر فلا تصل التوبة إلى أن يكون التبادر علامة للحقيقة مع أنه لا يحصل إلّا بتقدم تلك الأمور.

ألهمّ إلّا أن يقال: إنّ التبادر من اللوازم الخاصّة لوجود الحقيقة فإذا تحقّق التبادر كان ذلك ملازماً لوجود الحقيقة وعليه فلا مانع من جعل التبادر علامة للحقيقة وإن كان رتبة علاميّة الاستعمال المجرد أو تنصيب الواضع أو تنصيب مهرة فنّ الحقيقة متقدّمة عليه ولا بأس بتعدّد العلامة في عرض واحد أو مع اختلاف الرتبة إذ ربما يفيد بعضها لمن التفت إليه ولم يلتفت إلى غيره من العلائم وإن كان موقوفاً عليه بحسب الواقع فلا تغفل.

ومنها: صحّة الحمل وعدم صحّة السلب والمراد من صحّة الحمل هو أن يتصور الموضوع الذي أريد كشف حاله ويحمل المحمول بماله من المعنى الارتكازيّ عليه فلو

كان حملة عليه صحيحاً كشف ذلك عن كون المعنى المذكور هو معنى لفظ الموضوع وإلا لم يصح الحمل.

والمقصود من عدم صحة السلب أن حين يكون حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازي على المعنى الذي أريد كشف حاله صحيحاً لا يصح سلب اللفظ عنه فإذا كان حمل إنسان مثلاً بما له من المعنى الارتكازي على زيد في قولهم زيد إنسان صحيحاً لا يصح سلب الإنسان من زيد فيعلم من ذلك أن زيدا من مصاديق الإنسان و أفراده الحقيقية للزوم الاتحاد الوجودي في الحمل الشائع الصناعي فصحة الحمل أو عدم صحة السلب من دون قرينة من قرائن المجاز علامة الحقيقة إذ لا تكون هذه إلا من جهة كون الموضوع من المصاديق الحقيقية للمحمول أو متحداً مع مفهوم المحمول كما في الحمل الأولي كقولهم الإنسان حيوان ناطق كما أن عدم صحة الحمل وصحة السلب علامة المجاز كما لا يخفى. ثم إن الظاهر أن المراد بصحة الحمل وعدم صحة السلب أن يكونا كذلك عند نفسه لا عند غيره وإلا يرجع هذه العلامة إلى علائم آخر كتنصيص أهل اللغة واللسان إذ العلم بهما لا يحصل حينئذ إلا بتصريح الغير فيرجع إلى تنصيصهم أو التبادر عندهم أو غير ذلك.

ثم لا يخفى عليك أن ملاك العلامة هو اتحاد المصداق مع الكلّي في الوجود أو اتحاد المفهومين مع عدم قرينة من قرائن المجاز.

ومما ذكر يظهر أنه لا وقع لما أورد عليه بأنه لا يصح سلب شيء من المفاهيم المتحدة في المصداق عن بعض آخر كالإنسان والضحك مع أن شيئاً منهما لم توضع بإزاء المفهوم الآخر ولا يكون حقيقة فيه وذلك لأن الكلّيين المساويين كالإنسان والضحك لا اتحاد مفهوميّ بينهما كي يكون الحمل ذاتياً ولا اتحاد وجوديّ بينهما كاتحاد الكلّي مع مصداقه حتى يكون عدم صحة السلب دليل الحقيقة إذ ليس وجود الإنسان بما هو

وجود وجوداً للضحك كزيد و للانسان بل يتصادقان في وجود واحد والفرق أن زيداً لا وجود له إلاً وجود الإنسان متشخصاً بالمتشخصات فيعلم منه أن المعنى الموجود بوجود زيد هو معنى الإنسان بخلاف المعنى الموجود بوجود الضاحك فإنه ليس معنى الإنسان و لا يكون وجود الضاحك بما هو وجود وجوداً للانسان و وجوداً للضحك وإن تصادقا على وجود واحد.

و عليه فعدم دلالية عدم صحّة السلب في مثل الكلّيين المساويين على كون معنى الإنسان هو الضاحك وبالعكس ليس إلاً لعدم وجود الملاك وهو اتحاد وجودى كاتحاد الكلّى مع مصداقه فلا تغفل وأيضاً ينقدح ممّا ذكر أنه لا وقع لما قيل من أن الحمل الذاتى لا يكشف إلاً عن اتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً ومغايرتهما اعتباراً و لانظر في ذلك إلى حال الاستعمال و ان حمل الحيوان الناطق على الإنسان حقيقى أو مجازى وكذلك صحّة الحمل الشائع الصناعى لا تكشف إلاً عن اتحاد المحمول مع الموضوع خارجاً لأنّ الملاك في صحّة الحمل الشائع هو الاتّحاد في الوجود الخارجى وأما أن حمل لفظ المحمول على نحو الحقيقة أو المجاز فهى لا تدلّ عليه.

وذلك لما عرفت من أن الاتّحاد بين الموضوع والمحمول مع تجرّد اللفظ عن القرينة يكون علامة ودليلاً على أن استعمال لفظ المحمول في الموضوع حقيقة لا مجرد الاتّحاد الذاتى أو الوجودى و لا مجرد الاستعمال فاذا رأى المستعمل صحّة الحمل مع تجرّد اللفظ عن القرينة يكفى ذلك في حكمه بكون اللفظ حقيقة فيه إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج إلى إقامة قرينة المجاز والمفروض هو عدمه.

فاتّحاد الموضوع مع المحمول مفهوماً مع تجرّده عن قرينة المجاز في مثل «الإنسان حيوان ناطق» أو اتحاد المعنى المتقرر في مرتبة ذات الموضوع كزيد مع مالمحمول من

المعنى كالإنسان في «زيد إنسان» مع تجرّده عن قرينة المجاز شاهد على أن الحمل فيه حقيقة فلا تغفل.

وأيضاً يظهر مما ذكر أنه لا وجه لما يقال من أن التحقيق أن الاستكشاف واستعلام الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل وسلبه فيكون إسناده إلى الحمل أو سلبه في غير محلّه، توضيح ذلك أن الحاكم المستعلم بحمله لا بدّ أن يتصوّر الموضوع أولاً بما له من المعنى الارتكازي حتّى يجده متّحداً مع المعنى المشكوك فيه في مفهومه ثمّ يحمل المحمول المتصوّر على الموضوع المعلوم حملاً أولياً ولولا ذلك لما كان لحكمه وزن ولا قيمة وعندئذ إذا وجده في عالم التصرّو متّحداً معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى ولم يبق لتأثير صحّة الحمل في رفع الستر مجال.

وأما الحمل الشائع فلا يكون علامة إلّا إذا كان شائعاً ذاتياً لكونه كاشفاً عن المصداق الحقيقي كما في قولنا البياض أبيض لا عرضياً وحينئذ إن كان المستعلم مردداً في كون الحمل ذاتياً أو عرضياً لم يكن له استكشاف الوضع من مجرد الحمل وإن كان عالماً بكونه حملاً ذاتياً وآنه من قبيل حمل الكلّي على بعض مصاديقه الحقيقية فقد علم المعنى قبل الحمل إذ العلم بكونه مصداقاً حقيقياً ذاتياً مستلزم للعلم بكونه موضوعاً للطبيعة المطلقة. انتهى

وذلك لأنّ تصوّر الموضوع والمحمول إجمالاً يكفي في صحّة الحمل ولا يلزم أن يكون تصوّرهما تفصيلياً بل يجوز أن يحصل التفصيل بالحمل وعليه فلا منافاة بين أن يكون الموضوع أو المحمول قبل الحمل متبادراً في أصل معناه وبين أن لا يعلم حدوده بالتفصيل إلّا بالحمل ولذلك يمكن أن لا يعلم باتّحادهما قبل الحمل فإذا رأى صحّة حمل المحمول على الموضوع حدث له العلم التفصيلي بحدود المعنى مثلاً إذا شككنا

في حدود معنى الصعيد فإذا رأينا صحّة حمله على الحجر وغيره ممّا عدا التراب علمنا بالتفصيل حدود معناه وارتفع الشكّ.

هذا مضافاً إلى أنّ وجدان الاتّحاد في عالم التّصوّر لا يمكن إلّا بالحمل أيضاً كالحمل في القضية الملفوظة إذ القضية الذهنيّة قبل التلفّظ بها كالقضية الملفوظة تفيد حمل المحمول على الموضوع وعليه فلا مورد لقوله «وعندئذ إذا وجده في عالم التّصوّر متّحداً معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى ولم يبق لتأثير صحّة الحمل في رفع الستر مجال».

ثمّ لا يخفى عليك مغايرة صحّة الحمل وعدم صحّة السلب مع علامة سابقة وهي الاستعمال المجرد فإنّ الحمل في المقام حاصل من المستعمل بخلاف الاستعمال المجرد فإنّه حاصل من أهل المحاورة نعم ربما يتحد استعمالهم مع حمل الشيء على شيء بصورة القضية من دون قرينة المجاز وفي هذه الصورة يتحد صحّة الحمل مع استعمال المجرد فلا تغفل.

ربما يفصل بين الحمل المتداول على السنة اللغويين كحمل أحد اللفظين المترادفين بماله من المعنى على الآخر مثل قولهم «الغيث هو المطر» وبين الحمل الأوّل المستعمل في الحدود المشتمل على حمل الذاتيات على الذات مثل قولهم «الإنسان حيوان ناطق» بدعوى أنّ في الأوّل يمكن استكشاف وضع اللفظ للمعنى المعلوم عند من استعمل هذا الحمل دون الثاني فإنّ مفهوم «حيوان ناطق» مفهوم مركّب مفصل وبما أنّه كذلك يمتنع أن يكون هو مفهوم الإنسان لأنّ مفهوم كلّ لفظ مفرد بسيط مجمل.

أجيب عنه بأنّ الغرض من الحمل ليس إثبات وضع اللفظ لذلك المفصل بل لماهيّة بسيطة يكون هذا المفصل حدّاً لها بحيث إذا انحلت رجعت إليه.

ومنها: الأطراد وعدمه والا متن في تعريفه هو أن يقال إنّه إذا طرد استعمال لفظ في أفراد كلىّ بحيثيّة خاصّة كالإنسان باعتبار الإنسانيّة في افراده كالبكر وخالد وغيرهما

من أفراد الكلّي مع القطع بكون الكلّي في جميع الموارد غير موضوع لكل فرد فرد على حدة كان ذلك دليلاً على وجود علاقة الوضع بين الافراد و بين ذلك الكلّي وعلم أن الكلّي موضوع للطبيعي من المعنى و استعماله في الأفراد استعمال حقيقي لا مجازي إذ نوع علائق المجاز ليست مطردة والاطراد دليل علاقه الوضع وهي كئيّة مطردة دون نوع علائق المجاز ألا ترى أن علاقة المجاز في اطلاق الأسد على الرجال الشجاع هو الشجاعة و نوع تلك العلاقة كالمشابهة ليست بمطردة وإلا لزم أن يطلق الأسد على مطلق مصاديق الشجاع كالنملة الشجاعة والبقّة الشجاعة مع أنه ليس كذلك فنوع العلاقة في المجاز ليس مطرداً بخلاف علاقة الوضع كما عرفت. و قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد المراد من عدم الاطراد في المجازات عدمه باعتبار نوع العلائق المذكورة و اما باعتبار الخصوصيات التي يصح معها الاستعمال فالمجاز أيضاً مطرد فانه يصح استعمال الاسد في كل من له مشابهة له في الشجاعة قال بعض الاعلام أيضاً قد يطلق على المرق الرقيق الماء في موارد الطعن على صاحبه مثلاً و قد لا يطلق عليه الماء في جميع الموارد كما اذا لم يكن عند المكلف ماء للوضوء او الغسل و كان عنده المرق فانه لا يقول عندي ماء و هذا بخلاف ماء الكوز و نحوه فانه يطلق عليه الماء في جميع الموارد.

و كيف كان فقد قال المحقق الإصفهاني رحمته في تعريف الاطراد هو ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلّي على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفردية من المعاني الحقيقية لكنه يشك أن ذلك الكلّي كذلك أم لا فإذا وجد صحة الإطلاق مطرداً باعتبار ذلك الكلّي كشف عن كونه من المعاني الحقيقية لأن صحة الاستعمال فيه وإطلاقه على أفرادها مطرداً لا بد أن تكون معلولة لأحد الأمرين إما الوضع وإما العلاقة وحيث لا اطراد لأنواع العلائق المصححة للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع فنفس الاطراد دليل على الحقيقة

وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة كما أنّ عدم الأطراد في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له وإلّا لزم تخلف المعلول عن العلة لأن الوضع علة صحة الاستعمال مطّرداً. وهذه العلامة علامة قطعية لو ثبت عدم أطراد علائق المجاز كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد.

ربما يقال إنّ التبادر علامة لوجود الوضع وصحة السلب علامة لعدمه والاطراد علامة لاستناد التبادر أو صحة السلب إلى حاقّ اللفظ ورافع استنادهما إلى قرينة حاقّة بالكلام ولو يمثل الانصراف الإطلاقيّ حيث أنّ الاستقراء في موارد الاستعمال سلباً أم إيجاباً ربما يكشف بحكم ارتكاز الذهن أنّ فهم المعنى سلباً أم إيجاباً مستند إلى نفس اللفظ لا قرينة أخرى كما أنّه قد يستفاد هذه الجهة من أمر آخر بحيث لا يحتاج إلى استقراء موارد.

وفيه أنّ ذلك صحيح فيما إذا كان تبادر المعنى محرراً وشكّ في استناده إلى حاقّ اللفظ أو غيره وأمّا إن لم يكن اللفظ متبادراً في المعنى وكان اللفظ ذا احتمالين أو احتمالات فالاطراد في أحدهما أو أحدها دليل كونه حقيقة فيه فحينئذ لا وجه لجعل الأطراد علامة للعلامة بل هو بنفسه يكون علامة الحقيقة فلا تغفل.

ثم إنّ هذه العلامة تختصّ بالكليات دون غيرها فإنّ الأطراد في غير الكليات جار في غير الحقيقة أيضاً فاطراد الأعلام منقوض باطراد شخص مشابهة زيد الشجاع بالأسد أو صنفها كمشابهة الرجل الشجاع فإن كان إطلاق الأعلام مطّرداً كان إطلاق الأسد على زيد الشجاع أو على الرجل الشجاع أيضاً مطّرداً فالاطراد لا يختصّ بالأعلام حتّى يكون علامة للحقيقة هذا بخلاف الكليات وأنواع العلاقات فإنّ الأطراد مختصّ بالكليات مطلقاً سواء كانت كليات شمولية أو كليات بدلية وأمّا نوع العلاقة فقد عرفت أنّه لا يطرد إذ لا يصحّ إطلاق الأسد على النملة الشجاعة أو البقّة الشجاعة فاطراد لفظ الأسد في أفراد الحيوان المفترس دليل على كونه حقيقة في الحيوان المفترس بخلاف أفراد الشجاع فإنّ

لفظ الأسد لا يطرد إطلاقه في جميع أفرادهِ وعليه فإطلاقه على بعض أفرادهِ دون بعض آخر دليل على كون إطلاقه على الشجاع مجازاً فلا تغفل.

ثم إن الظاهر أن المراد من الأطراد هو الأطراد عند أهل اللسان دون المستعلم فإنه إن صحَّ عنده الحمل وأذعن بذلك فمن حمل واحد يستنتج المقصود لدخوله تحت عنوان صحّة الحمل ولا يحتاج إلى تكرّره وأطراده وإن لم يصحَّ أولم يدرك صحّته فتكرّره لا يجديهِ شيئاً.

أَلْهَمُ **إِن** **يَقَالَ**: أن الإذعان ربما لا يحصل بالحمل مرة بل يحتاج إلى تكرّر الحمل وعليه فالتكرير قد يجديهِ في بعض الأحيان ولا يختصّ الأطراد بالأطراد عند أهل اللسان فافهم.

ثمرة العلامات

ربما يقال إن العلامات المذكورة على فرض تماميتها لا ثمرة لها إلا بناء على أصالة الحقيقة تعبداً فحينئذ لو استكشفتنا أن لفظاً بواسطة إحدى هذه العلامات حقيقة في معنى يمكن الأخذ به وإن لم يكن له ظهور فيه بواسطة احتقافه بما يصلح للقرينية على خلافه. ولكن التحقيق هو أن الأخذ دائر مدار وجود الظهور وهو موضوع الحجية سواء كان مستنداً إلى حاق اللفظ أو إلى القرينة وعليه فلا حاجة إلى إثبات كونه حقيقة فيه أو مجازاً كما أنه لو لم يكن ظاهراً فيه لم يجز الأخذ به سواء قامت العلامة على الحقيقة أو لم تقم انتهى.

وفيه أن العلامات المذكورة موجبة للظهور فيما لم تكن قرينة في الكلام فالظهور ناش منها ومعه كيف يستغنى منها وعليه فالبحت عن العلامات بحث عن محققات الظهور ومقوماته وأصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة من الأصول العقلانية اللفظية التي تفيد الظهور لأنها من الأمارات العقلانية ولا بناء لهم فيما لا تفيد الظهور وعليه ففرض قيام الأصول اللفظية مع عدم حصول الظهور النوعي كما ترى.

الأمر الثامن: في تعارض الأحوال

١ - الأحوال العارضة على الألفاظ الموضوعية في مقام الاستعمال مختلفة: و تنقسم إلى مشترك وغير مشترك ومنقول وغير منقول وحقيقة ومجاز وإضمار وغير إضمار واستخدام وغير استخدام ومطلق ومقيّد وعمّ و خاصّ.

أمّا الأوّل فباعتبار تعدّد الوضع وعدمه وأمّا الثاني فباعتبار بقائها على الوضع الأوّل وعدمه وأمّا الثالث فباعتبار استعمالها فيما وضع له وعدمه وأمّا الرابع فباعتبار التقدير وعدمه وأمّا الخامس فباعتبار اتّحاد ما يراد من اللفظ مع ما يراد من الضمير وعدمه وأمّا السادس والسابع فباعتبار اقتران معناها بخصوصية زائدة وعدمه.

دوران الأمرين الحقيقة وغيرها

٢ - لا إشكال في جواز المصير إلى إحدى هذه الأحوال وترتيب آثارها عند قيام أمانة معتبرة عليها وأمّا إذا لم تتم قرينة على إحديها فمقتضى الأصل هو عدم هذه الأحوال من الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والاستخدام والتقييد والتخصيص فيما إذا دار الأمر بين الحقيقة وإحدى أو الأزيد من الأحوال المذكورة وذلك لأنّ الأصل هو عدم الاشتراك وعدم النقل وقد يعبر عن هذا الأصل بالأصل الوضعي لأنّ به يتعيّن حال الوضع من التعدّد وعدمه ومن النقل وعدمه. وهكذا مقتضى الأصل عند الشكّ في إرادة الحقيقة والمجاز هو عدم إرادة المجاز وقد يعبر عن الأصل المذكور بأصالة الحقيقة.

ومقتضى الأصل عند الشكّ في الإضرار وعدمه أو الاستخدام وعدمه هو عدم الإضرار وعدم الاستخدام.

ومقتضى الأصل عند الشكّ في التقييد والتخصيص بعد الفحص هو الإطلاق والعموم. فكلّ هذه الأحوال منفيّة بالأصول المذكورة ولا يرفع اليد عن المعنى الحقيقي المطلق باحتمال هذه الأحوال.

٣ - تلك الأصول من الأصول العقلانيّة التي تدور مدار بنائهم عليها إذا لم يكن في الكلام ما يصلح للقرينيّة وإلّا فلا مجال لإحداها.

٤ - هل يشترط في جريان أصالة عدم النقل أن يكون الشكّ في أصل النقل أم لا يشترط بل تجرى فيما إذا علم بالنقل وشكّ في تقدّمه على الاستعمال وتأخّره؟

ذهب بعض إلى الاشتراط مطلقاً وذهب آخر إلى عدم الاشتراط مطلقاً ونالت إلى التفصيل بين العلم بتاريخ الاستعمال فلا تجرى والأوسط هو المختار وذلك لأنّ بناء العقلاء على أنّهم لا يرفعون اليد عن الحجّة إلّا بقيام الحجّة على خلافها ومن المعلوم أنّ وضع الواضع معتبر ومتبع في تعيين اللفظ للمعنى وحصول الارتباط بينهما ما لم يثبت العدول عنه فتعيين الواضع حجّة على الارتباط بينهما ولا يرفع اليد عن تلك الحجّة إلّا بقيام الحجّة على العدول كما هو مقتضى البناء المذكور فكما لا يرفع اليد عنها بمجرد احتمال النقل كذلك لا يرفع اليد عنها بالعلم الإجماليّ بالنقل والشكّ في التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى الاستعمال وعليه فيتحقّق الشكّ في ارتفاع الوضع الأوّل حال الاستعمال وبناء العقلاء على عدم رفع اليد عن الحجّة بلا حجة ومقتضى هذا البناء هو الحكم ببقاء الوضع الأوّل حال الاستعمال فكما أنّ العلم بالنقل في الآتي لا يضرّ بجريان أصالة عدم النقل قبل حصول النقل لتحقّق أركانها من العلم بالحجّة والشكّ في الارتفاع حال الاستعمال فكذلك العلم الإجماليّ بأصل النقل والاستعمال والشكّ في التقدّم

والتأخر لا يمنع عن جريانها لتحقق أركانها من العلم بالحجة والشك في ارتفاعها حال الاستعمال.

و مع جريان أصالة عدم النقل يبقى ظهور اللفظ في معناه الحقيقي ولا ينتلم هذا الظهور بالعلم الإجمالي بوقوع النقل والشك في التقدم والتأخر بعد حفظ أركان أصالة عدم النقل من العلم بالحجة والشك في ارتفاعها حال الاستعمال فدعوى انتلام الظهور لا وجه لها بعد جريان أصالة عدم النقل كما لا يخفى.

وتوهم المعارضة بين أصالة عدم النقل مع استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد فاسد لأن استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد حيث لا أثر شرعي له فهو مثبت هذا مضافاً إلى أنه لو سلم جريانه فهو لا يعارض مع الأمانة والمفروض أن أصالة عدم النقل من الأمارات العقلية ولا يقاس أصالة عدم النقل بالأصول التبديهي فتحصل أنه لا فرق في جريان أصالة عدم النقل بين الأقسام فتجرى سواء كان الاستعمال معلوماً أو مجهولاً لأن رفع اليد عن الوضع الأول في جميع الصور رفع اليد عن الحجة بلا حجة فلاوجه للقول بعدم الجريان مطلقاً كما لاوجه للتفصيل ولا تغفل. فتحصل ان عند الشك في الحقيقة وغيرها يقدم أصالة الحقيقة.

دوران الأمرين نفس الأحوال غير الحقيقة

٥ - إذا دار الأمر بين نفس الأحوال كما إذا دار الأمر بين النقل والاشتراك وبين المجاز والاشتراك وبين الإضمار والاشتراك وبين التخصيص والاشتراك بناء على أن التخصيص مجاز وبين المجاز والنقل وبين المجاز والإضمار وبين التقييد والتخصيص بناء على كونهما من المجازات وغير ذلك فقد ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً من أن النقل أولى من الاشتراك لاتحاد المعنى في النقل دائماً فيحصل الفهم بخلاف المشترك والمجاز أولى من الاشتراك لان اللفظ إن تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة

وإلا فعلى المجاز والإضمار أولى من الاشتراك لأن صحته مشروطة بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك والتخصيص أولى من الاشتراك لأنه خير من المجاز والمجاز أولى من النقل لا فتقار النقل إلى الاتفاق عليه بين أهل اللغة إلى غير ذلك.

إلا أنها مع اجمالها وجوه استحسانية لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجبة لصيرورة اللفظ ظاهراً فيه فبناء العقلاء على ظاهره واما إذا لم تكن موجبة للظهور تعارضت الأحوال ويصير اللفظ مجملاً إذ المعنى الحقيقي لم يرد على المفروض ولا ترجيح لإحدى الأحوال المتعارضة على الأخرى اللهم إلا أن يدعى وجود البناء في بعض موارد تعارضها على تعيين إحدى الأطراف كما قال في مقالات الأصول إذا دار الأمر بين النقل وغير الحقيقة السابقة (كالاضمار) فأصالة عدم النقل يحرز البقية.

وفيه: أن أصالة عدم النقل معارضة مع أصالة عدم التقدير عند دوران الأمر بين النقل والإضمار لأن كل واحد منهما من الأصول اللفظية و عليه البناء فالإجمال باق على حاله وكما قال أيضاً إذا دار الأمر بين الاشتراك وبقية الأحوال العارضة على خلاف الحقيقة فمقتضى أصالة عدم تعدد الوضع يثبت سائر الأحوال.

وفيه أيضاً أنه إن كان الاستعمال غير مقرون بقرينة سائر الأحوال فالمتعين هو الاشتراك لما مر من أن الاستعمال المجرد علامة الحقيقة مطلقاً سواء كان المستعمل فيه متحداً أو متعدداً وإلا لزم أن يكون الاستعمال غلطاً وهو لا يصدر عن المتكلم الحكيم وإن كان الاستعمال مقروناً بقرينة سائر الأحوال فهو مجاز ولا مجال لاحتمال الاشتراك والدوران بينه وبين المجاز نعم لو كان مع ما يصلح للقرينية بحيث شك في كونه حقيقة أو مجازاً لم يكن الاستعمال مجرداً حينئذ حتى يحمل على الحقيقة ولم يعلم قرينية الموجود حتى يحمل على المجاز فيمكن حينئذ إثبات المجاز بأصالة عدم تعدد الوضع إن كانت أصلاً عقلاً فافهم و إذا دار الأمر بين التخصيص والنقل او الاشتراك قال

سيدنا الاستاذ سيرة العقلاء تكون على تقديم التخصيص على النقل او الاشتراك و قد يكون بنانهم على الاجمال و عدم ترجيح أحدهما على الآخر كما في دوران الأمر بين المجاز و الاضمار نظير قوله **بِإِبْلِ** «في خمسة من الابل شاة» إِمَّا أَنْ المراد منه ظرفية مجازية بمعنى انه يجب في خمسة من الابل شاة فخمسة ابل ظرف مجازى لوجوب الشاة و إِمَّا فِيهِ إِضْمَارٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ يَجِبُ فِي خَمْسَةِ إِبِلٍ مَقْدَارَ شَاةٍ وَ الثَّمَرَةُ بَيْنَهُمَا تَظْهَرُ فِي شَرِكَةِ الْفُقَرَاءِ مَعَ مَنْ عَلَيْهِ الْحَقُّ فِي الْإِبِلِ بِمَقْدَارِ الشَّاةِ مِنَ السَّهْمِ أَوْ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى مَنْ عَلَيْهِ الْحَقُّ اعْطَاءَ شَاةٍ.

ثم إنه إذا دار الأمر بين التقييد والتخصيص فقد يقال إن كان أحد الدليلين عاماً أصولياً والآخر إطلاقاً شمولياً كقوله أكرم العلماء حيث إنه عام أصولي مقدم على قوله لا تكرم الفاسق في مادة الاجتماع أي العالم الفاسق والسر في ذلك أن شمول العام الأصولي لمورد الاجتماع بالوضع وشمول الإطلاق الشمولي بالإطلاق ومقدمات الحكمة ومن تمامية مقدمات الحكمة عدم قرينة على التقييد ويكفي في القرينية شمول العموم لمورد الاجتماع بالوضع من دون اشتراطه بشيء.

وهكذا الأمر إن كان أحدهما عاماً أصولياً والآخر إطلاقاً بدلاً فلو قال أكرم عالماً وقال أيضاً لا تكرم الفاسق فشمول الإطلاق البدلي لمورد الاجتماع أي العالم الفاسق بالإطلاق وشمول العام الأصولي له بالوضع فيكون مانعاً عن تحقق الإطلاق.

والحق بذلك أيضاً الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي كما إذا قال أكرم عالماً فإنه إطلاق بدلي وقال أيضاً لا تكرم الفاسق فإنه إطلاق شمولي لانحلال النهي إلى قضايا متعددة حسب تعدد أفراد موضوعه أي متعلق متعلقه كقوله لا تشرب الخمر أو كقوله لا تكرم الفاسق وعليه فتقييد الإطلاق البدلي مقدم على تقييد الشمولي وإن كان كلاهما بمقدمات الحكمة. لأن جريان مقدمات الحكمة في الإطلاق البدلي مشروط بشرط وهو

تساوى أقدام الأفراد في انطباق صرف الوجود عليها و الاطلاق الشمولى فى طرف المعارض يخرج هذا الفرد الذى هو مورد الاجتماع عن كونه متساوى الأقدام مع ساير الأفراد فى انطباق صرف الوجود عليه لابتلائه بالحكم المنافى مع هذا الحكم بخلاف الجريان فى الإطلاق الشمولى فإنه ليس مشروطاً بشرط لأن الإطلاق الشمولى عبارة عن تعلق الحكم بوجود الطبيعة السارية وهذا المقدار مشترك بين العام الاستغراقى والإطلاق الشمولى.

فالعام الأصولى مقدّم فى جميع الصور على الإطلاق سواء كان شمولياً أو بديلاً كما أن الإطلاق الشمولى مقدّم على الإطلاق البديلى إذ دار الأمر بينهما و يكفى للقرينة شمول العموم أو شمول الاطلاق للمانعية عن تحقق الاطلاق فى طرف آخر.

يمكن أن يقال أولاً: إنّ المعتبر فى تحقق الإطلاق والظهور الاستعمالى هو عدم البيان المتصل لا الاعم منه و من المنفصل إذ مع الاتصال لا يتعقد الظهور فيتقيد انعقاد الظهور بعدم البيان أو القرينة هذا بخلاف البيان المنفصل فإنّ ظهور كلّ منعقد فيدور الأمر بين الظهورين ويتقدّم الأقوى منهما إن كان وإلّا فيتعارضان فلاوجه لتقديم العام الاصولى على غيره لتحقق الظهور فى الطرفين فيما اذا كان البيان منفصلاً نعم لا مانع من ان يقال ان الظهور فى طرف الاطلاق الشمولى اقوى من الظهور فى طرف الاطلاق البديلى ولعلّ منشأ ذلك هو توقّف الإرادة الجدّية على الفحص والتتبع و ملاحظة القيود ولكن ذلك لا ينافى انعقاد الظهور الاستعمالى قبل الفحص والتتبع كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ التفرقة بين الإطلاق البديلى والإطلاق الشمولى مع تقيد كل واحد منهما بجريان مقدّمات الحكمة كما ترى لمساواتهما فى ملاحظة الشرط المذكور وعدمه.

وثالثاً: أن التقييد والتخصيص ليسا عند المتأخرين من أحوال الألفاظ إذ لا يلزم من تقييد المطلق أو تخصيص العام مجاز في الكلمة لأن التصرف في ناحية المراد لا المستعمل فيه كما حققه سلطان العلماء رحمته وعليه فعدّهما من أحوال الألفاظ مسامحة. وعلى فرض التسامح لا يختصّ الدوران بهما لإمكان الدوران أيضاً بين التخصيصين كما إذا كان المتعارضان عامين من وجه فالتصرف في كلّ طرف تخصيص فحينئذٍ لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلّا إذا كان فيه أمر يوجب قوة الظهور بالنسبة إلى الآخر كما إذا كان أحدهما وارداً في مورد السؤال عن فرد يجتمع فيه العنوانان فلا بدّ وأن يخصّص الآخر لأنّ تخصيص المورد مستهجن فإذا سئل عن جواز إكرام زيد العالم الفاسق وقيل في الجواب: «أكرم العلماء» وصدر أيضاً قبلاً أو بعداً: «لا تكرم الفساق» فلا بدّ وأن يقدّم عموم «أكرم العلماء» ويخصّص به عموم «لا تكرم الفساق» وإن كان بينهما عموم من وجه.

وإلّا إذا كان أحد العامين من وجه له أفراد قليلة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع يكون إلقاء العام قبيحاً فاللازم هو تخصيص دليل آخر به لا العكس. وإلّا إذا كان أحد العامين في مقام التعريف و التحديد فيقدّم على الآخر ويكون قرينة على التصرف فيه وإن لم يكن أخصّ منه عنواناً وذلك من جهة صيرورته كالنصّ بواسطة كونه في مقام التحديد كما إذا كان في مقام ذكر موارد ممنوعة الاحترام و قال لا تكرم الفساق فهو مقدم على اكرم العلماء.

وهكذا الأمر فيما إذا دار الأمر بين التقييدين سواء كان الإطلاق شمولياً أو بديلياً بعد ما عرفت من انعقاد الظهور مع انفصال القيد فإنهما يتعارضان و لا ترجيح بينهما إلّا بأتمال ما ذكر في دوران الأمر بين التخصيصين فلا تغفل. قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد اذا دار الأمر بين التخصيص و النقل و الاشتراك كان بناء العقلاء على تقديم التخصيص

على النقل او الاشتراك و قد يكون بناؤهم على الاجمال و عدم ترجيح احدهما على الآخر كما في دوران الأمر بين المجاز و الاضمار نظير قوله ﷺ «في خمسة من الابل شاة» إِمَّا ان المراد منه ظرفية مجازية بمعنى انه يجب في خمسة من الابل شاة فخمسة ابل ظرف مجازى لوجوب شاة و إِمَّا فيه اضمار بمعنى انه يجب في خمسة ابل بمقدار شاة و الثمرة بينهما تظهر في شركة الفقراء مع من عليه الحق في الابل بمقدار الشاة من السهم او انه يجب على من عليه الحق اعطاء شاة و غيرها من الثمرات و لاوجه لتقديم احد الاحتمالين على الآخر.

فتحصل انه اذا احرز قوة الظهور بجهة من الجهات في طرف فلااعتبار بغيره و ان وافقه بعض الاستحسانات المذكورة في ترجيح بعض الاحوال على بعض و يشهد له بناء العقلاء.

و اذا لم تحرز قوة الظهور في طرف فلاوجه لتقديم التقييد على التخصيص و لا تقديم تخصيص على تخصيص و لا تقديم تقييد على تقييد فيما اذا دار الأمر بين التخصيصين او التقييدين وعليه فيتعارضان ويتساقطان في مادة الاجتماع كما لا يخفى.

الأمر التاسع: في الحقيقة الشرعية

١ - إنَّ الوضع التعيينيَّ يكون على قسمين أحدهما أن يصرَّح الواضع بإنشاء العلقه والارتباط بين لفظ ومعنى وثانيهما أن يستعمل الواضع لفظاً في معنى بداعي إنشاء الارتباط والعلقه بينهما من دون أخذ قرينه وعلاقة من القرائن والعلائق المجازية وهما أمران واقعان من الواضعين ألا ترى أنَّ الوالد الواضع قد يصرَّح بجعل العلقه والارتباط بين لفظ إبراهيم مثلاً وولده ويقول سمَّيته إبراهيم وقد لا يصرَّح بذلك وإنما يستعمل لفظ إبراهيم في ولده بقصد إنشاء العلقه والارتباط بينهما ويقول مثلاً لخادمه جثنى بإبراهيم.

و لا وقع بعد وقوعهما للإشكال في إمكان الثاني باستلزامه الجمع بين اللحاظين في شيء واحد فإنَّ الحكاية والدلالة مقصودة في الاستعمال على الوجه الالى والمعنى الحرفي إذ الالتفات يكون بالمعنى الاسميَّ نحو نفس المعنى دون اللفظ ودلالته وحكايته هذا بخلاف الوضع فإنَّ الحكاية فيه مقصودة على وجه الاستقلال لأنَّ حقيقة الوضع هو جعل اللفظ لمعنى بحيث يحكى به عنه عند الاستعمال وهو متوقَّف على ملاحظة اللفظ والمعنى وجعل الارتباط والعلقه بينهما ومن البين أنَّ الجمع بينهما في لحاظ واحد جمع بين اللحاظين.

وذلك لأنَّ استعمال اللفظ في المعنى على نحو استعمال اللفظ الموضوع في معناه من دون إقامة قرينه وعلاقة من علائق المجاز يدلُّ بدلالة الاقتضاء على إنشاء العلقه

والارتباط بين اللفظ والمعنى بالاستعمال إذ بدونه لا يمكن هذا الاستعمال الخاص كما أنه إنشاء بيع المبيع من ذى الخيار على نحو بيع سائر أملاكه يدلّ بدلالة الاقتضاء على إنشاء الفسخ بنفس البيع إذ بدونه لا يمكن البيع مجدداً لما باعه قبلاً.

وعليه فللاستعمال جهتان طوليتان من جهة يدلّ على إنشاء الارتباط والعلقة ومن جهة يدلّ على المعنى ويحكى عنه فلا يلزم اجتماع اللحاظ الآلى والاستقلالى فى شىء واحد. وإليه يؤول ما أفاده المحقق الإصفهاني رحمته من أن التحقيق أن إنشاء الوضع حقيقة بمعنى جعل اللفظ بحيث يحكى بنفسه بجعل لازمه وهو جعله حاكياً فعلاً بنفسه معقول فالحكاية وإن كانت مقصودة وملحوظة آلياً فى الاستعمال إلّا أنّها مقصودة بالاستقلال فى مرحلة التسبب إليها بإنشاء لازمها وجعله انتهى و الاسهل هو ما أفاده سيدنا الاستاذ المحقق الداماد من ان التحقيق فى الجواب ان اللفظ حين الاستعمال لم يلاحظ آلاً بلحاظ إلى غاية الأمر انه قبل الاستعمال لا بد للمستعمل من لحاظ كل من اللفظ و المعنى مستقلاً ثم استعمال اللفظ فى المعنى ضرورة انه مادام لم يتصور المستعمل بالفتح و المستعمل فيه كيف يستعمله فى المعنى فاذا تصور اللفظ يتوجه إلى انه غير مرتبط إلى المعنى فيريد ان يجعل بينهما الارتباط بان يضع اللفظ لذلك المعنى و حينئذ يستعمل اللفظ فى المعنى و يجعل استعماله الذى هو فعل منه (لا اللفظ المستعمل) دالاً على الوضع بالدلالة الالتزامية العقلية فان المستمع يحكم بانه لو لم يجعل هذا اللفظ لهذا المعنى لم يصح استعماله فيه و حيث انه استعمله و لا يتحقق منه الخطاء و الغلط فلا بد و ان يكون فى مقام الوضع فاللفظ لم يستعمل إلّا فى ذلك المعنى و لم يلاحظ حين الاستعمال و الاداء آلاً بلحاظ الإلى الا انه لاحظته قبل الاستعمال بلحاظ الاستقلالى و جعل نفس الاستعمال (أى فعله) آلة للإنشاء و الوضع فتدبر فانه دقيق.

٢ - هل يقع الوضع بقسميه من الشارع أم لا؟ لم يعهد منه عليه الصلاة والسلام أن يصرح بجعل العلقه والارتباط بين لفظ ومعنى وعليه فالوضع التصريحي غير ثابت وأما الوضع الاستعمالي فلا يعهد دعواه في مثل استعمال ألفاظ العبادات كالصلاة في معانيها الشرعية من الأركان المخصوصة والأجزاء المعينة المعتبرة في شرع الإسلام فإن استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها من دون إقامة قرينة وعلاقة من العلائق المجازية لا يكون إلّا لإرادة وضعها لخصوصها و إلّا لزم الخطاء والغلط وهو لا يصدر عن الشارع ولا ينافي ذلك كون ألفاظ العبادات معلوم المفهوم لدى النبي ﷺ وأصحابه ومعاصريه من الكفار والأقوام فإنهم كانوا يفهمون معانيها بلا معونة قرينة لأن إرادة الأركان المخصوصة والأجزاء المعينة المعتبرة في شرع الإسلام لاتساعد المعاني المعهودة لها في السابق لأنها إما أركان مخصوصة بالشرع السابق والمعلوم عدم إرادتها وإما المعاني الكلية كالعطف والميل القابلة لانطباقها على غير الأركان والأجزاء المعتبرة في شرعنا وهي أيضاً غير مرادة باستعمالها.

اللهم إنا أن يقال: المقصود من تلك الألفاظ هو معانيها الكلية المعهودة ولكن تدل على الأركان والأجزاء المعتبرة في شرعنا من جهة تعدد الدال والمدلول فلا يثبت بنفس الاستعمال، الوضع التعيني الاستعمالي نعم لأبأس بأن يقال إن كثرة إفادة الخاص بدأين في مقام الطلب و بيان الخواص والآثار والحكاية والمحاورات المتعارفة توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الخاص في أيام قلائل ومنع بلوغ الكثرة في لسان الشارع ومتابعيه إلى حد يوجب الاختصاص مكابرة واضحة.

فالانصاف هو الحكم بوقوع الوضع التعيني الاستعمالي من الشارع المقدس كما تشهد له كثرة الاستعمالي هذا مضافاً إلى الوضع الاستعمالي التعيني كما تدل عليه الروايات

المستفيضه والمتواتره الدالة على استعمال النبي ﷺ كلمة أهل البيت في أهل بيت النبوة وهم الخمسة الطيبة والأئمة الطاهرين عليهم السلام فلا تغفل.

٣ - إن ثمره البحث المذكور تظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية لو لم نقل بالحقيقة الشرعية التعينية أو التعينية كما تظهر في لزوم حملها على معانيها الشرعية إن قلنا يثبت الحقيقة الشرعية سواء كان التعينية أو التعينية إن علم تأخر الاستعمال عن الوضع الشرعي كما لا يخفى ولذا نقول بأن المراد من كلمة أهل البيت في لسان النبي ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام هو أهل بيت النبوة بعد علمنا بأنه عليهم السلام خصصها بهم وضماً استعمالياً كما هو الظاهر أو صارت منصرفة إليهم بكثرة الاستعمال فيهم مع تعدد الدال والمدلول في عهده عليهم السلام وهذا لا كلام فيه وإنما الكلام فيما إذا لم يعلم بتأخر الاستعمال ذهب في الكفاية في هذه الصورة إلى أن أصالة عدم الاستعمال ليكون متأخراً عن الوضع الشرعي تكون معارضة مع أصالة عدم الوضع الشرعي ليكون متأخراً عن الاستعمال هذا مضافاً إلى أنه لا دليل على اعتبارها تعيداً إلا على القول بالأصل المثبت ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك وأصالة عدم النقل إنما كانت معتبره فيما إذا شك في أصل النقل لافي تأخره فتأمل.

ولعل وجه التأمل هو ما مر في الفصل السابق من جريان أصالة عدم النقل مطلقاً سواء علم بأصل النقل أو لم يعلم لوجود ملاك جريانه وهو بناء العقلاء على عدم جواز رفع اليد عن الحجّة ما لم يعلم بالحجّة الناقضة لها قال سيدنا الاستاذ أصالة عدم النقل أصل عقلائي فان الوضع السابق حجة عندهم لا يرفعون اليد عنه إلا بعد العلم بالوضع الثاني سواء في ذلك الشك في أصل النقل أو في تأخره وانكاره في الثاني مكابرة.

وعليه فمع جريان أصالة عدم النقل حملت ألفاظ العبادات وغيرها مما ثبتت فيها الحقيقة الشرعية في صورة عدم العلم بتاريخ استعمالها على معانيها اللغوية دون المعاني الشرعية والذي يسهل الخطب أن تلك الألفاظ ظاهرة في المعاني الشرعية في أكثر الموارد ولذلك صرح غير واحد بعدم الثمرة للبحث عن هذه المسألة أصلاً فإن ألفاظ الكتاب و السنة الواصلتين إلينا يبدأ بيد معلومتان من حيث المراد فلا شك في المراد الاستعماليّ منهما ولا يتوقف في حملهما على المعاني الشرعية.

الأمر العاشر: في الصحيح والأعم

قبل أن ندرس أدلة الصحيحى والأعمى تقدم أموراً.

١ - إنه لاشبهة فى تأتى الخلاف و إمكان النزاع على القول بشبوت الحقيقة الشرعية أو المتشرفة فى أن ألفاظ العبادات الواقعة فى لسان الشارع أو المتشرفة هل هى أسام لخصوص الصحاح من العبادات أو الأعم منها و أما بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية و المتشرفة فربما يقال إنه لامجال للنزاع لأن الطرفين إتفقوا على وقوع الاستعمال فى الصحيحة و الفاسدة مجازاً بلاكلام كقولهم صلاة الحائض و صوم الوصال و صيام العيدين فى قبال صلاة المختار و صومه لليوم الشرعى.

أجيب عن ذلك بأن مجرد وضح كون الاستعمال فى كل واحد من الصحيحة و الفاسدة مجازاً لا ينافى جريان النزاع على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بعد اختلاف مراتب المجازات فىصح أن ينازع فى أن المجاز الغالب فى لسان الشارع هل هو الصحيح على وجه يحمل عليه اللفظ عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقى أو هو الأعم.

فىمكن أن ينازع فى أن أقرب المجازات أو أشيعها هل هو الصحيح أو الأعم فإذا أحرز أن الأشيع هو استعمالها فى الصحيح أو الأعم فلا حاجة إلى إحراز بناء الشارع لوجود بناء العقلاء على تقديم الأقرب و الأشيع لأن ثبوتها كاف فى التعيين و دعوى الإجمال و التردد لامجال لها.

٢- إن لفظي الصحيح و الفاسد لهما إطلاقان أحدهما بالنسبة إلى المركبات التكوينية و ثانيهما بالنسبة إلى المركبات الاعتبارية كالمعاملات و العبادات فإذا أطلقا على المركبات التكوينية كان معناهما انهما مشتملين على الوجودين المضادين لأنهما حينئذ كفيّتان وجوديتان عارضتان للشيء في الوجود الخارجي باعتبار اتصافه بكيفية ملائمة لطبيعة النوعية فيقال بطيخ صحيح بالملاك المذكور كما أنه إذا اتّصف بكيفية منافرة أو بأثر لا يرقب من نوعه يقال بطيخ فاسد لمرارته أو فساده فالتقابل بينهما تقابل التضاد. و إذا أطلقا على المركبات الاعتبارية كان معناهما كمعنى التامّ و الناقص فالصحيح هو الجامع للأجزاء و الشرائط و الفاسد هو الذي لا يجتمع فيه الأجزاء و الشرائط فالتقابل بينهما تقابل العدم و الملكة ألا ترى أنهم يقولون هذه المعاملة صحيحة و تلك فاسدة مع أن المعاملة الفاسدة هي التي لا تجتمع فيه الأجزاء و الشرائط و لا يزيد عليه بوجود ضدّ و هكذا يكون الإطلاق في العبادات فإن إطلاق الفاسد عليها نوعاً من جهة فقدان الأجزاء أو الشرائط لا وجود الأضداد و عليه فلفظي الصحيح و الفاسد من الألفاظ المشتركة و الشاهد عليه أنه لا حاجة في استعمالهما في التامّ و الناقص إلى ملاحظة العلاقة أو تخيل وجود المنافر و ليس ذلك إلّا لكونهما من الألفاظ المشتركة و المراد من لفظي الصحيح و الفاسد في عنوان البحث أعني أن ألفاظ العبادات هل هي أسام لخصوص الصحيحة أو الأعمّ منها هو المعنى الثاني.

فالصحة بمعنى التمامية و يقابلها الفساد و هو بمعنى عدم التمامية و تقابلهما تقابل العدم و الملكة لا تقابل التضادّ و لا خلاف بين الفقهاء و المتكلمين و علماء الأخلاق و النفس في أن الصحة بمعنى التمامية و الفساد بمعنى عدمها و إنما اختلفوا في ذكر محققاتها و لوازمها و عليه فتفسير الصحة بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقة

الشرعة الموجبة لصدق الطاعة و استحقاق الثواب كما عن المتكلمين أو بالمقربية أو المعراجية كما عن علماء الأخلاق لا يكشف عن تعدد المعنى بل هذه الأمور من لوازم التمامية أو محققاته. كما لا يوجب اختلاف مصاديق التمامية أو محققاته بحسب اختلاف الحالات كالسفر والحضر والاختيار والاضطرار وغيرها تعدد المعنى لأن الاختلاف في المصاديق لافى معنى التمام إذ كل صلاة مشروعة فى كل حال تامة وليست بناقصة فصدق التامة على كل يشهد على أن المعنى واحد والاختلاف فى ناحية المصدق فلا تغفل.

ثم إن الصحة والفساد أمران إضافيان لما سيأتى من منع دخالة الشرائط التى تتأتى من قبل الأمر كقصد القربة و جواز الامتثال الإجمالى مع امكان الامتثال التفصيلى أو الشرائط العقلية المحضة مثل اشتراط كون المأمور به غير مبتلى بالمزاحم الأهم أو غير منهى بالفعل فالمراد من الصحيح هو الجامع للأجزاء و الشرائط فى نفسه ويقابلها الفاسد و هو الذى ليس كذلك وهذا أمر عرفى لصدق الصحيح على المركبات التوليدية فيما إذا كانت واجدة لأجزائها و شرائطها فى نفسها كالسيارة من دون لزوم اجتماع شرائط تأثيرها من وجود البترول أو السائق و عدم وجود المزاحم و ليس هذا إلا لما عرفت من عدم دخالة غير أجزائها و شرائطها فى نفسها فى إطلاق الصحة.

ثم إنه ربما يكتفى فى عنوان البحث عن ذكر الصحة والفساد بذكر عنوان آخر فيقال إن البحث فى تعيين الموضوع له فى الألفاظ المتداولة فى الشريعة أو فى تعيين المسمى لها أو فى تعيين الأصل فى الاستعمال فيها ولكنه لا تستغنى عنهما ولا مفر عن البحث عن معناهما إذ يقع الكلام حينئذ فى أن المراد من الموضوع له و المسمى له ماهو؟ فلا بد من ذكر الصحيح و الفاسد بالحمل الأولى أو الشائع الصناعى كعنوان الجامع للأجزاء و الشرائط.

٣- يمكن تصوير الجامع المركب على القول الصحيح بأن يقال إن الصحيح هي المهية الجامعة للأجزاء والشرائط التي لها دخل في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليه. والملحوظ في هذا التعريف هو عنوان الأجزاء والشرائط على إبهام من دون تعيين لنحو الأجزاء والشرائط و عليه فيشار بهذا التعريف إلى جميع الذوات المركبة المختلفة بحسب الأجزاء والشرائط كما يشهد له عدم الحاجة إلى إعمال عناية و ملاحظة علاقة في إطلاق الصلاة على صلاة غير المختارين.

فمهمة الصلاة بالمعنى المذكور حاكية عن جميع أنواع الصلوات الصحيحة لأن كل صلاة صحيحة واجدة للأجزاء والشرائط الدخيلة في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليه و يصدق هذا العنوان الجامع عليه و يؤيده عموم قوله ﷺ: الصلاة لا تترك بحال الوارد في مورد الصلاة الناقصة العذرية و توهم كون الإطلاق على الصلوات العذرية من باب التوسع لوجه له بعد مساعدة الارتكاز على كون الإطلاق فيه بنحو إطلاق في سائر المقامات.

وهذا المعنى العام مشترك بين جميع أفراد أنواع الصلوات الصحيحة و هو كاف في تصوير الجامع على القول الصحيح و لا وقع لما يقال من أن الجامع المركب لا يتصور و ألا لزم الخلط بين الصحيح و الفاسد لأن كل ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً و فاسداً.

و ذلك لأن الخلط لازم فيما إذا فرض الجامع المذكور مركباً من الأجزاء والشرائط الشخصية كالمؤلف من أربع ركعات إذ صلاة المسافر في أغلب الأمكنة ركعتان فالأربعة بالنسبة إليه فاسدة و المؤلفة من الثنائية بالنسبة إلى المسافر صحيحة و لكن بالنسبة إلى الحاضر فاسدة.

وأما إذا فرض الجامع المذكور مركباً من الأجزاء و الشرائط الدخيلة في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها من دون اعتبار نوع خاص أو صنف خاص من الأجزاء و الشرائط فلا يشمل الفاسدة حتى يلزم الخلط لأن مصاديق هذا العنوان الجامع ليست إلا الأفراد الصحيحة لأنها هي التي تكون جامعة للأجزاء و الشرائط المذكورة دون الأفراد الفاسدة.

وهذا التعريف أجود مما أفاده المحقق الإصفهاني رحمته من أن الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم في غاية الإبهام بمعرفة النهى عن الفحشاء فعلاً و غيرها من الخواص المحققة له بمراتب الصحيحة فقط.

كما أنه أجود أيضاً مما أفاده الفاضل الإيرواني من أنه اسم لعدة أجزاء ثابت لها الأثر الخاص كالنهى عن الفحشاء فلا يتجه عليه شيء فهذا الأثر يشار إلى الذوات المركبة المختلفة بحسب الأجزاء و الشرائط المؤثرة في هذا الأثر.

وجه الأجودية هو أن تفسير الصلاة بسنخ عمل خلاف الظاهر من معناها المرتكز في أذهان عرف المتشرعة إذ الصلاة هي مهية جامعة للأجزاء و الشرائط الدخيلة في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليه.

كما أن الإشارة إلى الأفراد بالأثر كما أفاده في نهاية النهاية لا يناسب تصوير الجامع المركب فإن الجامع يحكى عن الأفراد من دون حاجة إلى أخذ الأثار. و كيف كان فالأجزاء كلها معتبرة في الجامع المذكور بنحو الإبهام و أما الشرائط فما لم تتأت من قبل الأمر فهو معتبر و أما المتأتى من ناحيته فلا مدخلية له في الجامع المذكور إذ ليس دخيلاً في الباعثية على الأمر بها لأن المفروض هو كونه عارضا على الأمر فلا يكون باعنا إليه كما لا دخل للشرائط العقلية كخلوها عن المزاحمات و عليه فالجامعية و الصحة في المركبات تكون بالإضافة إلى الأجزاء و الشرائط المعتبرة فيها في نفسها كما لا يخفى.

٤ - ذهب صاحب الكفاية بعد ما لم يتصور الجامع المركب إلى انه يمكن تصوير الجامع البسيط على القول الصحيح بأن يقال إن الاشتراك في الأثر كالاتهاء عن المنكر أو المعراجية يكشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذلك الجامع و عليه فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً بالناحية عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما انتهى.

لإيقال: إن الاستكشاف المذكور يبتنى على القاعدة الفلسفية و هي أن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد مع أن القاعدة المذكورة مربوطة بالواحد الشخصي دون الواحد النوعي لجواز استناده إلى المتعدد كالحرارة الواقعة إحدى جزئياتها بالحركة و أخرى بالشعاع و أخرى بالغضب و أخرى بملاقاة النار و عليه فالأفراد الصحيحة مشتركة في النهى عن الفحشاء و هو الواحد النوعي و هو على ما ذكر لا يكشف عن وحدة المؤثر إذ لعل ذلك الواحد النوعي مستند إلى المتعدد فالاشتراك في الأثر النوعي لا يكشف عن الاشتراك في جامع واحد.

لأنقول: إن مقتضى السخية بين العلة و المعلول هو امتناع صدور المعلول الواحد النوعي عن الفواعل المفيضة المتكثرة نوعاً و عليه فإذا كانت المعاليل متحدة بالنوع و إن كانت متكثرة بالشخص تكشف عن كون الفواعل المتعددة مشتركة في نفس الكمال الذي يكون واحداً بالنوع و عليه فيصح استكشاف الاشتراك في جامع واحد بالاشتراك في الأثر إن قلت إن جهة النهى عن الفحشاء و المنكر واحدة بالعنوان لا واحدة بالذات و الحقيقة و الواحد بالعنوان لا يكشف إلا عن واحد بالعنوان و هو عنوان الناهى عن الفحشاء و المنكر و إن كانت ذات المنكر في كل مرتبة مبانة للمنكر الذي تنهى عنه مرتبة أخرى و عليه فلا يكشف تأثير الصلاة بمراتبها المختلفة كما و كيفاً في الانتهاء عن الفحشاء عن وحدة حقيقتية ذاتية بين مراتب الصلاة.

قلت: إنا نمنع المبائة بين أفراد النهى و الانتهاء عن المنكرات فإنها تشترك في جامع النهى و الانتهاء و معه كيف لا يكشف عن اشتراك الصلوات في حقيقة واحدة و لو نوعاً.

هذا مضافاً إلى أن كشف الواحد بالعنوان عن الواحد بالعنوان كافٍ في مسألة الوضع و لاحاجة إلى كشف الوحدة الحقيقية الذاتية بين مراتب الصلاة.

لأقول: إن أثر الصلاة كثير إذ كونها ناهية عن الفحشاء غير كونها عمود الدين و هكذا فلو كانت الآثار صادرة عن الصلاة لزم أن يكون فيها حيثيات متكررة حسب تكثر تلك الآثار و عليه فلانكشف تلك الآثار المختلفة عن جامع واحد و إرجاع جميع الآثار إلى معنى واحد وهو الكمال الحاصل للمصلّى بسبب عمله القربى تخرص على الغيب.

لأقول: إن الآثار المذكورة بعضها يكون من لوازم بعض آخر و في طولها مثلاً مع إقامة الدين باقامة الصلاة ترتفع الفحشاء و المنكرات بحذفها و عليه فليست بين الآثار مبائة.

هذا مضافاً إلى أن تكثير الحيثيات في الصلاة لا ينافي بساطة حقيقة الصلاة كما لا ينافي إطلاق المعلوم و المعلول على البسيط مع بساطته و عليه فتكثر الحيثيات المستكشفة عن اختلاف الآثار لا ينافي بساطة المؤثر فتحصل أن دعوى إمكان استكشاف تصوير الجامع البسيط بوحدة الآثار غير مجازفة فتأمل والوجه في التأمل أنه خلاف الظاهر من لفظ الصلاة فان المنسب منها هو المهية الجامعة للأجزاء و الشرائط وهو مركب وليس ببسيط فإرادة المؤثر أو الناهية أو غير ذلك من لفظ الصلاة خلاف الظاهر.

أضف إلى ذلك أيضاً أن استكشاف المؤثر البسيط من وحدة الآثار إنما يصح إذا اختصت الآثار بأفراد الصلاة و أما إذا عمت سائر أفراد العبادات أو احتتمل عمومها لها أو لبعضها فلا يستكشف من وحدة الآثار إلا الجامع بين جميع العبادات دون خصوص الصلاة.

وأيضاً أن لازم كون معنى الصلاة أمراً بسيطاً كالمؤثر هو عدم صحة استعمال لفظ الصلاة مثلاً في نفس الجامع الذي هو مهية تركيبة من الأجزاء و الشرائط بلاعناية مع أنه كما ترى.

على أن وحدة الأثر لو دلت إنما تدل على وجود جهة جامعة لا على أنها مسمى لفظ الصلاة و بينهما بون بعيد.

و عليه فمع إمكان تصوير الجامع المركب و ظهور اللفظ فيه لاتصل النوبة إلى الجامع البسيط كما لا يخفى.

٥ - لا إشكال في جريان البراءة على تقدير تصوير الجامع المركب على القول الصحيح لانطباق الجامع بين الأفراد الصحيحة على الأجزاء الموجودة في الخارج أعنى المركب الخارجى كانطباق الكلى على أفرادها إذ مفهوم الجامع المركب ليس بمطلوب إلا باعتبار وجوده الخارجى ولو كان بمعنى وجوده الخارجى اللافراغى و عليه فالمركب الخارجى من حيث اتحاده مع الكلى و انطباق الكلى الجامع عليه يكون تعلقاً للإرادة حقيقة فإذا انحل المركب الخارجى إلى متيقن المرادية و مشکوك المرادية تجرى البراءة في المشكوك لان الشك يكون بالنسبة إليه شكاً في ثبوت الحكم و الإرادة و لذا ذهب أكثر من قال بالجامع بين الأفراد الصحيحة إلى البراءة.

٦ - لو لم نقل بإمكان تصوير الجامع المركب على القول الصحيح و قلنا بتصوير الجامع البسيط فهل تجرى في المشكوك البراءة أم لا؟ ربما يقال إن مسمى لفظ الصلاة

و هو عنوان الناهي عن الفحشاء مفهوم مبيّن وقع في حيز الأمر لمكان القدرة على إيجاده بالقدرة على إيجاد معنونه و حيث أنّه مفهوم مبيّن لا ينحلّ إلى معلوم و مجهول حتّى تجرى البراءة في المشكوك و انحلال مطابقه إلى معلوم و مجهول أجنبيّ عن انحلال متعلّق التكليف لأنّه ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

و يمكن الجواب عنه: بأنّ الجامع البسيط ليس بنفسه مع قطع النظر عن وجوده في الخارج متعلّقاً للأمر و مطلوباً إذ الماهيّة بنفسها ليست إلّا هي و لا يتعلّق الطلب بها بل الماهيّة بعنوان مرآيتها عن الخارج و مصاديقها و لو بنحو الوجود اللافراغىّ تكون مطلوبة و مأموراً بها و عليه فالخارج المفروض و هو الوجود اللافراغىّ يدور أمره بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءة في المشكوك و ليس المراد من الخارج هو الخارج المأتى به حتى يقال إنّ ظرف السقوط لا الثبوت فعنوان الناهي عن المنكر ينطبق يقيناً على الأقلّ من الأجزاء المعلومة المفروضة وجودها بنحو الوجود اللافراغىّ لأنّ الناهي عن المنكر لا يخلو من تلك الأجزاء و إنّما الكلام في الزائد عليها و هو الأكثر فتجرى البراءة فيها لأنّها مشكوكة.

و لا يقاس المقام بموارد الشبهات الموضوعيّة التي لا يجوز الاكتفاء بها في الامتثال كما إذا قيل جئني بماء فأتى بمشكوك المائيّة لأنّ مع الإتيان بها شكّ في وقوع الامتثال لعدم معلوميّة تطبيق الواجب على المأتى بها هذا بخلاف المقام فإنّ تطبيق الواجب البسيط على الأقلّ معلوم لمدخلتيته في تحقّق الناهي سواء كان الناهي هو الأقلّ بالخصوص أو الأكثر و إنّما الشكّ في الزائد عليه. ولو سلّم أنّ الواجب لا ينطبق على الخارج و الخارج يكون محصلاً له فحيث كان المحصلّ أمراً شرعيّاً و بيانه بيد الشارع فمع الشكّ تجرى البراءة في الأجزاء المشكوكة فإنّها لو كانت واجبة بينها الشارع ولو

بينها لوصول إلينا و حيث لم يصل البيان إلينا فالأصل هو العدم فالأظهر هو جريان البراءة مطلقاً سواء كان الجامع مركباً أو بسيطاً و سواء انطبق على الخارج أولاً.

٧- و أما على تقدير القول بالأعمّ فيمكن تصوير الجامع بوجوده:

منها أن لفظ الصلاة مثلاً موضوع لمهية مركبة من معظم الأجزاء بنحو الإبهام بمعنى أن الأجزاء في مفهوم الصلاة مأخوذة بنحو الإبهام كأخذها في مفهوم البيت و الدار أو السيارة أو الطائرة فكما يصدق عنوان «الدار» مثلاً على ما يبنى للسكونة من أي موادّ و بآية حياة كانت فكذلك يصدق عنوان «الصلاة» على مصاديق معظم الأجزاء في دائرة الأجزاء الخاصّة من التكبير و الركوع و السجود و القراءة و الدعاء و التشهد و القيام و التسبيح و السلام بآية حياة تركيبية و إن اختلفت الهيئات التركيبية بالنقص و الزيادة.

و ليس ذلك إلا لكون لفظ الصلاة و لفظ الدار موضوعين لهيئة ما و أجزاء ما في دائرة الأجزاء الخاصّة مع كونها لا بشرط عن الزيادة و لذا يصدق على كلّ معظم الأجزاء كما يصدق على جامع الأجزاء أيضاً لكونه لا بشرط عن الزيادة.

و ليس الموضوع له هو مفهوم معظم الأجزاء بما هو مفهوم حتى يرد عليه أن لازمه هو ترادف لفظ معظم الأجزاء مع لفظ الصلاة و هو بديهى الفساد.

كما ليس الموضوع له هو مصداق مفهوم معظم الأجزاء معينا حتى يلزم أن يكون إستعماله في غيره مجازاً أو أن يكون مصداقه مردداً حتى يلزم التبادل في ماهية العبادة و أجزائها مع أن الذاتى لا يختلف و لا يتخلف.

بل الموضوع له هو نفس الهيئة الصلواتية المركبة من معظم الأجزاء على نحو الإبهام بما هي مرآة إلى الأجزاء و المصاديق فلا يلزم من ذلك الترادف و لا المحذورات الأخر لأنّ كلّها ناشئة من الوضع للمفهوم بما هو مفهوم أو للمصاديق الخارجيّة بنحو التعيين أو الترديد.

و حيث إن الموضوع له مفهوم كلىّ بما هو مرآة إلى مصاديقه يصدق على جميع مصاديقه كصدق سائر المفاهيم الكليةّ فالقول بأن الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم بنحو الكلىّ في المعين أو أنّ الموضوع له هو أحد الأمور من أربعة أجزاء أو خمسة أو ستة على البدل غير سديد لما عرفت من كلىّة المفهوم و صدقه على جميع مصاديقه نحو صدق سائر المفاهيم الكليةّ.

و أمّا صدق الصلاة على فاقد معظم الأجزاء كصلاة الغرقى فإن لم نقل بأن الإشارة تقوم مقام المعظم و باعتباره يكون صدق الصلاة عليها صدقا حقيقياً لأن معظم كلّ شيء بحسبه فهو مجاز لفقدان معظم الأجزاء و صحتّها بعنوان الصلاة شرعاً إلحاق حكّمى كما لا يخفى.

ومنها: أنّ ألفاظ العبادات أسماء لأجزاء معلومة كالأركان الأربعة في الصلاة من التكبيرة و الركوع و السجود و الطهارة فجميع أفراد الصلاة أعنى الصحيحة المشتملة على الأركان و الزائدة عليها و الفاسدة المقتصرة عليها و الزائدة عليها تكون من حقيقة الصلاة و يطبق على جميعها لفظ الصلاة على وجه الاشتراك المعنوىّ.

أورد عليه الشيخ الأعظم رحمته على ما حكى عنه بأن لازم هذا القول هو انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان و إن اشتملت على بقية الأجزاء (انتهى موضع الحاجة).

والإشكال وارد على هذا الجامع من جهة تقييد الأجزاء بالمعلومة و أمّا إذا أخذها مهمة ولو من بين الأجزاء المعلومة كما مرّ في الوجه الأوّل فلا يرد عليه الإشكال المذكور كما لا يخفى.

ثمّ إنّنا أغمضنا عن ذكر خلاصة سائر الوجوه لأنّها إمّا راجعة إلى الوجه الأوّل أو راجعة إلى الاشتراك اللفظىّ الذى يكون أجنبياً عن تصوير الجامع المعنوىّ بين الصحيح و الفاسد فلا تغفل.

٨ - ثمرة النزاع على المعروف هو إجمال الخطاب على قول الصحيحى دون قول الأعمى فلا يجوز الرجوع إلى إطلاق الخطاب فى الأول لرفع الشك فى جزئية شىء أو شرطية لأن مرجع الشك فىهما إلى الشك فى وجود ماله المدخلىة فى قوام الموضوع له و معه يؤول الشك إلى الشك فى صدق الموضوع و التمسك بالدليل عليه تمسك به فى الشبهات الموضوعية و هو باطل هذا بخلاف قول الأعمى فإنه يجوز له التمسك بالإطلاق الذاتى فيما إذا لم يكن الشك فيما له دخل فى انحفاظ الذات و كانت مقدمات الإطلاق تامة لأن مع انحفاظ الذات فالشك يكون فى أمر لا دخالة له فى قوام المتعلق فيرفع الشك بأصالة الإطلاق فى ناحية المتعلق.

فإن كان إطلاق فى صلاة الجماعة و قلنا بالوضع للأعم و شككنا فى جواز اقتداء أحد المجتهدين المختلفين فى رأى أو المقلدين للمجتهدين المختلفين بالآخر مع العلم بإتيان خلاف رأيه و عدم جوازه يمكن الأخذ بإطلاق الدليل و رفع الشك عن اعتبار الموافقة فى رأى و العمل.

و دعوى أن الثمرة المذكورة مبتنية على وجود الإطلاقات و هى مفقودة كما ترى بعد وجود الإطلاقات الواردة فى أجزاء الصلاة كالشهاد و الركوع و السجود من حيث التوالى أو الطمأنية أو الموافقة فى رأى و العمل فى الجماعة أو غير ذلك هذا مضافاً إلى إطلاقات المخترعات الشرعية الراجعة فى الأمم السابقة كالمعاملات الراجعة فى الأقوام و الملل فكما يكون للأدلة الواردة فى المعاملات إطلاق إمضائى فكذلك الأمر فى الإطلاقات الواردة فى العبادات الراجعة فى الأمم السابقة.

لا يقال: إن متعلق الأوامر الشرعية ليس الحصّة الفاسدة و لا الجامع بينها و بين الحصّة الصحيحة ضرورة أن الشارع لا يأمر بالحصّة الفاسدة أو الأعم منها و عليه فالأعمى أيضاً كالصحيحى فإن المسمى و إن كان عنده أعم ولكن بحسب أمر الشارع و إرادته يكون

مقيدا بالصحة فإذا كان الفاسد خارجاً عن دائرة المتعلق فالمتعلق معنون بضد الخارج و هو الصحيح و عليه فلا يجوز التمسك بالإطلاق في المشكوك الجزئية أو الشرطية لأنه تمسك بالإطلاق في الشبهات المصادقية كما لا يجوز التمسك بدليل الخاص المفيد لإخراج الفاسد فإن التمسك به تمسك به في الشبهات الموضوعية.

لأنقول: - كما أفاد الشيخ الأعظم رحمته على ما حكى عنه - إن تعنون المطلق أو العام بضد الخاص أمر صحيح^١ ولكنه ليست الأفراد الخارجة عن حقيقة الصلاة معنونة بالفساد حتى تعنون المطلق أو العام بضده و هو الصحة إذ مثل قوله رحمته «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» لا يفيد إلا خروج ذلك من حقيقة الصلاة و متعلق الحكم غايته أن المتعلق بعد خروجه متعنون بعدم مثل هذا المورد.

نعم مثل هذا المورد معنون بالفساد بعد أتصافها بالخروج فكونه فاسداً موقوف و مرتب على خروجه ولذلك لا يوجب خروجها عن المتعلق تعنون المطلق بضد الفساد لأنه في حال الخروج لا يكون معنونا بالفساد و عليه فالمتعلق لا يكون معنونا بالصحيح حتى يشكل التمسك به في الموارد المشكوكة.

هذا مضافاً إلى أن الاستعمالات الشرعية لا تنحصر فيما إذا كانت مأموراً بها حتى يقال إن المأمور به لا يمكن أن يكون فاسداً لإمكان أن يستعمل ألفاظ العبادات بعنوان لموضوع لحكم آخر ففي هذه الصورة لا يكون لفظ العبادة مأموراً به فيمكن التمسك بإطلاقه مثلاً إذا دلّ الدليل على صحة الإقتداء لصلاة العادل فعلى الصحيح لا يجوز

(١) ولا يخفى عليك ان الشيخ ذهب في مطارح الانظار. ص ١٦٢ الى عدم إمكان أخذ الصحة و الفساد في متعلق الارادة و الأمر لانهما من العناوين المتأنية من قبلهما ولذا صرح بجواز الأخذ بالاطلاقات في الموارد المشكوكة فراجع و سيأتي ان شاء الله في ص ٢٥٤ ما ينفع في المقام.

الاعتداء، إلاً بمن أحرزت صحة صلاته ولو بالأصل و على الأعمى تصح الصلاة خلف الغير ولو لم يوافق في العمل بعد إتيانه بمسمى الصلاة هذا.

والحق أن يقال: إن ما ذهب إليه المعروف من إجمال الخطاب على الصحيحى و عدمه على الأعمى منظور فيه فإن إجمال الخطاب فيما إذا كان القائل بالصحيح قائلاً بالوضع لأفراد الصحيح بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص فحيث لم يعلم أن الصحيح ما هو لم يعلم أن الصلاة ما هى و أما على تصوير الجامع سواء كان بسيطاً أو مركباً فهو مبين و لا إجمال فيه و مجرد عدم جواز التمسك به فى الموارد المشكوكه لا يوجب إجمالاً فى المفهوم و إلاً فممن عام إلا و له شبهات موضوعية فيصير كل عام مجملاً بعدم شموله للموارد المشكوكه مع أنه كما ترى. فلاوجه لجعل الإجمال ثمرة الصحيحى و عدمه ثمرة الأعمى بل الثمرة فى المقام هو أن يقال: إن البحث عن الوضع للصحيح أو الأعمى يوجب حمل الألفاظ الشرعية على خصوص الصحيح على قول الصحيحى و على الأعمى على قول الأعمى و لا يختص الحمل المذكور بموارد أمر الشارع بالمتعلقات الشرعية بل هو جار فيما إذا كانت ألفاظ العبادات موضوعة للأحكام الأخر كالتمييز بين الحلق و التقصير لمن حج فى السابق فلو علم الحاج بفساد حجّه فى العام السابق كان التخيير المذكور على الأعمى دون الصحيحى و كما اذا نذر ان يعطى من صلى درهما فيجب عليه اعطائه لمن صلى ولو فاسداً فلا تغفل.

ثم إن تشخيص الموضوع له فى أسامى العبادات حيث يحتاج إلى مهارة فن علم الأصول إذ العرف لا يصل يده إليه بنفسه فلا مانع من عدّ هذه المسألة من المسائل الأصولية فان نتيجة هذه المسألة كماله الحقيقة الشرعية تقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعية مثلاً إذا ورد لفظ من ألفاظ العبادات فى متعلق الأوامر أو فى موضوع

أحكام آخر نقول هذا من ألفاظ العبادات و حيث ثبت أن ألفاظ العبادات موضوعة لخصوص الصحيح فمدلولها خصوص الصحيح أو حيث أنها موضوعة للأعم فمدلولها هو الأعم و قد يقال ان المسألة من مبادئ المسائل الفقهية فانه وقع الكلام في ان الفاظ العبادات هل تعدّ من المطلقات ليتمكن الأخذ باطلاقها فيما اذا وردت في الخطاب الشرعى أو لا و يمكن الجواب عنه بان تشخيص الموضوع له لاسامى العبادات على عهدة مهرة فن الاصول و الا فالعرف لا يصل يده اليه فلا يكون خارجاً عن المسألة الاصولية و إذا عرفت الأمور المتقدّمة فقد حان الوقت لملاحظة أدلّة الصحيحى و ادلة الأعمى.

أدلة الصحيحى

و قد يقال أن أدلّة الصحيحى متعدّدة:

معها: التبادر بتقريب أنه إذا قيل لك صلّيت الصبح أو صمت الجمعة أو توضأت أو اغتسلت للصلاة لم ينصرف إلّا إلى الصحيحة و لا يحتمل على الفاسدة إلّا بالقرينة و ذلك من أقوى الأمارات على كونها حقيقة فى مهية حياة الصلاة الجامعة للأجزاء و الشرائط. أورد عليه بأنّه ليس كلّ تبادر أمانة على الحقيقة بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخلية فإن انسبى المعنى من اللفظ بمجرد إطلاقه من غير ملاحظة شيء من الأمور الخارجيّة دلّ ذلك على خصوص الوضع له و أمّا إذا انضمّ إليه شيء آخر لم يكن ذلك دليلاً على كونه حقيقة فيه إذ لا ملازمة بين الفهم المذكور و الوضع.

ألا ترى أن المتبادر من سائر العقود كالبيع و الإجارة و المزارعة و المساقات و غيرها إذا اطلقت هو الصحيحة مع أنها تكون موضوعة للأعم.

و الشاهد لذلك صحّة الجمع بين هذين القولين: رأيت فلانا يصلى، و لا يكون صلاته صلاة صحيحة و عدم صحّة الجمع بين هذين القولين: رأيت فلانا يصلى و لا يصلى للمناقضة فى الثانى دون الأوّل، هذا دليل على أن المراد بالصلاة المطلقة فى قوله رأيت فلانا يصلى و لا يكون صلاته صلاة صحيحة هو الأعمّ من الصحيح و الفاسد و إلّا فلا فرق بين الإطلاق و التقييد فى عدم جواز الجمع لوجود المناقضة فى صورتين لا يقال جملة و لا يكون صلاته صلاة صحيحة تصلح للقرينية على ان المراد من قوله رأيت فلانا يصلى هو الأعمّ و إلّا فمع عدم القرينة يتبادر منه الصحيحة لأننا نقول الأمر كذلك لو كانت جملة و لا يكون صلاته صحيحة متصلة بجملة رأيت فلانا يصلى ولكن الكلام فى الجملتين المنفصلتين و من المعلوم انه لامناقضة بينهما مع الانفصال فى الأوّل دون الثانى و هو شاهد على ان المراد من قوله فلانا يصلى هو الأعمّ لخصوص الصحيح.

و عليه فتبادر الصحيح من جهة استناد العمل إلى نفسه فى مثل قوله صليت الصبح أو صمت الجمعة أو من جهة تعلق الأمر فى مثل ايت بالصلاة و الصوم من القرائن الخاصة و العامة لا يرتبط بالوضع الشرعى.

هذا مضافاً إلى أن تبادر هذا المعنى عندنا من إطلاق لفظ العبادات مجرداً عن القرائن الخاصة و العامة لا يكشف عن كونه كذلك عند الشارع بعد احتمال استعمال الشارع فيه بتعدّد الدالّ و المدلول و حصول التبادر فيه بعد ذلك بتكرّر الاستعمال و الإطلاق فيه إذ لأصل فى البين حتى يتعيّن حال استعمال الشارع فلا تغفل.

و بالجملة فالظهور المذكور أعمّ من أن يكون من ناحية الوضع أو تكرّر الاستعمال فلا يكون دليلاً على كون ألفاظ العبادات موضوعة عند الشارع للمعانى الصحيحة.

ومنها: أنه ربما يقال إن صحة السلب عن الأعم باختلال بعض الاجزاء أو الشرائط تدل على أنه موضوع لخصوص الصحيح و استدل له بأن ذلك مما يساعد له العرف و الاعتبار مضافاً إلى دلالة طائفة من الأخبار كقوله **بإثبات**: «لا صلاة إلّا بطهور» و «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» لما تقرر في محلّه من ظهور هذه التركيب في نفي الحقيقة والماهية و نفي الحقيقه و الماهية يستلزم كون لفظ الصلاة مثلاً حقيقه في الصحيح و الجامع للاجزاء و الشرائط و إلّا فلامجال لسلب الحقيقه و نفيها باختلال بعض الاجزاء أو الشرائط ثم ان الخبر المحذوف في مثل لا صلاة الا بطهور هو الوجود بل ربما نسب إلى بعض المحققين أن «لا» غير محتاجة إلى الخبر فيكون العدم المستفاد منه عدماً محمولياً و هو أقرب لتسميته بنفي الجنس حيث أن المنفي هو نفي الجنس لا وجوده.

أورد عليه أولاً: يمنع مساعدة العرف على صحة السلب عن مطلق الفاسد ألا ترى أن العرف لا ينفون أسامي المخترعات عنها بمجرد اختلال بعض أجزائها بل يطلقون عليها تلك الأسامى ما لم تكن فاقدة لمعظم الأجزاء من دون حاجة إلى إعمال عناية أو ملاحظة علاقة و ليس ذلك إلّا لكون إطلاقها عليها حقيقة.

و المفروض أن الشارع لم يسلك طريقة أخرى غير طريقة العقلاء في مخترعاتهم فكما أن المخترعين وضعوا أسامي مخترعاتهم لها من دون ملاحظة تماميتها للأجزاء و الشرائط فكذلك الشارع وضع أسامي عباداته و مخترعاته للأعم من الصحيح.

فدعوى صحة السلب كما ترى. هذا مضافاً إلى أنه لو سلمنا مساعدة عرف المتشرعة في صحة السلب فلا طريق لنا لإثبات كونه كذلك في صدر الإسلام لاحتمال صيرورته كذلك بعد ذلك بتعدد الدالّ و المدلول و تكرّر الاستعمالات عند المتشرعة فلا يثبت بذلك الوضع الشرعى للصحيح.

و أما الاستشهاد بالأخبار المذكورة ففيه أن مع تبين المراد لامعنى للأخذ بأصالة الحقيقة والحكم بأن المستعمل فيه اللفظ هو معناه الحقيقي فإن مجرى أصالة الحقيقة إنما هو عند الشك في المراد و دوران الأمر بين المعنى الحقيقي و المجازى لافى ما إذا كان المراد معلوماً و شك في كونه حقيقة أو مجازاً فإن في مثله لابناء من العقلاء على الحمل على الحقيقة هذا مضافاً إلى ما قيل من أن استعمال هذه التراكيب في نفى الصحة شائع في الشرع بحيث لم يبق له ظهور عرفي في نفى الماهية و عليه فشيوع استعمال هذه التراكيب في نفى الصحة مجازاً أو في نفى الحقيقة ادعاء بداعي نفى الصحة مانع من ظهورها في نفى الحقيقة حقيقة فالمقصود من هذه التراكيب نفى الصحة باختلال بعض الشرائط و الأجزاء لانفى الحقيقة حتى تدل صحة سلبها على ان اللفظ موضوع لخصوص الصحيح.

ومنها: الأخبار الدالة على إثبات بعض الخواص و الآثار للمسميات كقوله **لَا يَجُزُّ** «الصلاة عمود الدين» أو «معراج المؤمن» بدعوى أن هذه الأخبار تدل بحكم عكس النقيض على أن ما لا يوجب المعراج ليس بصلاة فيختص موضوع له لفظ الصلاة بالصلاة الصحيحة.

وفيه أولاً: أن ذلك مبنى على أن يكون تلك الخطابات واردة في مقام بيان أحكام تلك العبادات على وجه الإطلاق و هو غير معلوم.

وثانياً: أن الصحيح في أمثال تلك الأخبار معلوم بقيام القرينة لاستعمال اللفظ فيه و هو الحكم المذكور فيها كقولنا العالم يقتدى به فإن لفظ «العالم» مستعمل في الأعم من العادل ولكن المعلوم هو إرادة العادل بقرينة حمل المحمول عليه.

ومنها: حكمة الوضع بدعوى أنها تقتضى اختصاص الوضع بالمركب التام لوجود الحاجة إلى ذلك كثيراً.

وفيه: منع حصر الحاجة فيه لعدم ندرة الحاجة إلى استعمال ألفاظ المركبات في غير التام أيضاً ثم ان مع وجود الحاجة في غير التام أيضاً لاوجه لتخصيص غير التام بالفاقد لشرائط التأثير بل يعمّ الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط الداخلية أيضاً بعين الملاك.

أدلة الأعمى

وأما أدلة الأعمى فهي أيضاً متعددة ذهب العلامة على المحكى في غير موضع من النهاية و ولده فخر المحققين في محكى الأيضاح و الشهيد الثاني و الشيخ البهائي إلى القول بالأعم و استدلوا لذلك بوجوه:

الأول: التبادر: بدعوى أنه لايتبادر من ألفاظ العبادات إلّا معظم الأجزاء.

وفيه: أن التبادر غير معلوم الاستناد إلى حاقّ اللفظ ولو سلم أمكن أن يكون إطلاقاً و حاصلًا من كثرة الاستعمال فلايدلّ التبادر المذكور على كونه كذلك في صدر الإسلام.

الثاني: حكمة الوضع: فإنها كما تقتضى الوضع للمركبات التامة فكذلك تقتضى الوضع للأعمّ منها لوجود الحاجة إلى الإفادة و الاستفادة بالنسبة إلى كليهما و لاوجه لاختصاص الوضع بأحدهما مع كثرة الحاجة في كليهما فكما أن بناء المخترعين ليس على اختصاص أسامي مخترعاتهم بالكامل منها فكذلك يكون بناء الشارع لعدم اتخاذه طريقاً آخر لإفادة مراداته فألفاظ المركبات موضوعة للأعمّ.

و المقصود من الأعمّ مع وسعة أطرافه كما يظهر من ملاحظة ألفاظ المخترعات هو معظم الأجزاء لأنه الذي يصحّ إطلاقها عليه من دون عناية.

الثالث: صحّة سلبه عن خصوص الصحيح تدلّ على أنه مجاز في خصوص الصحيح و حيث لم يكن خصوص الفاسد أيضاً متبادراً يستكشف من ذلك أن الموضوع له هو الأعمّ منهما.

وفيه: أتى لنا بإثبات وجود ذلك في صدر الإسلام و عهد الشارع و لعلّه صار هكذا بالإطلاق و الاستعمال في مرور الزمان و لأصل حتّى يثبت ذلك.

الرابع: صحّة تقسيم ألفاظ العبادة إلى الصحيحة والسقيمة بدعوى أنه لو لوضعها للأعمّ لزم تقسيمها إلى نفسها و إلى غيرها و فيه أنه لو سلّم ذلك فأتى لنا بإثبات ذلك في عهد الشارع.

الخامس: صحّة تقييد أسامي العبادات بالصحة و البطلان بدعوى أنه لو لوضع تلك الألفاظ للأعمّ لزم التناقض فيما إذا تقيدت بالفسادة و التكرار فيما إذا تقيدت بالصحة. يرد عليه ما أورد على الوجه الثالث و الرابع.

السادس: إطلاق أسامي العبادات على الأعمّ في جملة من الأخبار كقوله ﷺ «لاتعاد الصلاة إلّا من خمس» بدعوى أن المستعمل فيه في قوله ﷺ: «لاتعاد الصلاة» أعمّ و إلّا لزم أن يكون الاستثناء منقطعاً و هو خلاف الأصل. و فيه أن مجرد الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة.

السابع: أنه لو كانت ألفاظ العبادات أسامي للصحيحة لزم فيما إذا نذر أو حلف أن لا يصلّى في مكان مكروه أو مباح من وجود الشيء عدمه و بطلان التالي قاض ببطلان المقدم (إلخ). بيان الملازمة انه على القول بالصحيح يكون متعلق الحلف أو النذر في كلام الحالف هو الصحيح فيصير منها عنده حصول الحنث بفعله و النهي يقتضى الفساد فيكون متعلق النذر أو الحلف فاسداً و ذلك يوجب عدم تعلق الحلف أو النذر بها فلزم من تعلق النذر أو الحلف به عدم تعلق الحلف أو النذر به. بخلاف ما إذا كانت الألفاظ العبادات للأعمّ فإنه لا يلزم من تعلق الحلف به محذور.

وفيه أن الفساد إنما يقتضى عدم تعلق الحلف أو النذر به إذا كان المتعلق مع قطع النظر عن الحلف أو النذر فاسداً كما إذا كان المحلوف على تركه فعل الصلاة بدون الركوع مثلاً.

و أما الفساد الذى جاء بواسطة تعلق الحلف أو النذر بتركه فهو لا يقتضى عدم تعلق الحلف به بل هو مؤكّد لتعلقه لأنّ الفساد حاصل بالتعلق فلا ينافى تعلقه به. هذا مضافاً إلى أن هذا النقص يرد على الأعمى أيضاً لو كان الناظر قاصداً للصحيح كما هو الغالب فالمحذور المذكور من لوازم إرادة الصحيح لا القول بالصحيح. فتحصل ممّا مرّ إمكانيّة تصوير الجامع على كلا القولين وأنّ الأقوى هو الأعم أخذاً بدليل الحكمة فلا تغفل.

أسامي المعاملات:

هنا أمور: الأولى: فى تحرير محلّ النزاع والمعروف هو عدم جريان النزاع فى كون الفاظ المعاملات موضوعة للصحيح أو الأعم بناء على وضع أسامي المعاملات للمسببات لأن أمره يدور بين الوجود والعدم فإنّ الشرع إن وافق العرف فى اعتبار شيء تحققّ المسبّب كموافقة الشرع مع العرف فى اعتبار الملكيّة بالبيع الغير الربوى وإن خالفهم كتنكاح المحارم أو البيع الربوى فلا يتحقّق المسبّب الشرعىّ وعليه فالمسببات الشرعيّة أمرها بين الوجود إذا وافق الشرع العرف فى اعتبار شيء وبين العدم إذا لم يوافق فى الاعتبار ومن الواضح أنّ اعتبار كلّ معترى لا واقع له وراه نفسه فالاعتبار الشرعىّ قائم بالشارع كما أنّ الاعتبار العرفىّ قائم بالعرف فإذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع سبباً لاعتباره فقد أوجد الملكيّة الاعتباريّة الشرعيّة بالتسبب ولاحالة منتظرة بعد حصول الملكيّة الشرعيّة بعلمتها التامة الشرعيّة وإن لم يتسبّب بما جعله الشارع سبباً فالملكيّة الشرعيّة لم توجد بعدم سببها وإن حصل الملكيّة العرفيّة.

الإنقال: إن التمليك العرفي المسمى سبب بالإضافة إلى الملكية الشرعية فإذا ترتب عليه الملكية الشرعية كان ذلك مناط الصحة و إنّا فهو مناط فساده.

لأنّقول: نحن نمنع ذلك إذ لاسببية بين التمليك العرفي المسمى و التمليك الشرعي حتى إذا ترتب الأثر كان صحيحاً و إذا لم يترتب عليه كان فاسداً بل التمليك العرفي كالتمليك الشرعي أمر اعتباري يكون أمره بيد معتبره ففي مورد الربا مثلاً حكم الشارع بعدم وقوع النقل و الانتقال أصلاً لاقوع النقل و الانتقال العرفي و نفي الأثر و إنّا لزم اللغوية و هو لا يصدر عن الشارع الحكيم نعم القابل للتأثير و عدمه هو الأسباب دون المسببات عرفية كانت أو شرعية.

و أما ما يقال من صحة اتصاف المسبب بالصحة و الفساد إذا كان المراد من المسبب هو الاعتبار النفساني القائم بالمعتبر بالمباشرة فإنّ هذا الاعتبار إذا كان من أهله فيتصف بالصحة حتى عند العقلاء و إذا كان من غير أهله كالمجنون فيتصف بالفساد.

ففيه أولاً: أنا لانسلم كون الاعتبار المذكور مسبباً عن سبب بعد فرض عدم دخالة شيء وراء الاعتبار النفساني. **وثانياً:** أن الاعتبار النفساني الشخصي ليس سبباً لاعتبار العرفي أو الشرعي لعدم وجود رابطة العلية و المعلولية بينهما بل الشارع أو العرف يعتبر ان الملكية الشرعية أو الملكية العرفية عند تسبب الشخص بما جعله العرف أو الشارع سبباً لاعتبار الملكية و لادخاله لاعتبار الشخص في الاعتبار العرفي أو الشرعي كما لا يخفى.

تحصّل: أن الأقوى هو ما ذهب إليه المعروف من عدم مجال للنزاع إن كانت أسامي المعاملات أسام للمسببات بخلاف ما إذا كانت موضوعة للأسباب فإنّ للنزاع في أن المراد منها هو خصوص الصحيحة أو الأعم مجالاً.

الثاني: أن بعد معلومية أن محل النزاع هو الأسباب لا المسببات ربما يدعى أن أسامي المعاملات موضوعة لخصوص الصحيحة منها و أن الموضوع له هو العقد المؤثر التام والاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف المعنوي بل الاختلاف في المحققات.

وفيه: أن صدق أسامي المعاملات على غير الصحيح من دون عناية و ملاحظة علاقة كبيع المرهون و بيع السفينة بضميمة أصالة عدم النقل شاهد على كونها موضوعة للأعم فاختلف شرائط تأثير السبب بين الشرع و العرف لا يضرّ بصدق وجود السبب عرفاً و عليه فالموضوع له هو ذوات الأسباب لا الصحيح المؤثر التام و المفروض عدم تصرف الشارع في المسمى من حيث التسمية.

الثالث: أن بعد استعمال ألفاظ المعاملات في الأسباب كالمسببات تكون ألفاظ المعاملات مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظي لعدم وجود الجامع بين الأسباب اللفظية و المسببات الاعتبارية.

و لوجه لتخصيص الاستعمال الحقيقي بالمسببات بدعوى الارتكاز على أن المراد من «بعث داري لكذا» و نحوه ليس إلّا وقوع المبادلة.

و ذلك لاستعمالها أيضاً في الأسباب من دون عناية ألا ترى صحة القول بأن زيدا باع ملك أخيه فيما إذا باعه من دون إذنه فصدق البيع على إيجاد السبب ولو مع عدم وجود ما اعتبره في تأثيره شاهد على كونه مستعملاً في السبب دون المسبب إذ لا مسبب في هذا الفرض و هكذا نرى صحة نهى النبي ﷺ عن بيع الفرر مع انه ليس إلّا بيع السبي و هكذا.

الرابع: في الأخذ بإطلاق الخطابات عند الشك في اعتبار شيء شرعاً ولا يخفى عليك أنه بناء على المختار من أن أسامي المعاملات موضوعة للأعم من الصحيح العرفي من

الأسباب لا إشكال في الأخذ بإطلاقها لصدقها عليها عرفاً بعد الشك في دخل شيء كعربية الصيغة شرعاً ومع صدق الصحيح العرفي يتحقق موضوع الإمضاء الشرعي فيؤخذ بإطلاقه اللفظي عند احتمال مدخلية شيء شرعاً. وهكذا يكون الأمر إن قلنا بأنها موضوعة للأعم من الصحيح العرفي من المسببات بعين الملاك.

و أما إذا قيل أنها موضوعة للصحيح والمؤثر الواقعي فلا يجوز التمسك بإطلاقها اللفظي عند الشك في اعتبار شيء لأنه تمسك بالعام في الشبهات الموضوعية لاحتثال دخل المشكوك في تأثيره واقعاً.

نعم يمكن التمسك بالإطلاق المقامي بأن يقال: إن المولى بعد ما كان في مقام بيان الحكم الشرعي وإنفاذ السبب شرعاً ولم يمين محققاً ولا مصداقاً لما هو الموضوع لحكمه فذلك كاشف عن عدم تعيين مصداق خاص لموضوع حكمه شرعاً وعليه فصدق الصحيح العرفي يكفي في إثبات كونه مؤثراً واقعاً بالإطلاق المقامي ولكن الإطلاق المقامي لا يجري إلّا فيما كان كذلك في عصر الشارع وأما إذا لم يكن ذلك بأن كان مستحدثاً ولا سابقة لصدق أسامي المعاملة عليه عرفاً كعقد التأمين ونحوه فلما مجال للإطلاق المقامي أيضاً هذا بخلاف الإطلاق اللفظي فإنه مأخوذ على نحو القضية الحقيقية كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُوبِ﴾^١ وغيره. فلا تغفل.

لإيقال: إن الأخذ بالإطلاق اللفظي أو المقامي فرع كون أدلة الإمضاء إمضاء للأسباب لا للمسببات وهو غير ثابت لوضوح اتجاه أدلة الإمضاء من الآيات والروايات إلى إمضاء المسببات إذ الحلية في قوله تعالى: ﴿أَحْلِلْ اللَّهُ السُّبُوحَ﴾^٢ ثابتة لنفس العبادلة والملكية في مقابل تحريمها ولا معنى لحلية نفس الصيغة أو حرمتها وهكذا وجوب الوفاء في

(١) المائدة، ١.

(٢) البقرة، ٢٧٥.

قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ثابت للملكية و المبادلة فإن الوفاء الإنهاء و الإتمام و من المعلوم أنه لا يتعلق بنفس العقد لأنه أنى الحصول فلا بقاء له بل لا بد و أن يتعلق بماله قابلية البقاء و الدوام و هو ليس إلاً نفس المسبب و عليه فإذا شك في حصول مسبب خاص كالمعاطات مثلاً فمقتضى الأصل هو عدم حصوله و الاقتصار على القدر المتقين إلاً إذا كان له سبب واحد فإن إمضاء مسببه يستلزم إمضاء سببه و إلاً لكان إمضاء المسبب لغوا و كذا مقتضى الأصل هو عدم حصول المسبب فيما إذا لم يكن في البين قدر متقين و كان نسبة المسبب إلى الجميع من الأسباب على حد سواء إذ لا يمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض.

لأننا نقول: أولاً: إنا نمنع اختصاص أدلة الإمضاء، بالمسببات، لظهور قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا بَيْنَ عَاقِبَتَيْنِ رَاضٍ﴾ في المنع عن الأكل بسبب باطل و جوازه بسبب صحيح و من المعلوم أن المسبب الباطل لا وجود له حتى يمكن المنع عن الأكل بسببه فإذا كان المنع عن الأكل متوجهاً إلى السبب كان المراد من ﴿بَيْنَ عَاقِبَتَيْنِ رَاضٍ﴾ بقرينة المقابلة هو خصوص السبب أو السبب مع المسبب.

ولظهور قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ في القرارات الإنشائية والإيجاب والقبول لا المسبب منها و لأقل أن يكون المراد السبب والمسبب كليهما.

و الاستدلال بتعلق وجوب الوفاء لكون المراد هو خصوص المسبب في غير محله لأن وجوب الوفاء من توابع العقد بحدوثه فيكون قابلاً للوفاء إلى الأبد لامن توابع بقاء العقد. وثانياً: أنه لو سلمنا اختصاص أدلة الإمضاء بإمضاء المسببات فلا يذهب عليك أن الدليل بإطلاقه على إمضاء كل فرد من أفراد المسبب في العرف يدل بالملازمة و دلالة

الاقتضاء على إمضاء كل سبب يتسبب به في العرف إليه و إلا كان إطلاق دليل المسبب مقيداً بغير ذلك السبب الذي يدعى عدم إمضائه أو لا يكون له إطلاق و هو خلاف الفرض فالرجوع إلى الإطلاقات اللفظية لآمانع منه على جميع التقادير نعم لو شك في اعتبار شيء عرفا في تأثير بعض الأسباب العرفية لآمجال للرجوع إلى إطلاق إمضاء المسببات العرفية أو إطلاق إمضاء الأسباب العرفية لأن الشك يرجع الى الشك في صدق الموضوع كما لا يخفى.

تبصرة:

١ - إن الشرائط على قسمين: أحدهما: ما يكون دخيلاً في قوام الشيء و متعلق الأمر. وثانيهما ما يكون متأتياً من ناحية الأمر أو غيره من العوارض كالدخول عن العناوين المتزاحمة فما له المدخلية في الصدق هو الأول دون الثاني فمن ذهب إلى أن أسامي العبادات موضوعة لخصوص الصحيح منها جعل القسم الأول من الشرائط دخيلاً في صدق الصحيح دون القسم الثاني فما يتأتى من ناحية الأمر خارج عن ذلك كما هو الظاهر من الشيخ حيث قال في تعريف الصحيح هو المهية الجمالية الجامعة للأجزاء و الشرائط التي لها مدخل في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها و من المعلوم ان قصد الامتثال و نحوه خارج عما يعتبر في صدق الصحيح ضرورة أنه في مرتبة متأخرة عن الأمر فكيف يعقل أخذها في المسمى و في متعلق الأمر و من الواضح أن المراد من الوضع للصحيح أو الأعم هو الوضع لما هو واقع في حيز الأمر.

ثم إن المراد من الشرائط في القسم الأول هو الخصوصية الحاصلة في الشيء بسبب الشرائط ككون الصلاة مع الطهارة أو مقرونة مع الستر و هكذا و من المعلوم أن تلك الخصوصية ليست خارجة عن الشيء و الخارج هو ما يوجب الخصوصية كنفس الطهارة أو الستر و عليه فتلك الشرائط أعني الخصوصية الحاصلة بسبب الشرائط كالأجزاء

داخله في مهية العبادة و لذا يصح الفرق بين الأجزاء و نفس الشرائط بأن الأجزاء من المقومات و نفس الشرائط من المقدمات لما عرفت من دخالة الخصوصية الحاصلة في مهية العبادة دون موجبها و أسبابها.

٢ - إن خصوصيات بعض أفراد المهية من المزية أو النقصان كالشرائط و الأوصاف المندوبة أو المكروهة كوقوع الصلاة في المسجد أو في الحمام لا يوجب مزية أو نقصاناً في ملاك ماهية المأمور بها فإن الطبيعة باقية في تلك الموارد كسائر الموارد و إنما الفرق من ناحية الامتثال أو عدمه بالنسبة إلى خطاب آخر كخطاب «صل في المسجد» أو «لا تصل في الحمام» فطبيعة الصلاة لا تكون في تلك الموارد أقصر أو أزيد ملاكاً من الصلاة التي أتى بها في غيرها بل هي هي و إنما الفرق يكون في امتثال سائر الخطابات و عدمه و عليه فلا وقع لما قيل من أن العبادة المكروهة أقل ثواباً لما عرفت من أن قلة الثواب أو زيادته من ناحية الامتثال و عدمه بالنسبة إلى خطابات آخر فإسناد قلة الثواب إلى الطبيعة المأمور بها كالصلاة ليس على ما هو عليه كما لا يخفى.

٣ - إن الصلاة مثلاً من المخترعات الشرعية اسم للهيئة التركيبية من الأجزاء و الشرائط الدخيلة في باعثة المولى نحو الأمر بها و عليه فالطبيعة لا تحكى إلا عما يكون مأخوذاً فيها شرطاً أو شرطاً فالأجزاء النديبة كالفنون خارجة عن حقيقة مسمى الصلاة لصدقها على فاقدها كما هو الشأن في كل شخص من المشخصات الفردية فإنه خارج عن حقيقة المسمى كالإنسان و لو كانت تلك الأجزاء أو المشخصات عند الضميمة مورد انطباق المسمى لكون أجزائه و شرائطه مأخوذة بنحو اللابشرط لا «بشرط لا» فكما يصدق إنسان على زيد بما هو زيد لا مجرداً عن الخصوصيات الفردية فكذلك يصدق عنوان الصلاة على واجد الضميمة النديبة ولكن ذلك لا يكون دليلاً على دخولها

في حقيقة مسمى الصلاة أو الإنسان لصدق عنوان الإنسان أو الصلاة على فاقد المشخصات الفردية.

وعليه فوجود الجزء الاستحبابي لا يكون دخيلاً في الصحة كما لا يكون فقدانه موجبا للفساد و مزيتها أو منقصتها لانسرى إلى حقيقة المسمى إلا من باب «زيد أبو قائم» و العناية و المجاز و القول بأن المسمى في المخترعات الشرعية هي معان بسيطة مشككة كالتخضع فينتزع مرتبة كاملة منها عن جميع الأجزاء الواجبة و المستحبة و مرتبة منها تنتزع عن الأجزاء الواجبة بضميمة بعض الأجزاء النديبة و مرتبة منها تنتزع عن الأجزاء الواجبة فقط، مردود بعد ما عرفت من أن المسمى هو الهيئة التركيبية من الأجزاء و الشرائط الدخيلة في باعثة الأمر لالعناوين البسيطة.

فإذا عرفت خروج الأجزاء النديبة عن حقيقة المسمى فلو لاشبهه الزيادة في الصلاة لأمكن القول بأن الرياء في الأجزاء النديبة لا يضر بصحة الصلاة لأن الرياء يوجب فساد الجزء الاستحبابي لا الطبيعة المأمور بها ولكن حيث يصدق عنوان الزيادة في الصلاة فهو يقتضى البطلان في المركبات الشرعية التي منع عن الزيادة فيها فتدبر جيداً.

الأمر الحادى عشر: فى الاشتراك

قحصل: أن الاشتراك فى الألفاظ ممكن لضعف الوجوه التى أقاموها للامتناع بل هو واقع لشهادة عدم تبادر معنى بالخصوص من المعانى فى مثل الأعلام الشخصية المشتركة و فى مثل «القره» و «العين» من أسامى الاجناس و هكذا. يدل عليه عدم صحّة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر فإنّ عدم التبادر و عدم صحّة السلب ليسا إلّا لجهة اشتراك الألفاظ المذكورة لمعان مختلفة. بل لا بعد فى دعوى وجوب الاشتراك بعد تناهى الألفاظ و عدم تناهى الأعلام الشخصية و المعانى الكلّية الشاملة للاختراعات و الاعتباريات و الانتزاعات لمسيس الحاجة إليه كما لا يخفى.

الأمر الثاني عشر: في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

ضع الكلام في مقامات:

المقام الأول: في محلّ النزاع و هو ما إذا استعمل لفظ واحد في معنيين مستقلّين أو المعاني المستقلّة بحيث يكون الاستعمال الواحد بمنزلة الاستعمالين أو الاستعمالات و يكون كلّ واحد من المعنيين أو المعاني مراداً على حياله و استقلاله دون ما إذا استعمل اللفظ في مجموع المعنيين كالعامّ المجموعيّ أو أحدهما لابعينه كالفرد المرّد أو الجامع بينهما أو بين المعاني كالكلّي لأنّ المستعمل فيه في أمثال هذه الموارد ليس متعدداً و يكون خارجاً عن محلّ النزاع.

المقام الثاني: في وجوه الامتناع و هي على قسمين:

أحدهما: الوجوه العقليّة منها: أنه لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظ اللفظ وجهاً و فانياً في المعنيين أو الأزيد إذ بعد كون اللفظ آلة و وجهاً لمعنى و النظر بالذات إلى المعنى يستحيل أن يكون آلة لحاظ لمعنى آخر و إلّا لزم اجتماع المثليين في شيء واحد.

وفيه: أن الاستعمال من باب العلامة و الدلالة لا الفناء و عليه فلا مانع من أن يجعل لفظ واحد موضوع للمعاني المختلفة علامة لأزيد من معنى واحد في عرض واحد من دون حاجة إلى تكرار اللفظ أو لحاظه في كلّ استعمال لحاظاً عليحدة و

حديث فناء اللفظ في معناه لا واقعية له و مجرد كون النظر إلى المعاني بالأصالة نوعاً دون الألفاظ لا يكون قرينة على جعل اللفظ فانياً في معناه كما أن سرية الحسن والتبجح من المعاني إلى الألفاظ لا يكون شاهداً على الفناء المذكور لإمكان كون ذلك من جهة الارتباط الأكيد الحاصل بين اللفظ والمعنى بالوضع بل اختيار لغة من بين اللغات أو مراعاة فصاحتها حين الاستعمال ينافي دعوى الفناء كما لا يخفى.

ومنها: أن حقيقة الاستعمال هو إلقاء المعنى إلى الطرف بإلقاء اللفظ وهذا لا يمكن إلا بأن يكون اتحاد بين اللفظ والمعنى و حيث أن هذا الاتحاد ليس حقيقياً لأن اللفظ من مقولة والمعنى غالباً من مقولة أخرى فلا بد أن يكون اعتبارياً و إن شئت فسمه بالهوية الاعتبارية أو الوجود التنزيلي للمعنى ولهذا قالوا للشيء أربعة أنحاء من الوجودات و عدوا منها الوجود اللفظي فإذا كان حقيقة الاستعمال كذلك فكيف يمكن أن يعتبر وجود واحد لطبيعي اللفظ وجوداً لهذه الماهية و وجوداً آخر لماهية أخرى.

وفيه أولاً: أن الاستعمال ليس إلا التكلم بالدال على المعنى بحسب الوضع أو بحسب القرائن لا إلقاء المعنى باللفظ في الخارج و عليه فاعتبار وجود اللفظ وجوداً للمعنى أو اعتبار الهوية و التنزيل بينهما خارج عن حقيقة الاستعمال و يحتاج إلى مؤونة زائدة و لالتفات للمتكلم إليه و لاشاهد و لادليل عليه.

وثانياً: أن الوجود التنزيلي ليس إلا بالاعتبار لا بالذات و الحقيقة و عليه فتعدّد الموضوع له أو المستعمل فيه و جعل اللفظ الواحد مرآة لتلك المعاني بالمواضع الاعتبارية لا يستلزم كون شيء واحد حقيقياً ذا وجودين أو ذا وجودات إذ الوجود الإعتباري لا يوجب التكثر في الوجود الواقعي بل هو يحتاج إلى تكثر الاعتبار و هو خفيف المؤونة إذ الاعتبار في تكثره وسعته و ضيقه و عمومته و خصوصه تابع لنظر المعبر فيجوز له أن ينزل أمراً واحداً منزلة أمرين أو أمور و يترتب عليه آثار المتعدّد فلا تنقل.

ومنها: أن حقيقة الاستعمال ليست إلاً عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ وإقائه إلى المخاطب خارجاً و من هنا لا يرى المخاطب إلاً المعنى فإنه الملحوظ أولاً وبالذات و اللفظ ملحوظ بتبعه و فان فيه.

ولازم ذلك أن استعمال اللفظ في الأزيد من معنى على نحو الاستقلال يوجب تعلق الحافظ الاستقلالي بكل واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلاً فيه و النفس لا تستطيع على أن تجمع بين الحافظين المستقلين في آن واحد و المستلزم للمحال محال لامحالة.

وفيه أولاً: ما عرفت من منع كون الاستعمال من باب إيجاد المعنى باللفظ و مجرد كون الغرض من الاستعمال هو تفهيم المعاني لا يستلزم أن يكون باب الاستعمال من باب إيجاد المعاني لحصول الغرض بتكلم الدوال و استماعها بعد العلم بعلقة الوضع بين الدوال و المعاني.

وثانياً: أنا نمنع عدم استطاعة النفس للجمع بين الحافظين المستقلين أو الحافظات المستقلة في آن واحد ألا ترى أن الواضع يلاحظ عنواناً عاماً مرآة للأفراد و يضع اللفظ بإزاء كل واحد من الأفراد بحيث يكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً فكما أن هذا الأمر ممكن في حق الواضع فكذلك يكون في حق المستعمل فيجوز له أن يلاحظ عنواناً عاماً مرآة للمعاني المتعددة فيستعمل اللفظ الواحد فيها بحيث يصير كل واحد منها مستعملاً فيه.

وثالثهما: الوجوه الأدبية: منها: أن اعتبار الوحدة في الموضوع له أو الوضع يمنع عن جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد لا حقيقة و لا مجازاً أما الحقيقة فواضح و أما المجاز فلأنه مثل الحقيقة في أنه لا يجوز التعدى عما حصلت الرخصة فيه من العرب بحسب نوعه و المفروض أنه لم تثبت الرخصة منهم في هذا النوع من الاستعمال.

وفيه أولاً: أنه لا وجه لدعوى اعتبار الوحدة في الموضوع له لأن الموضوع له اللفظ هو نفس ذوات المعاني من دون تقييدها بالوحدة و وضع الألفاظ لمعانيها في حال الانفراد لا يقتضى عدم جواز استعمالها في غير حال الانفراد ما لم تكن الحالة المذكورة مأخوذة فيها إذ غايتها أن المعنى الآخر لا يكون موضوعاً له اللفظ بهذا الوضع ولا يستلزم أن لا يكون اللفظ موضوعاً له بوضع آخر.

هذا مضافاً إلى أنه لا دليل على لزوم مراعاة خصوصيات عمل الواضع لأن اللازم تبعية الواضع في مجعولاته لافى خصوصيات عمله.

وثانياً: أن الاستعمال بنحو المجاز لا يتوقف على الترخيص لعدم انحصار مجوزات الاستعمالات المجازية في العلاقات المشهورة بل يصححه وجود ما يستحسنه الطبع.

ومنها: أن الاستعمال في الأكثر من معنى واحد مجاز في المفرد دون التثنية و الجمع لأن المفرد أخذ فيه قيد الوحدة فاستعماله في الأكثر يوجب إلغاء قيد الوحدة فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكلّ و الجزء و هو مجاز. هذا بخلاف التثنية و الجمع فإنهما في قوة التكرير بالعطف وحيث لا يعتبر فيهما مزيد من الاتفاق في اللفظ يجوز استعمالهما في الأزيد من معنى واحد كما يشهد له صحة التثنية و الجمع في الأعلام مع مغايرتها في المعنى.

وفيه أولاً: ما عرفت من منع اعتبار الوحدة في الموضوع له لا في المفرد و لافى التثنية و الجمع فاستعمال المفرد في الأكثر لا يوجب استعمال اللفظ في جزء المعنى كما لا يكون كذلك في التثنية و الجمع.

وثانياً: أن التثنية و إن كانت لإفادة الاتينية و الجمع لإفادة الجماعة مطلقاً سواء كانت من جنس واحد أو أجناس مختلفة ولكن إرادة المعاني المتغايرة منهما لا يوجب

استعمالهما في الأكثر أصلاً لأنَّ هيئة التثنية و الجمع إنّما تدلّ على إرادة التعدّد ممّا يراد من مفرد هما فيكون استعمالهما و إرادة التعدّد من معانيهما استعمالاً لهما في معنى واحد كما أنّه كذلك إذا استعملا و أُريد التعدّد من معنى واحد منهما و ليس ذلك إلّا لكون التثنية و الجمع لإفادة التعدّد ولو من الأجناس المختلفة و عليه فلا فرق بين استعمال اللفظ في التثنية و الجمع و إرادة التعدّد من معنى واحد و بين استعماله فيهما و إرادة التعدّد من معانيهما المختلفة لأنَّ صيغة الجمع و التثنية مستعملتان في كلتي صورتين في معنى واحد و هو إرادة التعدّد ممّا يراد من مفردهما و هذا المعنى يصدق في الصورتين و عليه فلو أُريد من العينين فرد من الجارية و فرد من الباكية لم يستعمل لفظ العينين في الأزيد من معنى التثنية كما إذا أُريد من العينين فردان من الجارية نعم لو أُريد من لفظ العينين فردان من الجارية و فردان من الباكية كان من استعمال العينين في الأزيد من المعنى فإن ثبت الاشتراك فهو على نحو الحقيقة بعد ما عرفت من عدم دخالة قيد الوحدة لافى المفرد و لافى التثنية و الجمع و إلّا فهو استعمال مجازي كما لا يخفى. فتحصّل أنّه لا مانع عقلاً و نقلاً عن جواز الاستعمال في أكثر من معنى واحد.

وهم و دفع:

ربما يتوهم أنّ الأخبار الدالة على أنّ للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

ويمكن دفعه بأنَّ إرادة البطون ليس من باب استعمال اللفظ فيها و إرادتها منه لاحتمال أن يكون من لوازم المعنى و صدق البطون من جهة خفائها و عليه فاللفظ لم يستعمل فيها حتّى يوجب استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد أو لاحتمال أن يكون المراد من البطون أنّ للمعاني و المداليل الكلّية القرآنيّة مصاديق خفيّة مستورة عن

الأذهان قد أطلقت عليها الألفاظ القرآنية كما أطلقت على مصاديقها الظاهرية و عليه فاللفظ لم يستعمل إلّا في مفهوم واحد كلىّ أو لاحتمال أن يكون المراد من البطون هو الإشارات التي استفيدت من الحروف المقطّعة أو حروف الأبجد أو التركيبات الخاصة من الحروف كالمهموسة و غيرها.

المقام الثالث: في ثمرة البحث: و لا يخفى عليك أن بعد فرض إمكان استعمال للفظ في الأكثر من معنى واحد فإن أحرز أن متكلمًا في مقام البيان لجميع المعاني التي يكون اللفظ مشتركاً فيها و جب حمل اللفظ المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه بعد ذلك الإحراز فإذا قال: أحسن زيدا، و نعلم أنه أراد إحسان كلّ زيد من أصدقائه و جب حمل زيد الذي كان مشتركاً بين عدّة من أصدقائه على إرادة جميع معانيه و استعماله في الأزيد من معنى واحد و هذا الإحراز هل يحصل بمجرد إطلاق الكلام و عدم ما يعين بعض المعاني أم لا يحصل، ذهب بعض إلى الأوّل بدعوى أن هذا الاستعمال على فرض جوازه حيث كان بنحو الحقيقة و المفروض عدم وجود قرينة معيّنة فلامحالة يكون المراد هو الجميع نظير العمومات المحمولة على جميع الأفراد عند عدم القرينة على الخصوص و يشكل ذلك بأن ارتكاز العقلاء يكون على الخلاف عند عدم قيام قرينة فإنهم لا يحملون اللفظ المشترك على جميع معانيه و كيف كان فإن حمل اللفظ المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه فثمرة البحث واضحة و إلّا فلانثرة عدا ما يمكن أن يقال من أن جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد يوجب الاستغناء عن التقدير و مجاز الحذف في مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يُسَبِّحُ لَهُمْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿كَبِيرًا مِّنَ النَّاسِ...﴾ الآية فإنّ قوله: ﴿كَبِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾ شاهد على أن المراد من السجود المسند إليه غير السجود المسند إلى غيره إذ الخضوع التكويني لا يختص بالكثير بل

جميع أفراد الانسان و غيره يكونون خاضعتين بالخضوع التكويني و عليه فمعنى السجود مختلف باختلاف الموارد تكويني باعتبار غير ذوى الشعور و تشريعي خاص باعتبار ذوى الشعور فمن ذهب إلى عدم جواز استعمال لفظ السجود فى الأزيد من معنى واحد اضطر إلى تقدير يسجد عند قوله: «كَبِيرًا مِّنَ النَّاسِ» مع أنه لا حاجة إليه بعد جواز استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد و عليه فلا يخلو هذا البحث عن الثمرة كما لا يخفى.

الأمر الثالث عشر: البحث في المشتق

يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول: في تحرير محلّ النزاع: وقد اختلفوا في أن إطلاق المشتقّ على من انقضى

عنه المبدأ في حال انقضاء المبدأ هل يكون حقيقة أم لا؟

المقام الثاني: أن المسألة لغوية لاعقلية لأنّ النزاع يكون في تعيين حدود الوضع و أنه

لخصوص المتلبّس أو الأعمّ منه و أما النزاع عقلاً في امكان إطلاق المشتقّ على من

زال عنه المبدأ بعد تلبّسه به و عدمه فلا مورد له لوضوح أن المعنى الانتزاعيّ تابع لمنشأ

انتزاعه حدوثا و بقاءً و المنشأ مفقود بعد الانقضاء فالانتزاع بدون منشأ الانتزاع غير

معقول كما أن وجود المعلول بدون العلة غير معقول. هذا مضافاً إلى أن الاستدلال

للمختار بالتبادر و عدم صحّة السلب و نحوهما ممّا يكون من علائم الحقيقة و المجاز

ممّا يشهد على أن البحث لغويّ لاعقليّ.

المقام الثالث: أن البحث ليس في مبادئ المشتقات و موادّها فإنّ المرجع فيها كتب

اللغة و لا في كيفية اشتقاق المشتقات فإنّ المرجع فيها هو علم التصريف. بل البحث في

معرفة معانيها من حيث أوضاعها النوعيّة و هي معاني هيأتها الكلّية الطارئة على مواردّها.

المقام الرابع: أن المشتقات المبحوثة عنها في المقام هي التي لها ذوات و تحمل عليها ويحكم باتحادها معها لا مطلق المشتقات حتى التي لاتحكى عن الذوات و لايجرى عليها كالأفعال و المصادر مزيدة كانت أو مجردة إذالنزاع في أن إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ في حال الانقضاء حقيقة أم لا فرج وجود الذات و حمل المشتق عليها و لاذوات و لاحمل و لاتحاد في المصادر و الأفعال. ثم إن المشتقات المحمولة على الذوات على قسمين: أحدهما: ما كان لكل واحدة من مادته و هيئته وضع خاص مستقل كاسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهات و هي التي تسمى بالمشتقات المصلحة و ثانيهما: ما ليس كذلك كالجوامد التي كانت منتزعة باعتبار أمر خارج عن مقام الذات و جارية عليه كعنوان الزوج فموان المشتق في المقام يعم كلاهما لعموم الملأ من الجريان و الحمل على الذات فللبحث عن كونها موضوعة للذات المتلبس أو الأعم مجال كما لا يخفى .

المقام الخامس: أن المشتقات المبحوثة عنها في المقام لا يختص بأسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهة بل تعم غيرها من المشتقات كصيغ المبالغة و اسم المكان و اسم الزمان بل تشمل المشتقات من أسماء الأعيان كلابن و تامر و تمار و عطار و نحوها لعموم اقتضاء الأدلة إذ كل هذه الأوصاف مما له زوال فإذا زالت كان إطلاقها على الذوات المتصفة بها حقيقة إن وضعت للأعم من المتلبس بها و مجازاً إن وضعت لخصوص المتلبس بها و القول بأن اسم الآلة حقيقه فيما أعد و استعد للآلية و الاستعداد لا يكون مما يزول عن الآلة بل هو ثابت من أول وجودها إلى أن ينهدم هيئتها رأساً فلما مجال حينئذ للبحث في كون إطلاق اسم الآلة عند انقضاء الاستعداد حقيقة أو مجازاً إذ مع زوال الاستعداد لا يبقى ذات الآلة حتى يبحث عن إطلاق اسمها و عدمه ممنوع بمنع زوال الذات يزوال الاستعداد ألا ترى أن مع كسر بعض أسنان المفتاح زال

عنه استعداد الفتح ولم يزل ذات المفتاح فيصح البحث عن كون إطلاق اسم المفتاح عليه حينئذ حقيقة أو مجازاً كما أنه لا وقع للقول بخروج صيغ المبالغة عن محل النزاع بدعوى أنها موضوعة للاتصاف بما يكثر صدور المبدأ عنه وهذا المعنى في صيغ المبالغة كالجلاد أمر ثابت لا يزول عنه حتى يبحث بعد الزوال عن كون إطلاقه عليه حقيقة أو مجازاً وذلك لا اعتبار دوام اتصافه بكثرة صدور المبدأ عنه في إطلاق صيغ المبالغة فمع عدم دوام ذلك يجرى البحث المذكور فيها أيضاً.

ثم لا يخفى أن محل البحث هو العناوين التي لم تقلب عن الوصفية إلى الاسمية وإلاً فلا ينسب منها إلا ذات تلك الحقائق لا المبادئ رأساً وعليه فإذا أطلق بعض العناوين من باب الاسمية لا الوصفية كالمسجد سليمان على بلد من بلاد الفارس فهو خارج عن محل البحث.

المقام السادس: أن النزاع في مسألة المشتق يكون في أن الوضع النوعي للهيئة أنه يخص أو يعم من دون اختصاص بمادة دون مادة والتحقيق أن وضع الهيئات نوعي و عامي لا شخصي مثلاً هيئة افعال وضعت لمعنى وهيئة مفعول وضعت لمعنى وهكذا ولا يختص بمورد دون مورد.

وعليه فحيث أن زنة الفاعل وضعت نوعياً لاتصاف خاص من غير نظر إلى المواد وخصوصيات المصاديق بطل القول بخروج الناطق والممكن وما اشبههما مما ليس له معنون وذات باق بعد انقضاء المبدأ عنها إذ قد عرفت أن النزاع في هيئة الفاعل ونحوه عنون بعنوان عام ومقتضاه ادخال هيئة هذه الموارد في مورد النزاع أيضاً ولا يكون وضع الهيئات باعتبار المواد متكثرًا ومتعدداً.

وعدم جريان النزاع في الموارد المذكورة من جهة عدم إمكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لا يوجب عدم جريانه في كلّي الهيئة فانه كافل لإدخالها تحته.

المقام السابع: أن جريان النزاع في اسم الزمان مورد الاختلاف ذهب بعض الأعلام إلى خروجه عن محلّ النزاع بدعوى أن الذات المعتبر في اسم الزمان و هو نفس الزمان لاقابلية له للبقاء حتّى يقع النزاع في صدق الاسم عليه حقيقة بعد الانقضاء حسب ما هو الشأن في سائر المشتقات.

وأجيب عنه بأن المتصرّم مثل الزمان باق بنظر العرف ولذا حكموا ببقاء الموضوع في استصحاب الزمان كاستصحاب اليوم أو الليلة لو شكّ في بقائه مع أن وحدة الموضوع في القضية المتيقّنة والقضية المشكوكة معتبرة في الاستصحاب.

وليس حكمهم ببقاء المتصرّم مسامحاً بل هو دقّي وإلّا لم يجر الاستصحاب كما لا يخفى و عليه يكون اليوم العاشر من المحرمّ الذي قتل فيه سيّد الشهداء الحسين بن على عليه السلام له حدوث و بقاء كالأشياء القارّة فإذا كان اليوم في ساعة منه متلبساً بالمبدأ و هو القتل و في ساعة أخرى بعد الاولى غير متلبس به بل كان منقضيًا يصدق عليه في الساعة الثانية أن ذات اليوم كانت متلبساً بهذه الحادثة والآن انقضى عنها المبدأ مع بقاء الذات نعم إطلاق المقتل على غير اليوم العاشر من تلك السنة التي قتل فيها الحسين عليه السلام يكون مجازاً على كلّ حال سواء قلنا بأن المشتقّ حقيقة في الأعم أو لا لأن إطلاق المقتل على اليوم العاشر من سائر السنوات من باب المماثلة كما أن صدق المقتل على يوم العاشر لا يستلزم صدقه على سائر الأيام والليالي من تلك السنة لأنّ لليوم حدّاً ينتهي بمجىء ليله والعرف كما يدرك الوحدة الاتصالية لليوم فكذلك يدرك تصرّمه و تقضيّه بمجىء الليل فإذا وقعت واقعة في اليوم لا يرى زمان الوقوع باقيا عند مجىء الليل أو سائر الأيام.

فهذا الاعتبار يمكن أن يقع النزاع في اسم الزمان كمقتل الحسين عليه السلام هل يكون موضوعاً لخصوص زمان وقوع الحادثة الذي يتصف بوصف القتل و تلبس به أو للأعم منه حتى يشمل سائر ساعات ذلك اليوم.

المقام الثامن: أن خروج العناوين الغير الاشتقاقية كعنوان الماء و الإنسان عن محل النزاع لا كلام فيه و انما الكلام في وجه الخروج و لعله من جهة أن تلك العناوين منتزعة عن الذات بما هو ذات عرفا فإذا انتفى الذات عرفا فلامجال لبقاء العنوان عرفا حتى يبحث عن كون إطلاقه حقيقة أو مجازاً لأن الامور الانتزاعية تابعة لمنشأ الانتزاع و عليه فمع تبدل الماء بشيء آخر أو الإنسان بالتراب لا يصح النزاع في أن صدق الماء على ذلك الشيء الآخر أو صدق الإنسان على التراب هل هو حقيقة أو مجاز لعدم بقاء الذات بحكم العرف كما لا يخفى والمعيار هو الحكم العرفي و لا حاجة إلى الحكم العقلي بأن فعلية الشيء بصورته لا بمادته حتى يرد عليه أن النزاع في المقام لغوى لا عقلي الا ان يراد من ان شيئية الشيء بصورته لا بمادته معناه العرفي فلاشكال.

المقام التاسع: أن وجه دخول المشتقات الغير الاصطلاحية في محل النزاع هو اشتراكها مع المشتقات الاصطلاحية في الملاك فإن بقاء الذات في المشتقات الاصطلاحية كما يكون موهما لصدق الوصف عليها بعد زوال تلبسها بمبدهه فكذلك يكون بقاء الذات في المشتقات الغير الإصطلاحية موهما لذلك وهذا الملاك ليس في سائر الجوامد لأن الذات فيها منعدمة عرفا بانعدام عناوينها فلا يبقى الذات حتى يكون موهما لصدق الوصف عليها وعليه فالفرق بين الماء والإنسان وبين الزوجة والرق والحراً واضح إذ الذات في مثل الزوجة ونحوها محفوظة بعد زوال تلبسها بالزوجية بخلاف الماء والإنسان فإن الذات منعدمة بانعدام الماء والانسانية عرفا.

ومما ذكر يظهر أن المراد من المشتق في موضوع البحث هو كما في الكفاية مطلق ما كان مفهومه و معناه جارياً على الذات و منتزعاً عنها بملاحظة اتصافها بعرض كالأعراض المتأصلة مثل السواد و البياض و نحوهما التي لها حظ من الوجود و لو في ضمن المعروض أو بعرض كالفوقية و التحتية و الزوجية و الحرية و نحوهما من الأمور الانتزاعية التي ليس لها حظ من الوجود إلّا لمنشأ انتزاعها.

المقام العاشر: أن الأوصاف المشتقة كأسامي الأجناس في عدم دلالتها على الزمان لابنحو الجزئية و لابنحو القيدية سواء كان المراد من الزمان زمان النطق أو زمان التلبس أو زمان الجرى و الحمل.

وعليه فالمراد من الحال في عنوان المسألة و هو أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعنه و ما انقضى عنه هو الفعلية و الاتصاف أي أن المشتق حقيقة في خصوص المتصف بالمبدأ أو الأعم منه.

وذلك لأن البحث في المشتق إنما هو في المفهوم اللغوي التصوري و من المعلوم أن زمان الجرى و الحمل و زمان النطق و النسبة الحكمية متأخر عن زمان الوضع فلا يحتمل دخالة تلك الأزمنة في الوضع المتقدم.

ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان و منه المشتقات و أما اشتراط عمل اسمي الفاعل و المفعول بالدلالة على زمان الحال أو الاستقبال بالقرينة المقرونة لا ينافي عدم دلالتها عليه بالوضع.

وحيث لا تتدل الأوصاف المشتقة على الزمان يكون مثل زيد كان قائماً بالأمس أو سيكون ضارباً حقيقة مع أنه لو كان زمان النطق مأخوذاً فيها لكان مجازاً لاحتياجه إلى التجريد.

فالمشتقات التصورية كالجمل الاسمية لاتدلّ على الأزمنة بنفسها هذا بخلاف الأفعال فإن هيئة الماضي والمضارع تكونان ظاهرتين في السبق و اللحوق الزمانين و لذا يكون مثل زيد ضرب غدا أو يضرب أمس غلظا و عليه فههيئة ضرب تدلّ على الحدث السابق وهيئة يضرب تدلّ على الحدث اللاحق.

المقام الحادي عشر: أن مبادئ المشتقات مختلفة منها ما يكون من قبيل الأفعال الخارجية التي يكون انقضائها برفع اليد عنها كالقيام و نحوه ومنها ما يكون من قبيل الاستعداد أو القوة أو الملكة التي لا يكون انقضائها إلّا بزوال الاستعداد أو القوة أو الملكة كالاجتهد ومنها ما يكون من قبيل الحرفة التي يكون انقضائها بالإعراض عنها كحرفة الخياطة و التجارة فمادام لم يتركها و لم يعرض عنها فالتلبس فعلى و إن لم يشتغل بها فعلاً بجهة من الجهات.

هذا الاختلاف يستفاد من ألفاظ المشتقات بمفهومها التصورية مع قطع النظر عن الجرى و الحمل فإذا عرفت اختلاف المبادئ فالتلبس و الانقضاء فى كلّ واحد منها بحسبه ففى الأوّل يكون التلبس بالحدوث و الانقضاء برفع اليد و فى الثانى يكون التلبس بحصول الاستعداد أو القوة أو الملكة و لم يزل هذا التلبس إلّا بزوال هذه الأمور و فى الثالث يكون التلبس بأخذ تلك المبادئ حرفة أو صنعة و الانقضاء بتركها و الإعراض عنها فالتلبس فعلى مادام لم يعرض عنها و إن لم يشتغل بها فعلاً بجهة من الجهات و كيف ما كان فلا يوجب اختلاف المبادئ اختلافاً فى دلالة المشتقات بحسب الهيئة و لا تفاوتاً فى الجهة المبحوث عنها فإن كان المشتق حقيقة فى من تلبس بالمبدأ فهو كذلك فى جميع الأنحاء المذكورة كلّ بحسبه.

المقام الثانى عشر: أنه إذا شكّ فى أن الموضوع له فى المشتقات هو المتّصف بعنوان بعض صفاته من دون شرط بقاء الاتصاف حتى يكون أعمّ أو مع اشتراط بقاء الاتصاف

حتى يختصّ بالمتلبس بالمبدأ فمقتضى الأصل اللفظي هو الأول إن كان الإطلاق ذاتياً لحاظياً كما هو الحق فإن مجرد ملاحظة الحاكم أو الواضع المهية للابشرط التي تكون خالية عن القيود والشروط كاف للسريان والإطلاق بعد كون المتكلم في مقام بيان موضوع حكمه سواء كان الحكم شرعياً أو وضعياً و لا حاجة إلى ملاحظة السريان والإطلاق هذا بخلاف الخاص أي المتلبس مع بقاء الاتصاف فإنه يحتاج إلى ملاحظة الخصوصية و هي بقاء اتصاف الذات فتجرى فيه أصالة عدم الخصوصية و لا تكون معارضة مع أصالة عدم ملاحظة الإطلاق بعد ما عرفت من أن الإطلاق ذاتي للحاظي و معنى الإطلاق والسريان في المقام هو أن المشتقات كانت موضوعة للأعم لا لخصوص المتلبس بالمبدأ هذا كله بالنسبة إلى الأصل اللفظي.

وأما الأصل العملي ففيه تفصيل لأن الشك إن كان في حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذي أخذ في الموضوع فالمرجع هو أصالة البراءة كما إذا فرضنا أن زيداً كان عالماً ثم زال عنه العلم وبعد ذلك يرد دليل على وجوب إكرام كل عالم فشككتنا في وجوب إكرام زيد لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعم فتجرى فيه أصالة البراءة.

وإن كان الشك في بقاء الحكم بعد حدوثه و ثبوته فالمرجع هو استصحاب البقاء كما لو كان زيد عالماً و أمر المولى بوجوب إكرام كل عالم ثم بعد ذلك زال عنه العلم و أصبح جاهلاً فلا محالة نشك في بقاء الحكم لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعم فيجرى استصحاب بقائه بعد حكم العرف بأن الأوصاف من قبيل الأحوال فيقال إن زيداً كان إكرامه واجباً والآن كما كان. هذا بناء على عدم وجود دليل على أن المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ و أما مع إقامة الدليل فلا مجال للأصل مطلقاً و سيأتي أن الدليل موجود في المقام.

المختار

الحق أن المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ لا الأعم ويدل عليه وجوه:

منها: تبادل المتلبس من لفظ العالم و لو كان موضوعاً للأعم لصدق عليه و لو بعد الانقضاء و لتبادر منه الجامع بينهما و المعلوم خلافه و منها صحة سلب عنوان المشتق عن انقضى عنه المبدأ مثلاً اذا رأينا صحة القول بان زيدا ليس بعالم عند انقضاء المبدأ عنه كان ذلك دليلاً على اختصاص معنى العالم بالمتلبس بمبدأ العلم.

ومنها: ارتكاز تضاد الصفات المتقابلة كتضاد الأبيض مع الأسود مع أن المشتق لو كان موضوعاً للأعم لما كان بين الصفات المذكورة تضاداً لإمكان صدقهما معا على الذات في زمان واحد كالصفات المتخالفة لجواز إرادة الفعل من الأبيض و من انقضى عنه المبدأ من الأسود أو بالعكس إذ المفروض أنهما موضوعان للأعم فإذا اجتمعا أريد منهما ما يمكن الجمع بينهما بالنحو المذكور.

ومنها: جواز الاستعمال المجرد عن القرينة في خصوص المتلبس فإنه يكشف عن كون اللفظ موضوعاً له وإلا فلا يستعمله المتكلم الحكيم فيه من دون إقامة القرينة لكون الاستعمال المذكور غلطاً بناء على وضعه للأعم بعد فرض تجرده عن جميع علاقات المجاز.

ثم إن تقدم رتبة بعض هذه العلامن بالنسبة إلى البعض كتقدم الاستعمال المجرد عن القرينة على غيره لا يضر بإطلاق العلامة على جميعها باعتبار التلازم الموجود بينها لاسيما إذا أمكن أن لا يلتفت المستمع أو المخاطب إلى الملزوم فهو بالتفاتته إلى اللازم أحرز الحقيقة كما لا يخفى.

الإقبال: إن في مثل المضروب والمقتول لا يدوم الضرب والقتل بل انقضى عنه المبدأ و هو حدث الضرب و القتل و مع ذلك لا يصح سلبهما فعدم صحة السلب لا يكون شاهداً

على أنه حقيقة في المتلبس بالمبدأ لأننا نقول إن أريد بالقتل أو الضرب نفس ما وقع على الذات مما صدر عن الفاعل ففيه أنه يمنع عدم صحة السلب في حال انتقائهما لوضوح صحة أن يقال أنه ليس بمضروب أو مقتول في الآن وصحة السلب دليل على كونهما حقيقة في المتلبس بهما دون من انتضى عنه المبدأ. وإن أريد بهما معنى آخر و لو مجازاً كإرادة عدم الروح من القتل و الجراحة أو الإيلام من الضرب فالتلبس بهما يكون باقياً حتى حال انقضاء حدث الضرب و القتل و باعتبار بقاء التلبس بعدم الروح أو الجراحة و الإيلام لا يصح سلبهما.

ولكن ذلك يكون خارجاً عن محل الكلام إذ محل البحث هو إطلاق المشتق على من انتضى عنه المبدأ و في مثل المذكور لا ينقض عنه المبدأ.

استدلال الأعمى

واستدل الأعمى بقوله تعالى: «قَالَ لَا تَأْتِيَنَّهُمُ الظَّالِمِينَ» تبعاً للاستدلال به في الروايات على عدم لياقة من سبق منه الظلم لمنصب الإمامة و إن تاب و صار عادلاً و من المعلوم أن ذلك لا يكون موجهاً إلا بأن كان المشتق موضوعاً للأعم من المتلبس بالمبدأ و إلا فان كان المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس فلامجال للاستدلال به في من انتضى عنه المبدأ.

وفيه: أولاً: أن الاستعمال في الأعم من المتلبس بقيام القرينة لا يكون دليلاً لكون المشتق حقيقة في الأعم و القرينة في المقام هي فخامة أمر الإمامة والخلافة بحيث لاتنالها يد من تلوث بلوث الظلم والمعصية و لو أناماً و تشهد على هذه الفخامة الامتحانات المقدماتية لإفاضتها مع كون إبراهيم عليه السلام نائلاً لمنصب النبوة و الخلعة هذا مضافاً إلى الروايات الدالة على عدم لياقة من سبق منه الظلم لمنصب الامامة.

وثانياً: أن عنوان «الظالمين» مستعمل بلحاظ حال التلبس ولو آناً لا بلحاظ حال الانتقضاء كقولهم كان زيد ضارباً أمس لأن إبراهيم عليه السلام أجل شأننا من أن يسئل عن الله تعالى تلك الإمامة الشامخة بقوله ومن ذريتي بعد قوله عز وجل: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ لذريته الذين يكونون في جميع عمرهم من الظالمين أو الذين يكونون كذلك في حال إعطاء الإمامة وبعده فالمناسب له هو أن كان يسئلهما للعادلين في جميع العمر أو في حال إعطاء الإمامة وبعده. فأجابته سبحانه و تعالى بنيل الذين لم يظلموا أصلاً لتلك الرتبة دون من صدر منهم الظلم في برهة من الزمن وعليه فلفظ الظالمين بالقرينة المذكورة مستعمل في حال التلبس لا بلحاظ حال الانتقضاء والفرق بين الثاني والأول ان استعمال المشتق في الأول يكون مجازاً في من انقضى عنه المبدأ بخلاف الثاني فان استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس يكون حقيقة وكيف كان فليس هذا الاستعمال دليلاً على كونه موضوعاً للأعم كما لا يخفى.

فلا وجه للاستدلال بالآية الكريمة لإثبات أن لفظ المشتق حقيقة في الأعم مع ما عرفت من تبادل لفظ المشتق في التلبس بالمبدأ واحتمال استعماله في الآية على وجه لا ينافي ذلك فلا تغفل.

تنبيهات:

التنبيه الأول: في بساطة المشتق والمراد منها

الحق أن المشتق بحكم التبادر موضوع لأمر وحداني وإن كان عند التحليل العقلي مركباً من أمرين ذات ونعت وذلك لعدم انطباع شيء في مرآة الذهن عند إدراك المشتق إلا صورة علمية واحدة سواء كان بسيطاً في الخارج كالاعراض كقولنا البياض أبيض أو مركباً حقيقياً كالإنسان ونحوه من الأنواع المركبة أو مركباً اعتبارياً كالدار والبيت وغيرهما.

وهذه البساطة بساطة إدراكية و لحاظية و ملاكها وحدة الصورة الإدراكية سواء أمكن تحليلها إلى معان متعددة أم لا وعليه فالتحليل العقلي لا ينافي البساطة الإدراكية و للحاظية فكما أن من نظر إلى النجم لا يرى في بدو النظر جسماً و نوراً مرتبطين بل يرى معنونا بعنوان النورانية كذلك من رأى ضارباً لا يرى في بدء النظر ذاتاً و ضرباً مرتبطين بل يرى معنونا بعنوان الضاربية الذي يعبر عنه في الفارسية بـ«زندده» وإن جاز تحليله في مقام الشرح إلى ذات ثبت له الضرب و هذا أمر لا غبار عليه و هو المناسب للمقام لأن البحث هنا عن مفاهيم المشتقات لغة و عرفاً.

و دعوى أن البحث لزم أن يكون في البساطة الحقيقية و العقلية لا الإدراكية لأن البساطة الإدراكية مما لا يكاد يشك فيها ذو مسكة بخلاف البساطة الحقيقية فإنها قابلة للبحث من حيث خروج الذات عن المشتقات و تمحصها في المبدأ و النسبة أو من حيث خروج الذات و النسبة عن المشتقات و تمحصها في المبدأ فقط و كون الفرق بين مدلول لفظ المشتق و مدلول لفظ المبدأ فرقاً اعتبارياً.

مندفعة بأن المباحث الفلسفية التي يبحث فيها عن حقائق الأشياء لاتساعد المفاهيم العرفية و اللغوية المبحوثة عنها في مباحث الألفاظ فما ذكره السيد الشريف في مقام تعريف الفصل الحقيقي بحسب اصطلاح المنطقين من ان المشتق عند المنطقين خال عن الذات لا يرتبط بمقامنا من تعيين معاني المشتقات لغة و عرفاً في الكتاب و السنة.

و كيف كان فالدليل على البساطة الإدراكية هو التبادر المشهود بالوجدان عند إدراك المشتقات فإننا لانفهم من مثل الضارب إلا أمراً وحدانياً قابلاً للتحليل إلى معنونا و عنوان صدور الضرب منه لامركباً من الشخص و صدور الضرب و لانفس المبدأ و العنوان من دون معنونا كما يشهد له صحة أخذ المشتقات موضوعاً في القضايا الحملية أو متعلقاً

للحكم في القضايا الإنشائية كقولنا الضاحك إنسان أو صلّ خلف العادل أو صحّة جعل المشتقات محمولة في القضايا الحملية كقولك زيد عالم.

لأن ملاك صحّة الحمل في الحمل الشائع هو الاتّحاد في الوجود والاختلاف في المفهوم ولأريب في وجود هذا الملاك مع كون الموضوع له في المشتق هو المعنون دون نفس العنوان إذ لا اتّحاد بين الضحك و الإنسان والعلم والزيد.

لا يقال: صحّة حمل الموجود على الوجود أو المضيء على الضوء ونحوهما يدلّ على أنّ مفاد المشتقّ ومعناه هو نفس المبدأ فقطّ و الذات و النسبة ليستا داخلتين في مفهومه أصلاً والفرق بين المبدأ والمشتقّ هو باعتبار المبدأ بشرط لا والمشتقّ لا بشرط. **لأنّ قول:** إنّ الإبهام المأخوذ في مفهوم المشتقّ حيث كان من جميع الجهات حتّى من حيث كونه عين المبدأ في الخارج يصحّ حمل الموجود على الوجود ونحوه حيث لم يعتبر في العنوان المذكور أن لا يكون عين المبدأ خارجاً فالأمر الوجدانيّ المتبادر من المشتقّ كاف لصحّة الحمل هذا مضافاً إلى جواز تخيل المغايرة بينهما وإن لم يكن بينهما مغايرة حقيقة على أنّ المغايرة المفهومية تكفي في صحّة الحمل.

وبالجملة أنّ المشتقّ موضوع لمعنى بسيط إدراكاً وتصوراً ولكنّه قابل للتحليل إلى الذات والمبدأ عقلاً فالقول بوضعه للمركّب ممنوع كالقول بأنّه موضوع للبسيط الذي لا يكون قابلاً للتحليل إلى الذات والمبدأ والدليل عليه هو التبادر وصحّة الإسناد والحمل و أما الاستدلالات العقلية للباطة العقلية فهي أجنبية عن إثبات معاني المشتقات لغة وعرفاً بل هي مناسبة لتبيين معاني الفصول الحقيقية بحسب اصطلاح المنطقيين مع ما فيه من النقض والإبرام.

التبئية الثاني: في الفرق بين المبدأ والمشتق

ولا يخفى عليك الفرق بينهما بعد ما عرفت من أن المشتق موضوع لأمر وحداني قابل للتحليل العقلي إلى معنونه مبهم وعنوان بخلاف المبدأ فإنه موضوع نفس العنوان ولذا يجوز حمل المشتق دون المبدأ بلا إعمال العناية إذ المعنونه المبهم قابل للاتحاد مع الموضوع بعكس المبدأ فإنه غير الموضوع والاتحاد بينهما وعليه فالفرق بين المشتق والمبدأ فرق جوهرى ناش من كيفية الوضع ولاحاجة مع وجود الفرق الجوهرى إلى الفرق الإعتبارى مع ما فيه من الضعف هذا مضافاً إلى أن اعتبار المبدأ بشرط لا والمشتق لا بشرط بحسب الحمل لا يصح الحمل فى المشتق بناء على عدم وجود الفرق الجوهرى وعينية المشتق مع المبدأ لأن مثل العلم والحركة والضرب ونحوها مما يمتنع حملها على الذوات لاتصير قابلة للحمل باعتبارها لا بشرط كما لا يخفى.

وكيف ما كان فمن صحة حمل المشتق يعلم أن لمادة المشتقات معنى ولهيتها معنى آخر به صار قابلاً للحمل وهذا هو معنى التركيب الانحلالي.

التبئية الثالث: في ملاك الحمل

ولا يذهب عليك لزوم اعتبار الاتحاد فى صحة حمل شىء على شىء ولو كان الاتحاد من وجه إذ بدونه لا يصح الحمل لوجود المباينة المطلقة بين الموضوع والمحمول. ثم إن الاتحاد على أنحاء منها أن يكون بحسب المفهوم كقولنا الإنسان إنسان بالضرورة وهو الذى يعبر عنه بحمل الشىء على نفسه و لافائدة فيه إلا دفع توهم إمكان سلب الشىء عن نفسه.

ومنها: أن يكون بحسب الهوىة بالذات والحقيقة وهو ملاك الحمل الأولى والمغايرة حينئذ تكون بالاعتبار الموافق للواقع لا بالفرض كمغايرة حيوان ناطق مع الإنسان بالإجمال والتفصيل وهو الذى يعبر عنه بالحمل الأولى الذاتى.

ومنها: أن يكون الاتحاد بحسب المصدق والوجود وإن كانا متغايرين بحسب المفهوم والحمل فيه يرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول ومصاديقه كقولنا الإنسان قائم وهو الذي يعبر عنه بالحمل الشائع الصناعي ولا بد فيه من وجود واحد ينسب إلى الموضوع والمحمول ولا يعقل بدونه حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر وعليه فلو كان بين الموضوع والمحمول مغايرة في الوجود كقولنا زيد ضارب بناء على كون المشتق عين المبدأ أعنى الضرب فلا يصح حمله على زيد واعتبار لا بشرط في المتغايرين في الوجود لا يصح الحمل لعدم إيجابه تغييرا في المتغايرين كما أن اعتبار المجموع واحداً وملاحظة الحمل بالإضافة إلى المجموع من حيث الهيئة الإجتماعية حتى يكون الحمل بالإضافة إلى المتحدّين في الوجود بنحو من الاعتبار لا يجدي في رفع المغايرة الحقيقية الخارجية وحصول الاتحاد في الوجود الخارجى وعليه فلو كان المشتق عبارة عن نفس المبدأ فاعتباره لا بشرط أو اعتبار المبدأ والذات شيئاً واحداً وملاحظة الحمل بالإضافة إلى المجموع لا يجدي في صحة الحمل لأنّ الإعتبارات لا توجب الاتحاد الحقيقي في ظرف الحمل وهو الخارج فاللازم هو ما عرفت في معنى المشتق من أنه موضوع لأمر وحدانيّ قابل للانحلال وهذا الأمر الوجدانيّ أمر مبهم يقبل الحمل على الذات وهو أمر ينتزع عن مثل زيد بلحاظ قيام الضرب به قيام الفعل بفاعله أو العرض بموضوعه ومنشأ الانتزاع أمر واقعي لا اعتباري كما لا يخفى.

التبيه الرابع

أن المعيار في صحة الحمل الشائع الصناعي كحمل المشتق على موضوع ليس إلّا مجرد تحقّق حيثية المبدأ في الخارج سواء كان قائماً بالموضوع بقيام الانضمامي كما في صدق الأسود على الجسم أو كان قائماً بقيام انتزاعي كما في صدق الفوق على شيء و كان منفرداً

فى ذات الموضوع بنحو الجزئية كما فى تقرر الإنسانية فى ذات الزيد المتشخص بالوجود أو كان متحداً مع الموضوع فى الوجود كما فى حمل الجنس على الفصل وبالعكس أو كان عين تمام ذات الموضوع كما فى صدق الأسود على السواد والموجود على الوجود أو كان زائداً عليه أو غير ذلك من الخصوصيات المصادقية فالمعتبر فى صحة الحمل هو إفادة المشتق مجرد تحقق حيثية المبدأ و عليه فزيادة العنوان على المعنون ليس من مدلول المشتق و إن كان من خصوصيات المصاديق غالباً.

و مما ذكر يظهر أن صدق المشتق فيما إذا كان عين الذات كصفاته تعالى ليس بمجاز بل هو حقيقة بعد عدم دلالة نفس المشتق على زيادة العنوان على المعنون فكما أن صدق عالم على زيد حقيقة فكذلك يكون صدقه على الله تعالى مع أن العلم فيه سبحانه عين ذاته على مذهب الإمامية من دون حاجة إلى النقل أو القول بالمجاز و التغاير المفهومى فى صفات المبدأ المتعال مع الذات و إن كانا متحدين فى الوجود و المصادق كاف فى صحة الحمل و إفادته.

التبيه الخامس

إن مفهوم صفات الله سبحانه و تعالى و تطبيقها عليه مما يعرفه العرف لما عرفت من أن المناط فى صدق المشتقات ليس إلا تعنون الذات بمعنوية تحقق المبدأ فيه من دون دخل للخصوصيات المصادقية وهذا التحقق لا يحتاج إلى التعمل والتأمل الخاص و إنما الذى يحتاج إلى التأمل والتعمل هو كيفية التطبيق من العينية أو الزيادة لا أصل التطبيق فإن تطبيق المفاهيم على مصاديقه و تبين معانى الألفاظ و معانيها بيد العرف و عليه فدعوى عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس كما ترى.

المقصد الأول

في الأوامر

الفصل الأول: فيما يتعلق بمادة الأمر

والبحث في جهات:

الجهة الأولى:

أن الأمر على زنة الفلّس مشترك لفظيًّا بين معانيها من الطلب الالزاميِّ والشيء أو الفعل أو الشأن على اختلاف الأقوال وعليه فمعنى الأمر جامدى وحدثى و متعدّد و الشاهد على تعدّد معنى الأمر المذكور مضافاً إلى التبادر هو اختلاف صيغ جمعه بالأوامر والأمور إذ جمع الأمر بالمعنى الجامدى هو الأمور وجمع الأمر بالمعنى الحدثى هو الأوامر وهكذا الاشتراك المعنويّ فى لفظة الأمر ينافيه الاختلاف المذكور لأن الاختلاف فى الجمع حاك عن اختلاف المفردات فى المعانى.

الجهة الثانية:

أن الحقّ هو اعتبار العلوّ فى مفهوم الأمر من دون فرق بين كون العلوّ معنويّاً أو ظاهريّاً والدليل عليه هو التبادر و صحّة السلب عن الطلب من المساوى أو السافل و أمّا الاستعلاء فهو غير معتبر فى حقيقة الأمر و الشاهد له هو صدق الأمر على طلب العالى مع الغفلة عن علوّه مع أن الاستعلاء لو كان دخيلاً لما صدق الأمر بدونه وهكذا

لا يتوقف صدق الأمر على نفوذ الكلمة لعدم مدخلية ذلك في العلو الواقعي نعم
لامعنى للعلو الظاهري بدون نفوذ الكلمة.

الجهة الثالثة:

الإلزام والإيجاب معتبر في مادة الأمر والدليل عليه هو التبادر وهو انسباق الإلزام
من حاقّة مادة الأمر كما أنه متبادر من مرادفها في لغة الفارسيّة وهو «فرمان» ولذا
يصحّ به الاحتجاج والمواخذة على المخالفة مع الأمر.

ثم إنّ التعبير بالظهور الانصرافيّ أو الظهور الإطلاقيّ أو الظهور العقليّ مكان تبادر
المعنى من حاقّ اللفظ غير صحيح أو مسامحة. لأنّ الأوّل من جهة كثرة الاستعمال لا
من جهة حاقّ اللفظ والثاني من جهة مقدّمات الحكمة لا من جهة حاقّ اللفظ فقط و
الثالث من جهة اللابديّة العقلية بمقتضى قضية العبودية والرقية وهو لزوم الخروج عن
عهدة الخطاب ما لم ينصب قرينة على الترخيص في تركه لا من جهة دلالة اللفظ بنفسه
ولعلّ منشأ هذه التعبيرات هو الخلط بين مادة الأمر وبين صيغة الأمر أو جعل معنى
مادة الأمر هو مجرد الطلب مع ما عرفت من أنّ معناه هو الطلب مع الإلزام لا صرف
الطلب وإذا أتضح ذلك في مادة الأمر كانت مادة النهي أيضاً كذلك بقرينة المقابلة فإنّ
المتبادر منها هو الزجر عن الشيء على سبيل الإلزام والإيجاب.

ويتفرّع على ذلك أنّ الواجب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو البعث نحو
المعروف والزجر عن المنكر على سبيل الإلزام والإيجاب إذ المأمور به في مثل قوله
تعالى «و أمر بالمعروف وأنه عن المنكر» هو الأمر والنهي وهما البعث أو الزجر على
سبيل الإلزام والإيجاب و عليه فلا يكفي في الامتثال مجرد الطلب كالاستدعاء أو
الالتماس إذا احتيج إلى الأمر والنهي فلا تغفل.

الجهة الرابعة: إنه يقع البحث في المقامين:

المقام الأول: في مفهوم الطلب والإرادة

و لا يخفى عليك أن المتبادر من لفظة الإرادة هي الصفة النفسانية و من لفظة الطلب هو الفعل وهو التصدي نحو تحصيل شيء في الخارج و الأول من مقولة الكيف النفساني و الصفة النفسانية من الامور الحقيقية التي لا تقبل الوجود الانشائي و الثاني من مقولة الفعل و هو يقبل الوجوبى الانشائي و دعوى اتحادهما كما عن جماعة منهم صاحب الكفاية غير صحيحة لما عرفت من أنهما مقولتان لامقولة واحدة ثم إن الطلب و هو التصدي إما يكون بنفسه بأن يتصدي بنفسه تحصيل شيء و يصدق عليه الطالب بسبب تصديده لتحصيل شيء و اما ان يتصدي لاتبان الغير شيئاً و هو على نوعين أحدهما هو ان يأخذ الطالب يديغيره ويسوقه نحو العمل و ثانيهما هو ان يقول لغيره «اضرب» أو «أمرك بالضرب» و كلاهما بعث و تحريك نحو العمل و يصدق عليهما عنوان الطلب فالطلب عنوان عام يصدق على الطلب الخارجى و على الطلب الإنشائي فلا وجه لتخصيص الطلب بأحدهما.

ثم لا يخفى عليك أن القول بتغاير الطلب والإرادة لا يؤول إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من الاعتقاد بالطلب النفسى لأن الطلب عندهم من الصفات النفسانية بخلاف ما قلناه فإن الطلب عنوان الفعل وهو مفاير مع الإرادة التي تكون هي من الصفات النفسانية.

المقام الثاني: في حقيقة الكلام النفسى و الطلب النفسى بناء على ما ذهب إليه الأشاعرة وأدلتها

و لا يخفى عليك أنهم ذهبوا إلى أن الكلام النفسى فى الأخبار و الطلب النفسى فى الأوامر أمر وراء الكلام اللفظى و هو المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ ويقال هو الكلام حقيقة و هو فى الله عزوجل قديم قائم بذاته تعالى وهو غير العبارات التي

نعترف بحدوثها وعدم قيامها بذاته تعالى والكلام النفسى لا يختلف دون الكلام اللفظى فإنه يختلف عباراته باختلاف الأزمنة و الأمكنة و الأقوام و أيضاً الكلام النفسى أمر يغير مع العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه كما يغير الطلب النفسى فى الأوامر مع الإرادة أيضاً إذ قد يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لبعده هل يطيعه أو لا؟

ثم إن الدال على الكلام النفسى لا ينحصر بالألفاظ إذ ربما يدل عليه بالإشارة والكتابة و كيف كان فقد استدلوا على مختارهم بأمور:

الأول: إن الدليل على أن الكلام النفسى مغاير مع العلم أن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه فالخبر هو النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول والمراد منها هو حكم النفس وإذعانها بها وهو غير انكشاف ثبوت شىء لشىء فالإذعان بالوقوع المأخوذ فى الجمل الخبرية غير العلم الواقعى بوقوع النسبة ضرورة أنه قد يخبر المتكلم وهو شاك بل قد يخبر وهو عالم بعدم الوقوع فالمراد من الإذعان حينئذ هو عقد القلب على الوقوع جعلاً على نحو ما يكون القاطع معتقداً وهو الذى يعبر عنه بالتجزم.

أجيب عنه بأن النسبة التى دلت الجملة عليها ليست شيئاً آخر وراء العلم إذ النسبة المتصورة بين المحمول والموضوع أعنى هذا ذاك فى الخارج تقوم بالنفس لانفسها بل بصورتها فهى كالمعلومات الأخرى من العلم الحسولى حيث أن قيامها قيام علمى لا قيام العلم مثل العلم بالنفس حتى لا يحتاج إلى الصورة.

والذى يجب على الأشعري هو إثبات قيام شىء بالنفس بنفسه على حد قيام العلم الحضورى والإرادة لا على حد قيام المعلوم بالعلم الحسولى، فإن هذا القيام لا يوجب صفة أخرى بالنفس حتى ينفع فى إثبات الكلام القائم بذاته تعالى وراء علمه وسائر صفاته العليا. فالخبر هو الكلام اللفظى ومدلوله هو النسبة أعنى «هذا ذاك» وهى كما عرفت هو

العلم الانفعالي وثبوت شيء لشيء والنسبة المذكورة غير شؤونها من الإقرار والإذعان فإن شؤونها من باب علم فعلى قائم بالنفس قياماً صدورياً والنسبة من باب ثبوت شيء لشيء والانكشاف والعلم الانفعالي ومدلول الكلام هو النسبة التي تكون متعلقة للإقرار والإذعان والجزم والتجزم لا نفس الإقرار والإذعان والجزم والتجزم إذ مدلولية الوجود الحقيقي كالإقرار والإذعان من دون وساطة وجه وعنوان أمر غير معقول لان المدلولية ليست إلأ بحصوله في المدارك الإدراكية والوجود لا يقبل وجوداً آخر سواء كان العارض من سنخ المعروض أم لا ودعوى إمكان التخلص عنه بدلالة الكلام اللفظي على نفس مفهوم الإقرار والإذعان لابلما أنه موجود خروج عن فرض الأشعري فإنه قائل بدلالة الكلام اللفظي على نفس الحكم والإقرار والإذعان بوجودها التكويني من دون وساطة مفهوم وهو أمر غير معقول.

الثاني: إنه مما يدل على أن الطلب النفسي أمر وراء الإرادة هي نفس الأوامر الامتحانية لأنها لا توجد بدون السبب والمفروض عدم الإرادة فيها فلا بد من وجود صفة أخرى لتكون هي الباعثة إليها وهذه الصفة تسمى بالطلب النفسي فإذا ثبت ذلك في الأوامر الإمتحانية ثبت في غيرها بعدم القول بالفصل.

وأجيب عنه بأن السبب في الأوامر مطلقاً هو الإرادة غاية الأمر أن المنشأ للأوامر الجدوية إرادة نفس المأمور به وفي الأوامر الامتحانية إرادة إتيان مقدماته بقصد التوصل بها إلى المأمور به.

وعليه فلا حاجة إلى الطلب النفسي في تحقق الأوامر الامتحانية ونحوها.

هذا مضافاً إلى أن تحقق صفة الإرادة أو التمني أو الترجي في النفس قد يكون لتحقيق مبادئها في متعلقاتها كمن اعتقد المنفعة في ضرب زيد فتحققت في نفسه ارادته أو اعتقد المنفعة في الشيء مع الاعتقاد بعدم وقوعه فتحققت في نفسه حالة تسمى

بالتمنى أو اعتقد النفع في شيء مع احتمال وقوعه فتحققت في نفسه حالة تسمى بالترجي وقد يكون تحقق تلك الصفات في النفس لا من جهة متعلقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهة مصلحة في نفسها كإتمام الصلاة من المسافر فإنه يتوقف على قصد الإقامة عشرة أيام في بلد من دون مدخلية لبقائه في ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً و عدماً ومع ذلك يتمشى قصد البقاء من المكلف مع علمه بأن ما هو المقصود ليس منشأ للأثر المهم.

فإذا صح تحقق الإرادة لمنفعة فيها لا في المراد في الإرادة التكوينية صح ذلك في الإرادة التشريعية لأنها ليست بازيد مؤمونه من الإرادة التكوينية ودعوى امتناع تعلق الإرادة بالبقاء من غير مصلحة في البقاء مندفعة بكفاية ترتب المصلحة على القصد المضاف إلى الإقامة ولا حاجة إلى وجود المصلحة في نفس البقاء و عليه فلا امتناع في تعلق الإرادة بفعل الغير مع كون المصلحة في نفس الإرادة كما في الأوامر الامتحانية.

الثالث: إنهم استدأوا على مغايرة الطلب النفسى مع الإرادة بأوامر الكفار بالإسلام والإيمان والعصاة بالطاعة والامتنال فإن هذه الأوامر خالية عن الإرادة الجدية وإلا لزم تخلف المراد عن الإرادة و هو محال ولكن مع ذلك توجد صفة نفسانية أخرى غير الإرادة في هذه الأوامر وهذه الصفة تسمى بالطلب النفسى.

وأجيب عنه بأن المحال هو تخلف المراد عن الإرادة التكوينية لا الإرادة التشريعية والإرادة في الأوامر المذكورة هي الإرادة التشريعية و هي تعلقت بإتيان الفعل مع وساطة اختيارهم وهذه الإرادة جدية من قبل المولى وليس مقتضاها هو صدور الفعل عنهم قهراً وإلا لزم الخلف كما لا يخفى.

وقد اتقدح مما ذكر عدم تمامية استدلالهم على وجود الكلام النفسى في الأخبار و وجود الطلب النفسى في الأوامر.

تبصرة: ولا يخفى أن البحث عن الجبر و الاختيار بحث كلامي لا يناسبه المقام ومع ذلك خرج أصحابنا الأصوليون عن المباحث الأصولية و بحثوا عنه.

ومجمل الكلام فيه أن الوجدان أدل دليل على اختيارية الأفعال إذ معيار الاختيارية هو التمكن من طرفي الفعل و الترك و هو موجود في أنفسنا بالوجدان.

وهذا التمكن من مواهب الله سبحانه تعالى وهو الذي يخرجنا عن المجبورية وعن التفويض والاستقلال كما أشير إليه في الأخبار بأنه لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين.

وأما تعريف الاختيارى بالمسبوقية بالإرادة ففيه أنه منقوض بما يصدر من العشاق الذين لم يتمكنوا من الخلاف فإنهم لا يعدون لعدم تمكنهم من الخلاف مختارين مع أن ما يصدر عنهم مسبوق بالإرادة فالصحيح أن يعرف الاختيارى بما يصدر عن شخص مع التمكن من الخلاف وهو صادق على أفعاله سبحانه و تعالى مع كونها مستندة إلى صفاته وأسمائه الذاتية الواجبة لوجود ملاك الصدق وهو التمكن والقدرة على الخلاف.

فوجوب القدرة بالذات فيه تعالى أو وجوب التمكن بالغير فينا لا ينافى الاختيار.

ثم إن السعادة والشقاوة ليستا ذاتيتين بل هما مكسوبتان باختيار العبد وإرادته فما يترامى في الأخبار من خلاف ذلك مأول أو مطروح لمنافاته مع أصول المذهب كما لا يخفى.

الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر

وفيه مباحثا المبحث الأول: في تحقيق معنى صيغة الأمر

و أعلم أنّ التحقيق أنّ مفاد هيئة الأمر إيجادى لا حكاىى فهى موضوعة لإنشاء البعث والإغراء نحو المأمور به والبعث والإغراء هو تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود وهو يوجد تارة بالتحريك الفعلى الخارجى كأن يأخذ الطالب يد المطلوب منه ويسوقه نحو المطلوب ويوجد أخرى بالتحريك الإنشائى كقولك «افعل كذا» أو «أمرك بكذا». والدليل على أنّ مفادها هو ذلك تبادل الفرق بين «اضرب الانشائى وتضرب الخبرى» إذ الأوّل لإيجاد البعث والثانى للحكاية ولذلك يتّصف الثانى بالصدق والكذب دون الأوّل لأنهما من أوصاف الحكاية لا الإنشاء والإيجاد.

ثم لا يخفى عليك أنّه ليس المراد من الإيجاد إيجاد شيء فى عالم التكوين حتّى يقال إنّنا لا نتصوّر له معنى بل المراد هو إيجاد بعث اعتبارى فى دائرة المولوية والعبودية وهو بمكان من الإمكان فإنّه يقوم مكان البعث الخارجى بالجوارح من اليد أو الرجل وله نظائر فى مثل حروف النداء والتحضيض والتوبيخ وإنشاء العقود والمناصب ونحوها فإنها موجدات بنحو من الإيجاد لا حكايات و لذلك لا يتفحص العقل فى مثل هذه

الأمر عن الصدق والكذب بل يتفحصون عن الإرادة الجديّة ثم إن دلالة الإنشائات على الإرادة الجديّة تكون بدلالة الاقتضاء من باب أن هذه الأفعال لاتصدر عن الحكيم من دون إرادة جديّة لا بالدلالة اللفظيّة حتّى تكون بالنسبة إليها حاكية ولذا يقال إن الأصل في الأفعال الصادرة عن الحكيم هو حملها على الجدّ حتّى يظهر خلافه فالإرادة خارجة عن مدلول الصيغة ومفادها وإنما تستفاد من بناء العقلاء على حمل أفعال الحكيم على الجدّ.

وينقدح ممّا ذكر أنّ إرادة البعث كسائر الدواعي من التهديد والإنذار والاستهزاء تكون خارجة عن مدلول الصيغة ومفادها لأنها موضوعة لإيجاد البعث والإغراء نحو المأمور به والإرادة الجديّة مستفادة من الأصل العقلانيّ مادام لم تقم قرينة على الخلاف ومع قيام القرينة فلا إرادة جديّة ولكن الصيغة استعملت في معناها من دون لزوم مجاز في الكلمة أو اشتراك لفظيّ فيها لأنّ صيغة افعال تستعمل في جميع التقادير في إنشاء البعث الذي وضعت له وإنما اختلف الداعي لأنه تارة هو الإرادة الجديّة للبعث والتحريك نحو المطلوب الواقعيّ وأخرى التهديد والإنذار وغيرهما بقيام القرينة، نعم لو قلنا بأنّ الصيغة موضوعة للحكاية عن الإرادة النفسيّة الجديّة لكان المعنى مختلفاً بحسب اختلاف الموارد ولزم المجاز فيما إذا لم تكن حاكية عن الإرادة النفسيّة الجديّة ولكن هذا المبني ضعيف ربّما يقال نعم لا مجاز في الكلمة لعدم استعمال الصيغة في غير الموضوع له ولكن يلزم خلاف الوضع إذ الواضع جعل الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب بداعي البعث والتحريك جداً لا بداعٍ آخر.

وفيه أنّ الدواعي والأغراض لا توجب تقييداً في الوضع كما لا توجب ذلك في المعاملات وعليه فدعوى اختصاص الوضع بالداعي الحقيقيّ كما ترى.

وبالجملة فكما أنّ تخصيص العمومات لا يوجب المجاز فيها مع أنّ الخاصّ قرينة

لرفع اليد عن أصالة الإرادة الجديّة في العموم لعدم التصرف في الإرادة الاستعماليّة فكذلك في المقام فإنّ التصرف في الإرادة الجديّة لا في الإرادة الاستعماليّة. وممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لدعوى انسلاخ الصيغ الإنشائيّة كالترجى والتمنى عن معانيها إذا استعملت في كلامه سبحانه وتعالى بدعوى استحالة مثل هذه المعاني في حقّه عزّ وجلّ وذلك لأنّ المتسحيل هو الحقيقيّ من الترجى والتمنى ونحوهما للزوم الجهل والعجز لا الإنشائيّ الاعتباريّ منها الذي يوجد بالصيغ المذكورة بدواع معفوته والمفروض أنّ الصيغ لا تدلّ إلّا على الإنشائيّ منها وعليه فمثل قوله تعالى *وَمَا تُكَلِّمُكَ بِأُوصَى* ليس مستعملاً في الاستفهام الحقيقيّ حتّى ينافى علمه تعالى بل هو استفهام إنشائيّ استعمل بداعى إظهار المحبّة.

المبحث الثاني: في كيفية استفادة الوجوب من صيغة الأمر

وقد عرفت أنّ مقتضى التبادر هو وضع صيغة افعال لإيجاد البعث وإنشائه. ثمّ لا يخفى عليك أنّ البعث من ناحية المولى مع أنّ الأصل في الأفعال هو حملها على الجدلّ يكون تمام الموضوع لحكم العقلاء بكون البعث المذكور حجّة على لزوم الإتيان ما لم تقم قرينة على الترخيص وجواز الترك. كما أنّ البعث الخارجيّ باليد ونحوها من ناحية المولى يكون موضوعاً لحكمهم بذلك. ولذلك لا يتوجّه العقلاء إلى الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة التدب مع الاعتراف بعدم قيام القرينة على الخلاف. وعليه فالوجوب أمر ينتزع من البعث المذكور وحكم العقلاء بكونه حجّة على لزوم الإتيان به ما لم تقم قرينة على الترخيص في تركه. كما أنّ الاستحباب أمر ينتزع من البعث المذكور مع قيام قرينة على الترخيص في تركه فالوجوب والتدب أمران انتزاعيّان لا مدلولان لصيغ الأمر.

وعليه فدعوى تبادل الوجوب من حاق صيغة افعل كما ترى لما عرفت من أنها جزء الموضوع لانتزاع الوجوب و جزء الآخر هو حكم العقلاء بكونه حجة على لزوم الإتيان كما أن القول بأن الوجوب مستفاد من مقدمات الحكمة غير سديد إذ ليس المراد من الوجوب هو الإرادة حتى يقال إنها ذات مراتب فيمكن جريان المقدمات لتعيين شديدها لما عرفت من أن مفاد الصيغة هو الأمر الإنشائي وهو ليس ذا مراتب بل أمر بسيط لا يختلف في الوجوب والتدب هذا مضافاً إلى ان المفاهيم المشككة نحو مفهوم الاسود لا يحمل على شديد مرتبتها و ألا لزم حمل كل مطلق على اكمل افرادها و هو واضح البطلان كما لا وجه لدعوى انصراف الصيغة إلى الوجوب لما عرفت من أن مدلولها ليس إلا إنشاء البعث. و لا إطلاق في مفاد الإنشائيات لأنها كالمعاني الحرفية من الأمور المشخصة الجزئية فلامجال لدعوى الانصراف لأنه متفرعة على كون مفادها مطلقاً.

ثم يتقدح مما ذكر أنه لا حاجة في انتزاع الوجوب بعد بناء العقلاء على أن بعث المولى لا يترك بغير جواب إلى اقتران البعث بالمقارنات الشديدة كضرب الرجل على الأرض وتحريك الرأس واليد ولذا لو لم يقترن بهذه الأمور انتزع الوجوب منه كما لا يخفى.

ثم إن البعث لا يختلف في الوجوب والتدب لأنه تحريك إنشائي نحو العمل وإنما الاختلاف في جواز الترك الكاشف عن عدم الإرادة الحتمية فالمستعمل فيه في الوجوب والتدب واحد وهو إنشاء البعث وإنما الاختلاف في الدواعي إذ الداعي في الوجوب هو الإرادة الحتمية للإتيان بخلاف الداعي في التدب.

والشاهد له هو إمكان جمع الواجبات والمندوبات في عبارة واحدة كقولهم اغسل للجمعة والجنابة من دون لزوم استعمال اللفظ الواحد في الأكثر من معناه أو تأويل الصيغة إلى معنى يصح أن يكون جامعاً وذلك لأن معنى الصيغة وهو إنشاء البعث واحد

في الوجوب والندب والاختلاف في الدواعي لا في مفاد الهياة فمع قيام القرينة على الترخيص في ترك غسل الجمعة يرفع اليد عن ظهور الصيغة في الوجوب بالنسبة إليه دون غسل الجنابة.

المبحث الثالث: في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب والبعث

ولا يخفى أن جماعة ذهبوا إلى أن الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب مستعملة في معناها من الإخبار وإنما التفاوت بينها وبين الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإخبار بالدواعي إذ الداعي في الخبرية هو الإخبار والإعلام بثبوت الشيء لشيء بخلاف المستعملة في مقام الطلب فإن الداعي فيها هو البعث الحقيقي.

واستشكل فيه بأن لازم استعمال الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب في معناها من ثبوت الشيء لشيء هو الكذب كثيراً لكثرة عدم وقوع المطلوب كثيراً ما في الخارج. وأجيب عنه بأنه إنما يلزم ذلك إذا أتى بها بداعي الإخبار لابداعي البعث فإذا جئ بالنسب الخبرية توطئة لإفادة أمر آخر لا يكون المقصود الأصلي هو الإخبار فلا يرد على ذلك باستلزام الكذب لو أريد من قوله ﷺ «يعيد» ونحوه الجمل المستعملة في معناها لأن النسبة في قولهم يعيد جئ بها توطئة لإفادة إرادة البعث، والصدق والكذب يلاحظان بالنسبة إلى النسبة الحكمية المقصودة بالأصالة دون النسب التي جئ بها توطئة لإفادة أمر آخر ولذا لا يسند الكذب إلى القائل بأن زيدا كثير الرماد توطئة لإفادة جوده وإن لم يكن له رماد أو كان و لم يكن كثيراً وإنما يسند إليه الكذب لو لم يكن زيد جواداً. والإنصاف أن هذا القول لا يخلو عن تكلف والأولى أن يقال إن الظاهر من الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب عرفاً في مثل قولنا بعث وانكحت ويعيد هو الإنشاء لا الإخبار بداعي الإنشاء والبعث فهذه الجمل من الموجدات لا الحاكيات وحملها على الإخبارات بعيد عن أذهان العرف وإن كان ممكناً كما عرفت.

ثم إن كيفية استفادة الوجوب منها كاستفادة الوجوب من صيغ الأمر وعليه فنفس البعث بالجملة الخبرية كالبعث بالصفة موضوع لحكم العقلاء بكونه حجة على لزوم الإتيان فينتزح منه الوجوب فلانكون الجمل الخبرية مستعملة في الوجوب كما لا يكون الوجوب مستفاداً منها بمقدمات الحكمة أو بالانصراف كما مرّ تفصيل ذلك في صيغ الأمر.

المبحث الرابع: في التعبدى والتوصلى

والمبحث فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: في تعريف التعبدى والتوصلى

واعلم أنه يمكن تعريفهما بأن التعبدى ما لا يسقط أمره ولا يحصل الامتثال به في حاقّ الواقع إلّا بإتيانه بقصد القرية والتوصلى ما يسقط أمره بنفس الإتيان كيفما اتفق من دون حاجة إلى حصول قصد القرية.

ويمكن أيضاً تعريفهما بأن التوصلى هو ما كان الفرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب ويسقط بمجرد وجوده والتعبدى هو ما لا يكاد يحصل الفرض بذلك بل لا بدّ في حصوله وسقوطه من الإتيان به متقرباً به منه تعالى.

المقام الثانى: في إمكان أخذ القرية في متعلق التكليف وعدمه

ذهب القدماء إلى الأوّل والمتأخرون إلى الثانى والحقّ مع القدماء لعدم تمامية أدلّة المانعين المتأخّرين.

وجوه الامتناع في مقام الأمر

مهما: أن الأمر يتوقّف على تحقّق موضوعه بتمام أجزائه و شروطه توقّف العرض

على معروضه فلو كان قصد هذا الأمر مأخوذاً في الموضوع لزم الدور لعدم تحقق الموضوع بتمام أجزائه و شروطه التي منها قصد الأمر إلاً بعد ثبوت الأمر فالأمر يتوقف على الموضوع والموضوع على الأمر و هو دور.

أجيب عنه: بأن المراد من التوقف إن كان توقفه عليه في الخارج فهو باطل ضرورة أن الأمر لا يتعلق بالموضوع إلاً قبل وجوده الخارجي وأما بعد وجوده الخارجي فيستحيل تعلق الطلب به لأنه تحصيل الحاصل وإن كان المراد توقفه نصوراً فهو مسلم ولكن لا يلزم منه الدور لأن الموضوع بوجوده الذهني متقدم على الأمر ولا ينافي ذلك كونه بوجوده الخارجي متأخراً عن الأمر ومتوقفاً عليه وبالجملة المتوقف على الأمر و هو الموضوع بوجوده الخارجي غير ما يتوقف الأمر عليه و هو الموضوع بوجوده الذهني وعليه فتوهم الدور ناشئ من خلط الذهن بالخارج.

ومها: أنه يستحيل أخذ الأمر وكل ما ينشأ من قبله أو يضاف إليه في موضوع الأمر به، وجه الاستحالة هو تأخر الحكم من الموضوع رتبة مع أن اللازم في القيد والمقيد هو أن يكونا في مرتبة واحدة بحيث يتمكن الأمر من النظر إليهما معاً بلحاظ واحد وطلب أحدهما مقيداً بالآخر والحكم لتأخره الرتبة لا يتصوره الذهن إلاً بعد تصور موضوعه.

أجيب عنه: بأن تأخر الحكم رتبة عن الموضوع لا يمنع عن إمكان لحاظهما معاً ألا ترى أن السبب والمسبب يمكن ملاحظتهما معاً ولا يمنع عن ذلك التقدم والتأخر الوجودي بينهما وعليه فيمكن تصور الحكم بشخصه قبل وجوده وتصور الموضوع كالصلاة ثم يتقيد الموضوع كالصلاة بتصور الحكم إذ تصورهما في مرتبة واحدة ولا تقدم وتأخر في تصورهما وإن كانا بحسب الوجود متقدماً ومتأخراً.

ومنها: أن تعلق التكليف بذلك المقيد يوجب الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى لأن الموضوع بقيوده لا بد وأن يكون ملحوظاً استقلالاً والأمر بما أنه طرف لإضافة القيد المأخوذ فى الموضوع لا بد من لحاظه أيضاً استقلالاً مع أن الأمر بما أنه آلة البعث إلى المطلوب لا يمكن لحاظه إلّا آلة إليه.

أجيب عنه: بأن اللحاظين المتنافيين لم يجتمعا فى وقت واحد إذ اللحاظ الاستقلالى مقدّم على اللحاظ الآلى منها لأن الموضوع بتمام قيوده مقدّم تصوراً على تعلق الأمر والبعث.

ومنها: أن فعلية الحكم متوقفة على فعلية موضوعه فإذا كان الحكم نفس موضوعه أو جزءاً منه لزم توقّف فعلية الشيء على فعلية نفسه.

أجيب عنه: بأن فعلية الحكم متوقفة على فعلية فرض وجود موضوعه وتقديره فى الذهن وهو لا يتوقف على فعلية الحكم خارجاً كما يقول المولى لعبده كل هذا لمحبتى أو لامرى فالطلب فعلى فى فرض فعلية المحبة أو الأمر ولا يتوقف الطلب والحكم على فعليتهما فى الخارج كما لا يخفى.

ومنها: أن الإنشاء حيث كان بداعى جعل الداعى فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب علّية الشيء لعلّية نفسه وهو محال للزوم تقدّم الشيء على نفسه. وأجيب عنه: بعد مقدّمين:

الأولى: أن الموضوع فى المقام ليس إلّا الصلاة المتصورة مع قصد أمرها والأمر إنشاء على ذلك المقيد فالبعث إلى طبيعة الصلاة أمر بايجادها وتحصيلها.

والثانية: أن الأمر ليس إلّا المحرّك والباعث الإيقاعى لا المحرّك الحقيقى والباعث التكوينى ولهذا ليس شأنه إلّا تعيين موضوع الطاعة من غير أن يكون له تأثير فى بعث

المكلف تكويناً وإلّا لوجب اتفاق الأفراد في الإطاعة بل المحرك حقيقة ليس إلّا بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلف كادراك استحقاق المولى للإطاعة فنسبة التحريك إلى الأمر يكون بضرب من العناية والتشبيه.

بأنه إن أراد القائل من كون الأمر محركاً إلى محركية نفسه أن الأمر الإنشائي المتعلق بالعنوان المقيد موجب لذلك المحال فيه أن الإنشاء لا يحتاج إلى مؤونة زائدة من تصور الطرفين. وإن أراد أن الأمر المحرك للمكلف تكويناً محرك حقيقة إلى محركية نفسه فهو خلاف ما عرفت من أن نسبة التحريك إليه بضرب من التشبيه والعناية والمحرك الأصلي هو بعض المبادئ الموجودة في النفس كإدراك استحقاق المولى للإطاعة أو الخوف من ناره وغضبه ومعرفة أن الإطاعة لا تحقق لها إلّا بإتيان الصلاة المقيدة فلامحالة يقوم بامتثاله على نحو ما أمر.

وجه الامتناع في مقام الامتثال

ومنها: أن متعلق التكليف هو المقيد وهو الصلاة بداعي الأمر إليها وليست الصلاة بنفسها متعلقة للأمر حتى يمكن الإتيان بها بداعي أمرها وحيث إن ذات المقيد لا تكون مأموراً بها لأن الجزء التحليلي لا يتصف بالوجوب أصلاً إذ المأمور به ليس إلّا وجوداً واحداً وهو المقيد وهو يكون واجباً بالوجوب النفسى فلامجال لدعوى أن نفس الصلاة تكون مأموراً بها بالأمر بالصلاة مقيدة بداعي الأمر بها.

وأجيب عنه بوجوه:

أحسنها أن نقول: أنا لا نحتاج في الامتثال و إيجاد الصلاة بداعي الأمر إلى تعلق الأمر بذات الصلاة بل نفس الأمر بالمقيد أو المركب يدعو إليها أيضاً ويكفي أيضاً في مقرّبتها

وعباديتها إتيانها بداعي هذا الأمر وذلك لأنه يكفي في عبادية الأجزاء التحليلية والخارجية والمقدمات الوجودية والعلمية إتيانها بداعي الأمر المتعلق بالكل وبذو المقدمة فإن الأمر كما يكون داعياً إلى نفس متعلقة فكذلك يكون داعياً إلى كل ماله دخل في تحقيقه من غير احتياج في مدعويتها للأمر إلى تعلق أمر بها عليها.

فانفدح من جميع ما ذكر أن أخذ قصد القرية في متعلق التكليف شرعاً ممكن ولا يلزم منه المحذورات المذكورة لا في ناحية التكليف ولا في ناحية الامتثال.

ثم لا يخفى عليك أنه ذهب المانعون إلى تصحيح اعتبار أخذ قصد القرية في متعلق التكليف بوجوده أخرى بعد فرض امتناع أخذه في المتعلق بأمر واحد:

تصحيح أخذ قصد القرية بتعدد الأمر

أحدها: أنه يمكن أخذ قصد القرية بتعدد الأمر أحدهما بذات المتعلق وثانيهما بالإتيان به بداعي أمره المتعلق به.

ولا مانع منه إذ لاحيلة للمولى في بيان كون مطلوبه عبادياً إلاً بذلك بعد فرض امتناع أخذ قصد القرية في المتعلق بالأمر الواحد وبدل على وقوع ذلك وجود العبادات التي قامت الضرورة والإجماع على اشتراطها بقصد القرية ولا مجال للتمسك باصل الاشتغال عند الشك في عبادية أمر لاختصاص جريانه بما إذا لم يتمكن المولى من البيان والمفروض أنه متمكن بتعدد الأمر فإذا لم يبين وشك في عبادية أمر تجرى أصالة البراءة ولا وقع لبعض الإشكالات في هذا المقام.

تصحيح القرية بأخذ دواعي التقرب

ثانيها: أنه يمكن أخذ دواعي التقرب في المتعلق بمعنى اشتراط الإتيان بفعل بداعي حسنه أو بداعي كونه ذا مصلحة أو بداعي محبوبيته لله تعالى.

أورد عليه بأنّ اعتبارها في متعلّق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان إلّا أنّه غير معتبر فيه قطعاً لكفاية الاختصار على قصد الامتثال فإنّه يكشف عن تعلّق الأمر بنفس الفعل وإلّا يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد أو كون داعي الأمر من قبيل الداعي على وهو خلف لفرض كفاية إتيانه بداعي الأمر بنفسه.

وأجيب عنه: بأنّ كفاية قصد الامتثال لا ينافي أخذ سائر الدواعي في المتعلّق تصحيحاً لقصد القربة فإنّ اعتبار سائر الدواعي يكون فيما إذا لم يأت بقصد الأمر وإلّا فمع إمكان قصد الأمر والإتيان به فلا حاجة في التقرّب إلى الإتيان بسائر الدواعي حتّى يلزم الاجتماع المذكور أو الداعي على الداعي.

نعم يرد على أخذ الدواعي الثلاثة في متعلّق الأوامر ما أورد على أخذ قصد الأمر في المتعلّق ولكن يمكن الجواب عنه بالجواب كما في تهذيب الأصول.

ثالثها: أنّ العبادة عبارة عن إظهار عظمة المولى والشكر على نعمائه بما يستحقّ ويليق به وإظهار العظمة والشكر المذكور بما يستحقّ ويليق به مقرّب بالذات وعبادة من دون توقّف على وجود الأمر أو قصد الأمر نعم لما كان المكلف لا طريق له إلى استكشاف أنّ المناسب بمقام هذا المولى تبارك و تعالّى ما هو إلّا بإعلامه تعالّى لا بدّ أن يعلمه أولاً ما يتحقّق به تعظيمه ثمّ يأمر به وعليه فالعبادة بهذا المعنى ليست ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتّى يلزم محذور الدور.

أورد عليه بأنّ قصد التعظيم التبعديّ بالمعنى المذكور يؤول إلى قصد ما أمر به تعبداً ومعه لا يصحّ دعوى خلوّ العبادة عن قصد الأمر.

هذا مضافاً إلى ما فيه من عدم صحّة تفسير العبادة بمطلق إظهار العظمة والشكر فإنّ العبادة هي التألّه وهو التعظيم في مقابل الغير بعنوان أنّه ربّ وخالق سواء كان التعظيم

بما يكون تعظيماً ذاتاً كالسجدة أو بما لا نطلع بكونه تعظيماً إلا بالنص الشرعي كالصوم ونحوه من العبادات الشرعية.

وابصارها: أن الفعل المقيد بعدم الدواعي النفسانية وثبوت الداعي الالهي الذي يكون مورداً للمصلحة الواقعية وإن لم يكن قابلاً لتعلق الأمر به بملاحظة الجزء الأخير للزوم الدور أما من دون ضم القيد الأخير فلا مانع منه ويكون ملازماً مع القرية وعليه فيقع الطلب به من دون ضم القيد الأخير.

لأقال: إن هذا الفعل من دون ملاحظة تمام قيوده التي منها القيد الأخير لا يكاد يتصف بالمطلوبية فكيف يمكن تعلق الطلب بالفعل من دون ملاحظة تمام القيود التي يكون بها قوام المصلحة.

لأقول: الفعل المقيد بعدم الدواعي النفسانية وإن لم يكن تمام المطلوب النفسي مفهوماً لكن لما لم يوجد في الخارج إلا بداعي الأمر لعدم إمكان خلو الفاعل المختار عن كل داع يصح تعلق الطلب به لأنه يتحد في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقة فهذا الوجه يرجع إلى إمكان اعتبار قصد القرية بالعنوان اللازم وهو عنوان عدم الدواعي النفسانية كما لا يخفى.

المقام الثالث: في الأخذ بالإطلاق عند الشك في اعتبار قصد القرية في واجب وعدمه

ولا يخفى أنه لا إشكال في جواز الأخذ بالإطلاق اللفظي سواء قلنا بإمكان الأخذ بقصد القرية في المتعلق أو لم نقل.

أما إذا قلنا بالإمكان فواضح وأما إذا لم نقل فإن التقييد المتصل غير ممكن وأما المنفصل أو العنوان الملازم فهو ممكن فيجوز الحكم بإطلاق متعلق التكليف وعدم تقييده بقصد القرية بمقدمات الحكمة.

المقام الرابع: في الأصل العملي عند فرض عدم جريان مقدمات الإطلاق

ولا يخفى عليك أن المراد من الأصل العملي إما هو البراءة العقلية أو البراءة الشرعية. أما الأولى فقد يمنع جريانها بدعوى أنه لا بدّ عند الشكّ وعدم إحراز كون الأمر في مقام بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقلّ به العقل وهو ليس إلّا أصالة الاشتغال لأنّ الشكّ ههنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها.

وفيه أن مع إمكان أخذ قصد الامتثال أو دواعى القربة في المتعلّق متصلاً أو منفصلاً فلا فرق بين قصد الامتثال أو دواعى القربة وبين سائر القيود فكما أن مع الشكّ في سائر القيود عند عدم جريان مقدمات الإطلاق تجرى البراءة العقلية فكذلك مع الشكّ في اعتبار قصد الامتثال و دواعى القربة تجرى البراءة العقلية ومجرد عدم إمكان تقييد الأمور به متصلاً بناء على امتناعه لا يوجب الفرق مع إمكان البيان مستقلاً.

ودعوى أن أصل الغرض معلوم والشكّ في حصوله بإتيان المأنيّ به من دون قصد الأمر أو دواعى القربة ومقتضى الاشتغال اليقينيّ هو الفراغ اليقينيّ مدفوعاً بأن الأغراض إن كانت حاصلة بنفس ما وقع تحت دائرة البيان فما هو واجب تحصيله هو ما تعلّق به البيان من الأجزاء والشرائط ويتبعه الغرض في الحصول وإن كانت غير حاصلة إلّا بضمّ ما لم تقم عليه حجة فلا نسلم وجوب تحصيله.

وأما الثانية أعنى البراءة الشرعية فهي جارية كالبراءة العقلية بعد فرض عدم جريان مقدمات الإطلاق.

ودعوى أنه لا بدّ في عموم أدلة البراءة الشرعية من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً وليس ههنا كذلك فإنّ دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعيّ بل واقعيّ

ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك إلا أنهما قابلان للوضع والرفع شرعاً فبدليل الرفع ولو كان أصلاً يكشف أنه ليس هناك أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً بخلاف المقام فإنه علم بنبوت الأمر الفعلى مدفوعاً بأننا لانسلم عدم إمكان أخذ قصد الأمر أو دواعى القرية فى المتعلق ولو منفصلاً.

هذا مضافاً إلى أنه كيف يمكن دخالة شيء فى الغرض ولا يمكن للمولى بيانه وإظهاره. وعليه فلامحيص عن جريان أدلة الرفع بعد إمكان وضعه فى نظائر المقام.

المبحث الخامس: فى حمل الأمر على النفس والعينى والتعيينى

ولا يخفى عليك أن بعث المولى إلى شيء عند العقلاء يكون تمام الموضوع لاحتجاجه على العبد فى باب الإطاعة ولذا حكموا بأنه لا يجوز له التقاعد عن المبعوث إليه باحتمال إرادة الندب وهذا البيان بعينه جار فى المقام فإذا تعلق أمر المولى بشيء يصير حجة عليه بحيث لا يجوز للعبد أن يعدل عنه إلى غيره باحتمال إرادة تخيير فى متعلق الأمر كما لا يجوز له الترك مع إتيان الغير باحتمال الكفائية و لا للتقاعد عن الإتيان باحتمال الغيرية مع سقوط الوجوب عن غيره الذى يحتمل كون الأمر المفروض مقدمة له. كل ذلك لما عرفت من بناء العقلاء فإنهم يحكمون بأن البعث المذكور حجة على لزوم الإتيان به بنفسه سواء أتى به الغير أو لم يأت وسواء سقط الوجوب عن الغير المحتمل كون ذلك مقدمة له أو لم يسقط وسواء أتى بشيء آخر يحتمل أن يكون عدلاً لذلك أو لم يأت ومع قيام بناء العقلاء لا حاجة إلى الاستدلال بمقدمات الحكمة حتى يرد عليه الإشكالات وإن أمكن الجواب عنها كما عرفت.

المبحث السادس: فى الأمر عقيب الحظر أو توهمه

ولا يخفى عليك إن وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمه ظاهر فى ارتفاع النهى السابق

وسر ذلك أنه لما كان المفروض في المقام التفات كل من الأمر والمأمور إلى النهي السابق والتفات الأمر بالتفات المأمور إلى النهي السابق وإن حالته حالة انتظار الرخصة كان الأمر الوارد عقيب النهي ظاهراً ظهوراً نوعياً في الرخصة في الفعل ورفع النهي السابق. نظير ما إذا استأذن الشخص الذي نهى عن شيء من الناهي في ارتكاب ما نهى عنه بقوله أفعله؟ فقال الناهي أفعّل.

فكما أن الاستيذان يوجب ظهور الأمر في مجرد الرخصة وصرفه عن الوجوب إليه بلاخلاف فكذلك حالة انتظاره للإذن والرخصة مع علم الأمر والتفاتة إليها توجب ذلك من غير فرق.

وحيث إن الأمر حينئذ يفيد مجرد ارتفاع النهي فهو يجتمع مع الأحكام الأربعة الأخرى من الوجوب والندب والكراهة والإباحة الخاصة. فإن كان حال النهي قبل النهي معلوماً من الوجوب أو الاستحباب أو غيرهما وقلنا بجواز الاستصحاب فهو محكوم به بعد ارتفاع النهي.

وبلأ فإصالة البراءة تقتضي نفى احتمال الوجوب وتردد الأمر بين البواقي. ثم إن هذا لا يختص بالأمر بل يشاركه فيه النهي الوارد بعد الأمر أو توهمه فإنه أيضاً لا يدل إلا على رفع الأمر السابق كما لو أمر الطبيب بملازمة شرب دواء في كل يوم ثم قال بعد مدة مع حالة انتظار المأمور للإذن في الترك: لا تشربه فإنه يدل على رفع الإلزام والوجوب فالنهي الوارد عقيب الأمر يفيد رفع الإلزام والوجوب وهو يجتمع مع الأحكام الأربعة الأخرى من الحرمة أو الندب أو الكراهة أو الإباحة الخاصة ويتعين الحكم بالأصول الجارية في مورده فلا تغفل.

المبحث السابع: في المرة والتكرار

الكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأول:

أن محلّ النزاع فيه هو هيئة الأمر دون مادة الأمر ودون مجموعهما لنصّ جماعة من الأصوليين عليه.

هذا مضافاً إلى تحرير أكثرهم النزاع في الصيغة وهي ظاهرة في الهيئة لو لم نقل بأنّها صريحة فيها، على أنه لا كلام في أنّ المادة كالضاد والراء والباء في مثل المصدر وهو الضرب لا تدلّ إلّا على الماهية من حيث هي إذ لو كانت دالة على المرّة والتكرار لزم أن تدلّ عليه كلّ صيغة تحتوى تلك المادة باعتبار دلالة مادتها مع أنه ليس كذلك فالبحت عن دلالة صيغة الأمر ترجع إلى البحث عن دلالة هيئة الأمر.

المقام الثاني:

أنّ الحقّ هو عدم دلالة هيئة الأمر على المرّة والتكرار لأنّ هيئة الأمر موضوعة للبعث نحو وجود الطبيعة بنحو الوجود اللافراغى من دون دلالة على المرّة والتكرار هذا بناء على ما قرّر في محلّه من أنّ الطبيعة بما هي الطبيعة لا تكون مطلوبة ولا مرادة فاللازم هو تعلق البعث إلى وجود الطبيعة بالنحو المذكور وأمّا إذا قلنا بأنّ البعث متعلّق بنفس الطبيعة المهملة التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهية التي يعبر عنها بالابشرط المقسمى فالعقل يحكم بأنّ البعث يرجع إلى إيجاد ما يكون مدلولاً لذلك اللفظ لأنّ الطبيعة بالمعنى المذكور لا يمكن إرادتها لإهمالها وخلوها من جميع الحيثيات وعليه فالإيجاد مستفاد من حكم العقل وليس داخلاً في الماهية والطبيعة.

فلا دلالة للهيئة أيضاً على المرّة والتكرار نعم يتحقّق الامتثال بوجود الطبيعة أو بإيجادها في المرّة الأولى إذ بعد الإتيان بالطبيعة سقط الأمر وتحقّق الامتثال ولا مجال للامتثال الثاني كما لا يخفى.

المقام الثالث: في المراد من المرة والتكرار

هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد والفرق بينهما واضح لاحتياج الدفعة والدفعات إلى تمدد الأزمنة وتعاقبها بخلاف الفرد والأفراد.

ذهب في الفصول إلى أن المراد هو الدفعة والدفعات مستدلاً بالتبادر وبأن المراد لو كان هو الفرد والأفراد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمّة للمبحث الآتي من أن الأمر هل يتعلّق بالطبيعة أو بالفرد فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئاً منهما ولم يحتج إلى أفراد كلّ منهما بالمبحث كما فعلوه وأما لو أريد بها الدفعة فلا علاقة بين المسألتين.

وفيه أن الأمر لو كان متعلّقاً بالطبيعة يجرى البحث المذكور في هذه الصورة أيضاً لأنّ الطبيعة لا يمكن وجودها إلّا في ضمن فرد ما فحينئذ يقع الكلام في أن المطلوب بالأمر هل هو الطبيعة بإيجادها في ضمن فرد أو أفراد أو الدفعة أو الدفعات.

ودعوى الفرق بين أن يكون المطلوب هو وجود الطبيعة كما هو الظاهر أو نفس الطبيعة وتقدير الإيجاد بحكم العقل بأنّ البحث في الأوّل لغوى وفي الثانی عقليّ لا يوجب أن يكون البحث تنمّة للمبحث الآتي بعد جريانه في الصورتين ولو كان البحث على تقدير لغويّاً وعلى تقدير عقليّاً.

فالتحقيق أن يقع النزاع بكلا المعنيين.

فكلّ مورد تقوم فيه القرينة على إرادة الفرد أو الدفعة أو الأفراد أو الدفعات فلا كلام ومع عدم قيام القرينة فإن كان إطلاق فالمرجع هو الإطلاق وهو يقتضى جواز الاكتفاء بالمرّة والدفعة إلّا أن الاكتفاء بهما ليس من جهة كونهما مأخوذتين في الهيئة أو المادّة لما عرفت من عدم أخذهما فيها بل من جهة صدق الامتثال بإتيان الطبيعة مرّة أو دفعة ومع صدق الامتثال لا يبقى الأمر حتّى تحتاج إلى امتثال آخر.

وإن لم يكن إطلاق وشك في أن المطلوب هو الفرد أو الأفراد أو الدفعة أو الدفعات فالمرجع هو الأصل العملي وهو ليس إلّا أصالة البراءة عن تكليف الزائد فلا تنفل.

المقام الرابع: في تبديل الامتثال بالامتثال

ولا يخفى عليك أن بعد الإتيان بالمأمور به وسقوط الأمر لا مجال للامتثال الثاني بالنسبة إلى الأمر الأوّل الساقط لأن الامتثال متوقف على الأمر والمفروض هو سقوطه بالامتثال الأوّل. و لا فرق في ذلك بين أن نقول بدلالة الأمر على المرة وضماً أو بعدمها وتقدير الوجود أو الإيجاد في جانب المتعلق بحكم العقل لسقوط الأمر المتعلق بالطبيعة أيضاً بإتيان الفرد الأوّل فكما أن الأمر المتعلق بالفرد يسقط بإتيان الفرد الأوّل فكذلك يسقط الأمر المتعلق بالطبيعة إذ يتحقق الطبيعة بالفرد الأوّل.

نعم لو علم بعد الإتيان بالفرد أو تحقق الطبيعة أن للمولى أمر استجابي بإتيان فرد أحسن ممّا أتى به لجاز أن يأتي بفرد آخر ولكنه ليس إلّا الامتثال للأمر الثاني وليس من باب تبديل امتثال الأمر الأوّل بالامتثال الثاني بالنسبة إلى الأمر الأوّل وعليه يحمل جواز إعادة الفريضة المأتى بها منفرداً أو بالجماعة.

وأما الفرق بين ما إذا كان امتثال الأمر علّة تامّة لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجردّه فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً وبين ما إذا لم يكن الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض الأقصى كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً فلا يبعد صحّة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله ففيه ما لا يخفى لأن الغرض من الأمر في نظير المثال هو التمكن من الشرب وهو حاصل بإتيان الماء فلا معنى لبقاء الأمر مع حصول الغرض فلا تنفل.

المقام الخامس: في الامتثال بالأزيد

ولا إشكال في جوازه بعد كون إيجاد الطبيعة المأمور بها في ضمنها نحواً من الامتثال كإيجادها في ضمن فرد واحد إذ مقتضى إطلاق الطبيعة هو جواز الإتيان بها على نحوين. ثم إن وحدة الامتثال وكثرته بوحدة الطلب وكثرته لا بوحدة الطبيعة وكثرتها وعليه فالإتيان بعدة أفراد عرضية دفعة واحدة لا يكون إلا امتثالاً واحداً لا امتثالات متعددة كما لا يخفى.

المقام السادس: في عدم اختصاص النزاع بالأمر الوجودي

وذلك لوحدة الملاك.

المقام السابع: في الفرق بين النواهي والأوامر

ولا يخفى أن كيفية الامتثال بين النواهي والأوامر مع وحدة متعلقهما وهي الطبيعة بتقدير الوجود أو الإيجاد إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل والنهي هو الزجر عن وجود الفعل متفاوتة وهي ناشئة إما من جهة اختلاف حكم العقلاء بالنسبة إليهما إذ يحكمون بأن وجود الطبيعي ينعدم بعدم جميع الأفراد في النواهي ويتحقق بوجود ما في الأوامر فامتثال الأمر بصرف وجود الطبيعة وامتثال النهي بترك جميع الأفراد على نحو الاستغراق.

أو ناشئة من جهة كثرة الاستعمال فإن الأمر يستعمل كثيراً ما عند مطلوبة صرف ووجود الطبيعة بخلاف النهي فإنه مستعمل كثيراً ما عند مبنغضية الطبيعة بجميع أفرادها على نحو الاستغراق ولعله أقرب كما سيأتي تفصيله إن شاء الله في المباحث الآتية وعلى كل تقدير لا يحتاج إفادة النواهي للشروع والاستغراق إلى مقدمات الحكمة.

المبحث الثامن: في الفور والتراخي

والحق أن البعث الإنشائي كالبعث الخارجي فكما أن البعث الخارجي يفيد الفورانية لأنها مقترنة

بالبعث التكويني فكذلك البعث الاعتباري الإنشائي والفورية المذكورة كالوجوب والندب من الأمور المتترعة من البعث بحكم العقلاء من دون أن تكون مأخوذة في الهيئة أو المادة.

إذ البعث من المولى كما يكون موضوعاً لحكم العقلاء بتمامية الحجّة على لزوم الإتيان فانتزع من هذا الحكم عنوان الوجوب فكذلك يكون موضوعاً لحكمهم بالفورية وعدم جواز التراخي فيه ما لم تكن قرينة على الخلاف. نعم أفاد بعض الأكابر ان هذا فيما اذا لم يؤخذ في متعلق البعث ما يدل على التوسعة كقول أحد لغيره جئني بكذا يوم الجمعة أو كقوله تعالى فعدة من أيام أخر و إلا فاطلاق المتعلق يقدم على الفورية المستفادة من نفس الأمر.

ثم إن مقتضى ما ذكر لزوم الإتيان بمتعلق الأوامر فوراً ففوراً بحيث لو عصى في الآن الأول لوجب عليه الإتيان به فوراً في الزمان الثاني وهكذا.

وذلك لما عرفت من أن البعث الإنشائي كالبعث الخارجي فكما أن البعث الخارجي مادام باقياً يكون موضوعاً عند العقلاء للفور فالفور فكذلك البعث الإنشائي القائم مقامه يكون موضوعاً لحكمهم بالفور فالفور.

وينقدح ممّا ذكر من أن الفور وهكذا الفور فالفور كالوجوب والندب أنّهما ليسا داخلين في الهيئة ولا في المادة لبالوضع ولا بنحو آخر بل يكونان من الأمور الانتزاعية تبعاً لانتزاعية الوجوب والندب.

ثم إن النزاع في الفور والتراخي وإن اختص بحسب كلماتهم بالأوامر الوجوبية ولكن بعد ما ذكرناه في الأوامر الوجوبية يظهر الحال في الأوامر النديّة أيضاً لعدم الفرق بينهما في عدم كونهما من قيود الطلب أو المادة وإنما يستفادان من حكم العقلاء بعد تحقق موضوع حكمهم بإنشاء البعث فلا تغفل.

الفصل الثالث: في الاجزاء

هنا ملاحظات قبل الخوض في تفصيله.

أحدها: أن هذه المسألة هل تكون من المسائل العقلية أو من المباحث اللفظية. والتحقيق هو جواز كليهما لأن المسألة ذو حثيتين:

الحثية الأولى: أن أدلة اعتبار الأوامر الظاهرية أو الاضطرارية هل تدل على توسعة موضوع الأوامر الاختيارية و الواقعية بنحو الحكومة أو لاتدل و عليه فاللازم هو ملاحظة لسان أدلة الاعتبار فالنزاع حينئذ يكون لفظياً و من هذه الجهة تكون المسألة من مباحث الألفاظ.

والحثية الثانية: أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري هل يقتضى سقوط الأوامر الواقعية لاشتغال المأتمى به على المصلحة المقتضية للأمر أو لا يقتضى فاللازم حينئذ هو ملاحظة تأثير الإتيان في سقوط الأوامر الواقعية و عدمه و من المعلوم أن هذا البحث حينئذ يكون عقلياً و يناسب المباحث العقلية و عليه فذكر المسألة في مقامنا هذا ليس استطرادياً فلانغفل.

ثانيها: نتيجة المسألة الأصولية كلية وهل يلزم أن يكون مبانيها أيضاً كلية أم لا. و الحق هو عدم لزوم ذلك إذ يكفي كلية نفس المسألة في إدراجها في المسائل الأصولية

التي لا بد أن تكون كليةً وإن استفيدت المسألة من الدليل الخاص الجزئي و عليه فلا وقع للإشكال في الأوامر الاضطرارية بأن مبناها جزئي لا بتبناها على قوله التراب أحد الطهورين من حيث الإطلاق الملازم للإجزاء و عدمه بخلاف الأوامر الظاهرية فإن إجزائها و عدمه مبنيان على السببية و الطريقة.

هذا مضافاً إلى عدم اختصاص مبني الأوامر الاضطرارية بقوله التراب أحد الطهورين بل قوله **بالتراب** الميسور لا يسقط بالمعسور أو أن التقية ديني و دين آبائي و نحوهما من مباني الأوامر الاضطرارية كلية.

ثالثها: إن صاحب الكفاية ذهب إلى أن المراد من وجهه في عنوان البحث هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً و عقلاً لا خصوص الكيفية المعتبرة شرعاً و إلا لزم أن يكون القيد توضيحياً هذا مع لزوم خروج التعدييات عن حريم النزاع لأن قصد القرية يكون من كفيات الإطاعة عقلاً.

وفيه منع لزوم خروج التعدييات بناء على المختار من إمكان اعتبار قصد القرية في المأمور به شرعاً.

هذا مضافاً إلى ما قيل من أن القيد ليس توضيحياً بل مذكور لردّ عبد الجبار من السابقين فافهم.

رابعها: إن معنى الاقتضاء في عنوان البحث «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء أولاً» هو الاقتضاء الإلزامي إن كان النزاع في دلالة الأوامر الاضطرارية والظاهرية أو الاقتضاء الثبوتي بمعنى العلية و التأثير إن كان النزاع في أن الإتيان بالمأمور به في الخارج هل يقتضى الإجزاء أولاً لأن المأمور به خارجاً هو الذي يتحقق به الفرض ومع تحققه حصلت علّة سقوط الأمر الواقعي فالإتيان بالمأمور به الظاهري أو الاضطراري مؤثر في رفع الأمر الواقعي.

ومما ذكر يظهر أنه لا مجال لما في تعليقة الإصفهاني رحمته من أن المعلوم أن المعلول
ينعدم بانعدام علته لا أن القائم به الغرض علة لسقوط الأمر لأن الأمر علة لوجود الفعل
في الخارج فلو كان الفعل علة لسقوط الأمر لزم علية الشيء لعدم نفسه فسقوط الأمر
لتمامية اقتضائه وانتهاء أمده.

وذلك لأن حديث انتهاء الأمد وانعدام المعلول بانعدام علته صحيح بالنسبة إلى
إتيان المأمور به وأمر نفسه لا إتيان المأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري بالنسبة
إلى الأمر الواقعي إذ لا ينعدم أمد الأمر في الثاني بإتيان الظاهري أو الاضطراري.

بل يحتاج رفعه إلى تأثير الإتيان بالمأمور به الظاهري أو الاضطراري فيه فالحق مع
صاحب الكفاية حيث ذهب إلى أن معنى الاقتضاء هو العلية والتأثير بناءً على النزاع
في أن الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء أو لا يقتضي وعليه فلاحاجة إلى تغيير عنوان
البحث بأن الإتيان بالمأمور به هل هو مجزأ أو لا كما في تهذيب الأصول.

خامسها: إن الإجزاء بحسب اللغة يكون بمعنى الكفاية وبحسب الاصطلاح يكون
بمعنى إسقاط التبعّد بالإتيان أعادة كان أو قضاء والمعنى الثاني لازم الكفاية ولا وجه
لرفع اليد عن معناه اللغوي ما لم تقم قرينة وعليه فالإجزاء في عنوان البحث محمول
على معناه اللغوي.

سادسها: إن الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار واضح فإن البحث في
المقام بعد معلومية مقدار المأمور به في الواقع وعدم الإتيان به في أن الإتيان بالأمر
الظاهري أو الاضطراري مع كشف الخلاف يكفي عن الواقعي الذي لم يأت به أو لا
يكفي والبحث في مسألة المرة والتكرار في تعيين مقدار المأمور به وكميته وأن بعد
الإتيان بالمأمور به الواقعي هل يلزم التكرار أو لا يلزم.

كما ان الفرق بين هذه المسألة و مسألة تبعية القضاء للأداء واضح فإن أتبع في المقام في كفاية المأتي به عن الواقع بعد الإتيان بالمأمور به أنصهرى او الاضطرارى و البحث في مسألة القضاء و الأداء بعد فوت المأمور به و عدم الإتيان به في الوقت في ثبوت القضاء و عدمه فلا تشابه بين المسألتين.

تحقيق المقام في الأجزاء وعدمه

ثم لا يخفى عليك أن بعد ما عرفت من المقدمات فتحقيق المقام في الأجزاء و عدمه يستدعى البحث في الموضوعين:

الموضوع الأول:

إنه لا كلام في أجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره إذ الغرض من الأمر ليس إلا هو إتيان المأمور به بما له من القيود و الشروط و مع الإتيان حصل الغرض و مع حصول الغرض ينتهى أمد البعث و الإرادة و لا موجب لبقائهما و إلا لزم الخلف أو بقاء المعلول بدون علته.

وأنت خبير بأن المقصود من الأجزاء في هذا الموضوع أن الإتيان بالمأمور به الواقعى يجزى عن أمره الواقعى و هكذا الإتيان بالمأمور به الاضطرارى يجزى عن أمره الاضطرارى أو الإتيان بالمأمور به الظاهرى يجزى عن أمره الظاهرى لا أن الإتيان بكل واحد منها يجزى عن الآخر فإنه سيأتى الكلام فيه في الموضوع الثانى إن شاء الله تعالى. ومما ذكر ينقدح أن مع سقوط الأمر لحصول الغرض لا مجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر إذ الامتثال فرع بقاء الأمر والمفروض أن مع حصول الغرض يسقط الأمر و لا مجال للامتثال الثانى بالنسبة إلى الأمر الساقط.

ولذلك يحمل ماورد في المقام مما يتوهم أن المراد منه هو الامتثال عقيب الامتثال و مطلوبية الإعادة على أمر لا ينافى ما يقتضيه حكم العقل فإن مطلوبية الإعادة أعم من

بقاء الأمر السابق لامكان أن يكون ذلك من جهة الأمر الجديد الاستحبابي و لا أقل من احتمال ذلك فلا يكون منافياً لما استقلّ العقل به من سقوط الأمر بالامتثال الأوّل و عدم معقولية الامتثال عقيب الامتثال فلا تنفل.

الموضع الثاني:

وفيه مقامان:

المقام الأوّل: في أجزاء الأوامر الاضطرارية

ولا يخفى عليك أنه إن قلنا بأن الأمر الأوّل عامّ يشمل المضطّرّ وغيره في عرض واحد و الأوامر الاضطرارية تدلّ على تنوع العامّ المذكور في حال الاضطرار و إخراج الاضطرار عن تحت العامّ فالإجزاء في غاية الوضوح إذ ليس في حال الاضطرار إلّا أمر واحد و لا إشكال في أن الإتيان بالمأمور به بهذا الأمر يوجب سقوط الأمر المذكور المفروض أنه لا أمر آخر حتّى يبحث عن إجزائه عنه و عدمه.

وإن لم نقل بذلك فالأمر في حال الاضطرار غير الأمر الواقعيّ.

فيمكن البحث حينئذٍ عن أجزاء الاضطراريّ عن الواقعيّ و عدمه.

وقد أوضحنا قوة الثاني بناء على المختار من أن المتبادر من الصلاة هي الهيئة التركيبية الجامعة للأجزاء و الشرائط الدخيلة في باعثة المولى نحو الأمر بها لأن الأمر الأوّل تعلق بها لا الهيئة التركيبية المجملة أو المهملة لأن البعث نحو المهمل و المجمل لا يصدر عن الحكيم المتعال.

ومما ذكر يظهر أن المبعوث إليه في الأمر الأوّل هي الصلاة الكاملة و هي صلوة المختار و حينئذٍ تدلّ الأدلة الاضطرارية على ما يقوم مقام الصلاة الكاملة في حال الاضطرار و مقتضى ذلك هو تعدّد الأمر من الأمر الواقعيّ و الأمر الاضطراريّ هذا مضافاً إلى أن ذلك هو مقتضى لسان أدلة الاضطرار كنفى الحرج و الضّرر و رفع الاضطرار و التقية لأنّ لسانها

هو لسان الحكومة ومعنى الحكومة هو النظارة إلى الأدلة الأولية ومقتضاها هو وجود الأحكام الأولية وإلا لزم الخلف في كون أدلة الاضطرار ناظرة إلى الأدلة الأولية.

ويشهد له أيضاً فتوى الأصحاب بصحة الوضوء أو الغسل الضررين إذا أتى بهما جهلاً وغفلة مع أنه لو كان مقتضى أدلة الاضطرار هو التنوع وإخراج مورد الاضطرار فلاوجه للصحة في صورة الجهل والغفلة إذ لا أمر ولا مصلحة فيما إذا كانا ضررين فالحكم بصحتهما في حال الجهل والغفلة يدل على أن مفاد أدلة الاضطرار ليس كمفاد أدلة التخصيص التي تخرج الأفراد عن تحت مادة العموم بحيث لا يبقى للعموم بالنسبة إليها اقتضاء بل مفادها هو التصرف في هيئة الأوامر الأولية بسقوطها عن الفعلية من باب الامتنان ففي حال الجهل والغفلة حيث يكون الوضوء أو الغسل مشتملين على المصلحة ولهما الأمر الأولي فالإتيان بهما إتيان بالمطلوب الواقعي فللحكم بالصحة مجال كما أن في صورة الإتيان بالتيمم ورفع الاضطرار في الوقت يمكن النزاع في كفاية التيمم عن الوضوء أو الغسل في صحة ما أتى به من العبادات وعدمها هذا بخلاف ما إذا لم نقل بالتعدد فإن الإتيان بالتيمم مع أنه لا أمر إلا به يوجب الإجزاء قطعاً ولا مجال للنزاع في الإجزاء وعدمه.

ثم إن النزاع يتبنى على شمول إطلاق أدلة العمل الاختياري لحالة طرؤ الاختيار بعد رفع الاضطرار وإلا فيكفي في عدم وجوب الإعادة والقضاء عدم إطلاق الأدلة الأولية بالنسبة إلى حالة طرؤ الاختيار بعد رفع الاضطرار.

فبعد فرض إطلاق أدلة العمل الاختياري يقع النزاع بعد الإتيان بالاضطراري و عروض حالة الاختيار في الوقت عن أنه هل يجزى العمل الاضطراري عن العمل الاختياري أو لا يجزى بل يلزم العمل الاختياري بعد شمول إطلاق دليله لحالة طرؤ الاختيار بعد الاضطرار.

وأما ابتناء النزاع على ملاحظة الجهات الواقعية من المصالح و المفسد في المتعلقات و حصر الجهات الواقعية في الأقسام الأربعة ففيه منع لامكان البحث و النزاع في كيفية اعتبار الأوامر الاضطرارية في أدلتها ولو لم نقل بتبعية الأحكام للمصالح و المفاد في المتعلق.

هذا مضافاً إلى عدم إمكان الإطلاع نوعاً بالنسبة إلى الجهات الواقعية فالإحالة إليها أحالة على المجهول.

كيفية دلالة الأوامر الاضطرارية على الإجزاء

ولا يذهب عليك تمامية دلالة أدلة الأوامر الاضطرارية على الإجزاء بعد كون لسانها لسان التوسعة.

إمّا بالحق شيء بشيء كالحاق التراب بالماء في مثل قوله **يُخْبَثُ** التراب أحد الظهورين فإنه يفيد التوسعة في الطهارة المشروطة بها العبادات فلاوجه بعد ذلك لعدم الإجزاء فإنه قد أتى بما هو تكليفه واقعاً كما سلك صاحب الكفاية هذا المسلك في الأصول الموضوعية.

أو بالأمر بالباقي مع الاضطرار إلى ترك بعض الإجزاء أو الشرائط.

أو بالأمر بإتيان ما هو مضطراً إلى فعله من الموانع أو القواطع كالأدلة الواردة في مقام التقية.

إذ من المعلوم أن الأمر بما عدا المضطراً إلى تركه يدل على عدم دخالة المتروك جزءاً كان أو شرطاً كما أن الأمر على الإتيان بما هو مضطراً إليه من الموانع و القواطع يدل على عدم مانعية ما أتى به مما اضطر إليه و ليس ذلك إلّا معنى الحكومة لأن المتفاهم العرفي من الأمر بالباقي أو الأمر بإتيان المانع و القاطع هو عدم مدخلية المتروك أو عدم مانعية الماتى به من المانع و القاطع أو الأمر بتبديل كيفية صلاة المختار

بكيفية أخرى كما ورد في صلاة المضطرّ و الغريق فأنّ الظاهر ممّا ورد هنا أنّه في مقام بيان بدليّة الكيفيّة المذكورة عن صلاة المختار و ليس هذا إلّا معنى الحكومة.

بل يمكن أن يقال: إنّ لسان أدلّة نفى الحرج و الضرر أيضاً لسان الحكومة بالنسبة إلى الأجزاء التي تكون ضرورية أو الحرجية فأنّ مفادها هو سقوط ما تجرى فيه تلك الأدلّة عن الفعلية فمقتضى إطلاق جواز البدار و إتيان العمل هو كفاية ما أتى به عن الجامع للشرائط و الأجزاء و يشكل ذلك بأنّ أدلّة نفى الحرج و الضرر لا تدلّ على الأمر بالباقي حتّى يكون أمراً مغايراً مع الأمر الأوّل و يقتضى الأجزاء بل غاية دلالتها هو نفى الضرر و الحرج.

فاستفادة وجوب الباقي من الأدلّة الأوّلية ليست بأمر مغاير مع الأمر الأوّل حتّى يجرى النزاع في إجزائه عن الواقع وعدمه.

ألهمّ إلّا أن يقال: إنّ المتفاهم العرفي من بقاء الأمر بالنسبة إلى العمل مع نفى الوجوب عن الضرر أو الحرج هو كفاية المأتي به عن الجامع للشرائط و الأجزاء و هو كاف في الأجزاء و عدم وجوب الإعادة و القضاء و لا حاجة إلى دلالة دليل نفى الحرج أو الضرر على وجوب الباقي فتدبر.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الموضوع في الأوامر الاضطرارية هو العذر والاضطرار في بعض الوقت لا العذر و الاضطرار المستوعب إذ الأمر الاضطراري في مقابل الأمر الواقعي لا يمكن إلّا إذا أمكن منه في بعض الوقت و إلّا فلا أمر اضطراري في المستوعب حتّى نبحث عن إجزائه عن الواقع.

ثمّ إنّ مع تمامية دلالة الأدلّة الاضطرارية على إجزاء ما أتى به عند الاضطرار في بعض الوقت عن الواقع لا مجال لاحتمال القضاء حينئذٍ إذ القضاء فيما إذا لم يأت بالواجب مطلقاً في الوقت و المفروض هو أنّ ما أتى به عوض عن الواقع في الوقت فلا تغفل.

مقتضى الأصل

نمّ مع إهمال أدلة الاضطراب تجب الإفادة في الوقت و القضاء في خارجه إن قلنا بوحدة حقيقة القضاء مع الأداء و إلّا فلا يجب القضاء في خارج الوقت.

أمّا الإعادة في الوقت بعد رفع الاضطراب فهي واجبة مع إهمال أدلة الاضطراب بالنسبة إلى الإجزاء قضاء لإطلاق الأدلة الأولى.

ودعوى أن الأمر الأولى ساقط عن الفعلية حال الاضطراب و لا علم بحدوثه بعد رفع الاضطراب فلا وجه لدعوى وجوب الإعادة بالأمر الأولى في الوقت بعد رفع الاضطراب.

مندفعة بأن التكليف معلوم من أول الأمر في الأفراد العرضية و الطولية حال الاضطراب و حال رفعه و إنما أسقطه الاضطراب في خصوص حال الاضطراب و سقوطه في غير حال الاضطراب متفرع على حكومة الأمر الاضطرابي على الأمر الواقعي و المفروض أن أدلة الأوامر الاضطرابية مهملّة و لا إطلاق لها وعليه فمع رفع الاضطراب لا وجه لرفع اليد عن إطلاق التكليف الأولى المعلوم من أول الأمر.

نعم لو كانت الأدلة الأولى أيضاً مهملّة فقد يقال بأن الأصل يقتضى البراءة ولكنه أيضاً منظور فيه لأن الأمر يدور حينئذ بين احتمال وفاء الاضطرابي في أول الوقت بمصالح الاختياري فيكون مخيراً بين الاضطرابي في أول الوقت والاختياري في آخره و احتمال أن لا يكون كذلك فيتعين الاختياري و مرجع ذلك إلى دوران الأمر بين التعيني و التخيري فمقتضى القاعدة فيه هو الاشتغال فاللازم حينئذ هو وجوب الإتيان بالاختياري في آخر الوقت و عدم الاكتفاء بالاضطرابي.

وأمّا القضاء في خارج الوقت فإن قلنا بوحدة حقيقة القضاء مع الأداء و تعدّد المطلوب من الواجب و الوقت فهو واجب فإنه مقتضى العلم بمطلوبية الإتيان بالعمل مطلقاً من دون دخالة للوقت فيه و حصول الشك في الامتثال فيستصح حينئذ وجوب

الإتيان به في خارج الوقت إذ المفروض أنه لم تدل أدلة الاضطرار على كفاية الإتيان بالاضطرارى عنه.

وإن لم نقل بوحدة حقيقة القضاء مع الأداء فلا دليل على وجوب القضاء في خارج الوقت لعدم جريان الاستصحاب بعد عدم إحراز وحدة الحقيقة ولا أمر جديد بوجوب القضاء في خارج الوقت فلا تنقل.

المقام الثاني: في أجزاء الأصول والامارات الظاهرية

والكلام فيه يقع في امور:

الأمر الأول: في تحريم محل النزاع

والإنصاف أنه لا فرق بين كون الأمارات و الأصول قائمة على متعلقات التكليف و بين كونها قائمة على نفس التكليف فإن كلهما في مقام بيان أن الواقعيات تمتثل بكذا وكذا ومقتضاه هو أن تكون مصالحها مسانخة لمصالح الواقعيات من دون فرق بين مواردھا. والقول بأن الأمارات و الأصول إذا كانت قائمة على نفس التكليف ليست ناظرة إلى الواقعيات فلا تكون مصالحها مسانخة لمصالح الواقعيات و مع عدم المسانخة لا مجال للوفاء حتى يبحث عن إجزائها أو عدمه.

غير شديد بعد كون لسانها على ما عرفت أن الواقع المعلوم على سبيل الإجمال يمتثل بالأمانة أو الأصول فلا بد أن تكون مصلحة الأمانة أو الأصول هو مصلحة الواقع لاسنخ آخر من المصلحة كي لا يفتنى إحرازه عن إحرازه و عليه فلا وجه لتخصيص محل النزاع بما إذا كانت الأمارات و الأصول قائمة على متعلقات التكليف.

نعم ربما يدعى خروج بعض الموارد عن محل النزاع و لا بأس بالإشارة إلى ذلك. منها ما إذا كان سبب الأمر الظاهري مجرد الوهم و الخيال كأن يقطع بوجود أمر واقعي ثم يكشف خلافه ففي مثله لا أمر فيظاهر الشرع و مجرد التوهم لا يستلزم وجود

الأمر الظاهريّ حتّى يبحث عن إجزائه وعدمه وعليه فإذا استظهر المجتهد معنى من اللفظ وأفتى على طبقه استناداً إلى حجّة الظهور ثمّ انكشف أنّه لا ظهور للفظ في هذا المعنى بل هو مجرد وهم وخيال فلا واقع موضوعي له حتّى يندرج في المقام.

ومنها: موارد التي تقوم الأمانة أو الأصول في الشبهات الموضوعية كالبيّنة أو اليد وما شاكلهما ممّا يجري في تنقيح الموضوع بدعوى أنّ هذه الموارد خارجة عن محلّ البحث لأنّ قيام الأمانة أو الأصول لا يوجب قلب الواقع عمّا هو عليه والقائلون بالتصويب في الأحكام الشرعية لا يقولون به في الموضوعات الخارجيّة.

مع أنّ الإجزاء في موارد الأصول والأمارات غير معقول إلّا بالالتزام بالتصويب فيها ومن المعلوم أنّ التصويب في الأمارات والأصول الجارية في الشبهات الموضوعية غير معقول بداهة. أنّ البيّنة الشرعية إذا قامت على أنّ المايح الفلانيّ خمر مثلاً لا توجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه.

يمكن أن يقال: إنّ المقصود من جريان الأمارات والأصول في الموضوعات هو ترتيب الآثار الواقعية عليها في الظاهر لا تغيير الموضوعات وقلبها عمّا هو عليها في الواقع بحسب الوجود وغير خفيّ. إنّ تغيير الآثار والأحكام الجزئية كتغيير الآثار والأحكام الكلية فإن كان تغيير الأحكام الكلية جازياً فكذلك الجزئية وإن لم يكن ممكناً في الكلية فكذلك في الجزئية فلا وجه للفرق بينهما إلّا من جهة أنّ التصويب في بعض صورته مجمع على بطلانه في الأحكام الكلية دون الموضوعات.

الأمر الثاني: في إجزاء الأصول الظاهرية

ذهب جماعة إلى أنّ الأصول الظاهرية كقاعدة الطهارة والحليّة والاستصحاب بناءً

على كونه أصلاً عملياً حاکمة بالنسبة إلى أدلة الشرائط والأجزاء كقوله ﷺ لاصلاة إلاً بطهور فقوله كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر يكون حاکماً على قوله لاصلاة إلاً بطهور ومعماً له من جهة توسعة الطهارة و جعلها أعم من الواقعية والظاهرية.

و ذلك لأن الحكم بالطهارة مثلاً في قاعدة الطهارة حكم بترتيب آثارها ومنها الشرطية للمبادات فإذا ضم هذا الحكم إلى أدلة الأجزاء والشرائط يستفاد منه عرفاً أن المقصود هو التوسعة في الشرطية ومن المعلوم أن ضم غير الواقعي في حال الشك إلى الواقعي ليس له كشف الخلاف فإذا أتى بالعمل مع هذا الشرط التعبدى أتى به مع شرطه إذ المفروض أن الشرط أعم من الواقعي والظاهري وعليه فانكشف عدم الطهارة الواقعية لايوجب انكشاف فقدان العمل لشرطه نعم يوجب ارتفاع موضوع الطهارة الظاهرية من ذلك الحين فلاتبقى الطهارة الظاهرية مع ارتفاع الجهل. و أما العمل فقد أتى به مع شرطه في حال الجهل و هو الطهارة الظاهرية و لايقبل الخطأ ما فرض فيه الشرط أعم لأن الطهارة الظاهرية معتبرة واقعاً من حيث نفسها لا من حيث كونها طريقة إلى الطهارة الواقعية.

ثم إن القائل بالإجزاء و حكومة الأصول الظاهرية على أدلة الشرائط و الأجزاء يدعى أن ما هو نجس واقعاً يجوز ترتيب آثار الطهارة عليه في ظرف الشك و من تلك الآثار إتيان الصلاة المشروطة بها لكن بلسان تحقق الطهارة و لازمه تحقق مصداق الأمور به لأجل حكومتها على أدلة الشرائط والموانع.

ومما ذكر يظهر الجواب عن النقوض الواردة في المقام من أن لازم ترتب جميع الأحكام الثابتة للظاهر الواقعي على المشكوك هو الحكم بطهارة الملاقى للمشكوك طهارته بعد العلم بالنجاسة أو الحكم بنجاسة الملاقى للمشكوك نجاسته بعد العلم بالطهارة عند استصحاب النجاسة أو الحكم بصحة الوضوء أو الغسل بماء قد حكم بطهارته ولو مع انكشاف النجاسة مع أن أحداً من الفقهاء لم يلتزم بذلك.

وذلك لأن حكومة الأصول الظاهرية على أدلة اشتراط طهارة الماء في حصول طهارة المغسول أو نجاسة المغسول أو صحته الوضوء أو الغسل و إن تقتضى الأحكام المذكورة ولكنها ثابتة مع انحفاظ الشك.

فإذا زال الشك انقلب الموضوع ومع انقلاب الموضوع لاجال للحكومة وعليه فيحكم بنجاسة الثوب الموجود المغسول بالماء الذى كشف نجاسته و بطهارة الثوب الموجود المغسول بالماء الذى يكون محكوماً بالنجاسة ثم انكشف طهارته. ويحكم بأعادة الوضوء أو الغسل مع انكشاف نجاسة الماء المشكوك.

نعم كل عبادة أتى بها فى حال الشك بالوضوء المذكور يحكم بصحتها لحكومة الأصول الظاهرية على أدلة اشتراط العبادة بالطهارة فالعمل العبادى بعد الحكومة المذكورة أتى به مع شرطه لأن المفروض أن الطهارة المشروطة أعم من الطهارة الظاهرية و العمل حين الإتيان مقرون بشرطه و هو كاف كما لا يخفى.

وينقدح مما ذكر أيضاً الجواب عن نقض آخر و هو أن لازم الإجزاء هو أنه لو توضح رجاء بقاء محكوم بالنجاسة ظاهراً بالاستصحاب مثلاً ثم انكشف الخلاف كان وضوؤه باطلاً إذ كما يفرض توسيع الشرطية الواقعية للطهارة كذلك ينبغى أن يفرض توسيع المانع للنجاسة.

وذلك لأن الحكم بالمانعية مادام كان الموضوع محفوظاً وأما مع ارتفاع الشك وظهور كون الماء طاهراً فى الواقع لا يبقى هذا الحكم ومع ارتفاعه بارتفاع موضوعه يمكن الحكم بصحة الوضوء من هذا الحين لوجود الملاك فيه مع فرض تمشى قصد القرية فيه نعم لو أتى بعمل مشروط بالطهارة قبل ارتفاع الموضوع كان مقتضى حكومة الأصول الظاهرية على أدلة الاشتراط هو الحكم بالبطلان لعدم كون العمل واجداً للشرائط تبعاً بسبب الحكومة المذكورة فلا تغفل.

وأما الإشكال في الإجزاء بأن هذه الحكومة هي حكومة ظاهرية مؤقتة بزمن الجهل بالواقع والشك فيه وليست بحكومة واقعية لكي توجب توسعة الواقع أو تضييقه ونتيجة هذه الحكومة بطبيعة الحال ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف فإذا انكشف فلا بد من العمل على طبق الواقع ففيه أن الحكومة في موضوعها واقعية لا ظاهرية فإن مثل قوله **بَلَّغْ** كلَّ شيءٍ نظيف حتى تعلم أنه قدر ظاهر في أنه يجوز للمكلف ترتيب جميع آثار الطهارة على الشيء المشكوك فيه و من جعلتها شرطيتها للصلاة فيكون مفاده جواز إتيان الصلاة في الثوب المشكوك في طهارته و ترتيب آثار الطاهر الواقعي على الشيء المشكوك فيه و حينئذ فالتبادر من هذا الكلام ونحوه أن الصلاة في حق هذا الشخص عبارة عما أتى به وأنه قد عمل بوظيفته الصلواتية و أوجد الفرد المأمور به لا أنه عمل عملاً مردداً بين أن يكون صلاة و بين أن يكون لغواً بحيث تكون الصلاة باقية في ذمته خصوصاً مع ملاحظة ان هذه الاصول تسهلتها و امتنيتها.

وبعبارة أخرى مفاده هو ترتيب آثار الطهارة على المشكوك فيه بلسان تحققها فيهم منه عرفاً أن الصلاة المشروطة بالطهارة يجوز الإتيان بها في حال الشك بهذه الكيفية و يكون المأتي به مع هذه الكيفية مصداقاً للصلاة المأمور بها و واجداً لما هو شرطها و حصل به الامتثال و هو معنى الإجزاء.

لا يقال: إن هذا إذا لم ينكشف الواقع فإنه يقال لا معنى لانكشاف الخلاف هاهنا لأن الأصل ليس طريقاً للواقع يطابقه تارة ويخالفه أخرى مثل الأمانة حتى يفرض فيه انكشاف الخلاف ثم أن هذا التقريب المذكور في قاعدة الطهارة يأتي في الاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ وحديث الرفع أيضاً خصوصاً مع كون هذه الاصول تسهيلية و امتنانية فإن المكلف في جميع الموارد في صدد امتثال أمره تعالى بالصلاة التي أمر بها جميع المسلمين فالتبادر من القواعد المذكورة عرفاً هو كون الفاعد صلاة حقيقة حكومة

لا أنه محتمل الصلّاتية بحيث لو استمرّ شكّه إلى حين موته و كان في الواقع جزءاً أو شرطاً كان تاركاً للصلاة أداءً وقضاءً وإن لم يستمرّ لم يكن صلاةً وعمل عملاً لغواً.

فالأقوى هو القول بالإجزاء في الأصول الظاهرية كما ذهب إليه سيّدنا المحقق البروجردى وسيّدنا الإمام المجاهد رحمتهما تبعاً لصاحب الكفاية.

الأمر الثالث: في إجزاء الأمارات عند كشف الخلاف باليقين

هنا جهات:

الجهة الأولى: في إجزاء الأمارات بناء على الطريقة

التعريب الأول: أن الأمارات كخير الواحد والبيّنة وأمثالهما وإن كانت بلسان حكاية الواقع ولكنها بانفسها ليست أحكاماً ظاهرية بل الحكم الظاهريّ عبارة عن مفاد دليل حجّية الأمانة الحاكمة بوجوب البناء عليها و لسان أدلتها هي بعينها لسان أدلّة الأصول إذ ظاهر ما دلّ على اعتبار الأمارات هو قناعة الشارع في امتثال أوامره الصلّاتية مثلاً باتبانها فيما قامت البيّنة على طهارته و لازم ذلك سقوط الطهارة الواقعية من الشرطية المنحصرة في هذه الصورة وكفاية الطهارة التي قامت البيّنة عليها.

وعليه فالاختلاف بين الأصول و الأمارات ليس إلّا من جهة أنفسهما لا من جهة دليل اعتبارهما و المعيار في الإجزاء هو دليل حجّيتهما لا أنفسهما.

و القول بأنّ الأمانة تارة تكون عقلانية ولم يرد من الشرع أمر باتباعها ولكن استكشفتنا إضائها من عدم الردع وأخرى هذا الفرض مع ورود أمر إرشاديّ منه باتباعها و ثالثة تكون تأسيسية شرعية.

والظاهر خروج الفرض الأوّل عن محطّ البحث بل الثاني أيضاً لأنّ الأمر الإرشاديّ لم يكن أمراً حقيقة.

والمتبع فيها هو طريقة العقلاء لعدم تأسيس للشارع و لا إشكال في أنهم إنما يعملون على طبق الأمارات لمحض الكشف عن الواقع.

بل التحقيق عدم الإجزاء فيما إذا كانت الأمانة تأسيسية لأن معنى الأمانة هو الكشف عن الواقع وإيجاب العمل على طبقها إنما هو لمحض الكاشفة عن الواقع المحفوظ من غير تصرف فيه و انقلاب و إلّا لخرجت الأمانة عن الأمانة ولا يفهم العرف و العقلاء من دليل إيجاب تصديق العادل إلّا ما هو المركوز في أذهانهم من الأمارات لا انقلاب الواقع عما هو عليه بخلاف أدلة الأصول.

وبالجملة ان الإجزاء مع جعل الأمانة و إيجاب العمل على طبقها لأجل الكشف عن الواقع كما هو شأن الأمارات متنافيان لدى العرف و العقلاء.

غير سديد لما عرفت من أن المكلف الذي كان بصدد الامتثال بالنسبة إلى التكاليف الواقعية وكان متحيراً في هذا المقام إذا سهل الشارع الأمر عليه بإيجاب العمل بالأصل والأمانة يفهم من إيجاب العمل بهما أنه قنع في مقام الامتثال بالواقعيات بالإتيان بما قامت عليه الأصول والأمارات وليس معنى ذلك إلّا الإجزاء كما لا يخفى ومجرد كون الأمارات كاشفة بنحو كشف ناقص عن الواقعيات دون الأصول الظاهرية لا يوجب تفاوتاً في التبادر المذكور والانفهام العرفي من أدلة الاعتبار.

ولامنافاة بين كونها كاشفة والاكتفاء بها عند المخالفة ويشهد له صحة تصريح الشارع عند جعل الاعتبار للأمارات بأن إعملوا بها وإن كانت مخالفة للواقع فلا إعادة في الوقت و لا قضاء في خارجه.

ثم لا وجه للفرق بين ما إذا كانت الأمانة تأسيسية أو إمضائية فإن إمضاء الأمانة في مقام قبول ما قامت عليه الأمارات العقلانية مكان تكاليفه الواقعية يفيد أمراً زائداً على ما اعتبره العقلاء.

فإذا ظهر التخلف كان مقتضى قبوله آياها مكان الواقع هو الإجزاء هذا بخلاف ما إذا ورد إمضاء الشارع بعنوان محض الإرشاد إلى ما بنى عليه العقلاء فإنه تابع لما عليه العقلاء فلا تنفل.

وبالجملة فالحكم الظاهري في المقام هو الذي استفيد من أدلة اعتبار الأمارات الحاكمة بوجوب العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع على مؤديها لانفس الأمانة ومن المعلوم أن ظاهر أدلة الاعتراف في الأمارات والأصول هو البناء على الوجود والتعبد به ومقتضى ذلك مع عدم حصول العلم والاطمئنان بوجود الواقع هو ترتيب جميع آثار الواقع على ما أدت إليه الأمانة ومن جعلتها الشرطية والمتبادر من ذلك هو قناعة الشارع في مقام الامتثال بإتيان ما أدت إليه الأمارات والأصول وهذا هو معنى الإجزاء. والتقريب المذكور أصح من التقريب الثاني المحكى عن الميرزا الشيرازي تت لوجود بعض المناقشات فيه كما عرفت.

وأيضاً لا يصلح التقريب الثالث لأن حديث الرفع لا موضوع له بعد وجود الأمارات إذ المراد منه هو رفع ما لا تقوم الحجّة عليه ومع وجود الأمارات تقوم الحجّة والقول بأن المراد هو رفع ما لا يحصل العلم الحقيقي به غير سديد لأن لازمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات وحصلت بينهما المناقضة لأن مفاد الأمارات هو وجود الأحكام الواقعية و فعليتها و مفاد حديث الرفع هو عدم فعلية الواقعات و دعوى المناقضة بين حديث الرفع والأمارات كما ترى و لم يلتزم به أحد.

المجبة الثانية: في إجزاء الأمارات بناء على المعجزة والمعدرة

ربما يقال إنه لو قيل في الأمارات بجعل الحجية ومجرد المعدرية والمنجزية لم يكن

والمراد منه أن بناء على جعل المنجزية والمعدرية لامصلحة في المتعلق حتى تكون موجبة لإنشاء الحكم على أى تقدير ويقتضى ذلك الإجزاء بل الإنشاء بداعى تجيز الواقع أو بداعى إيصال الواقع منبعث عن نفس مصلحة الواقع لاعن مصلحة أخرى وعليه فلا مقتضى للإجزاء.

وأجيب عنه أولاً: بأن مفاد الأخبار المستدل بها لاعتبار الآحاد من الأخبار هو وجوب العمل على طبق الآحاد من الأخبار تبعداً على أنها هو الواقع وترتيب آثار الواقع على مؤداها وليس فيها أى أثر من حديث جعل الوسطية والطريقة بل لا تكون الوسطية والطريقة قابلة للجعل فإنها لاتألفها يد الجعل إذ الشيء لو كان واجداً لهذه الصفة تكويننا فلامورد لإعطائها إياه وإن كان فاقداً لها فلا يمكن إعطائها إياه لأنه لا يعقل أن يصير ما ليس بكاشف كاشفاً وما ليس بطريق طريقاً إذ الطريقة ليست أمراً اعتبارياً كالملكية حتى يصح جعلها وهكذا إكمال الطريقة و تميم الكشف لا يمكن جعلهما فكما أن الاكاشفية ذاتية للشك ولا يصح سلبه فكذلك النقصان فى مقام الكشف ذاتى للأمارات لا يمكن سلبها.

فما يناله يد الجعل فى أمثال ما ذكر هو إيجاب العمل بمفاد الآحاد من الأخبار والعمل على طبقها وترتيب آثار الواقع عليه نعم بعد التعبد بلسان تحقق الواقع وإلقاء احتمال الخلاف تبعداً يصح انتزاع الوسطية والكاشفية.

وثانياً: إن المعدرية ليست أنراً للأماره فيما إذا خالفت للواقع بل هى أثر عدم وصول الواقع والجهل به سواء علم بخلافه أم لا وسواء قامت الأماره على خلافه أم لا.

فحصّل: أنه لا جعل فى البين فالطريقة أو الحجية ليستا بمجموعتين بل المستفاد من الأمارات والطرق هو ما عليه العقلاء من الاكتفاء بها فى مقام الاحتجاج و اللجاج و ترتيب آثار الواقع عليها.

وعليه فإذا استظهر منها كما مرَّ أن الأمارات أو الطرق تكون ناظرة إلى الواقع بلسان تبين ما هو وظيفة الشاك في الأجزاء والشرائط فهي حاكمة بالنسبة إلى الأدلة الدالة على الأجزاء والشرائط وموجبة لسقوط الواقعي عن الفعلية وكون ما أتى به منجزياً عن الواقع.

الجهة الثالثة: في إجزاء الأمارات وعدمه بناء على السببية

ولامجال للإجزاء إذا كان المراد من السببية أنه تعالى لم يجعل حكماً من الأحكام قبل قيام الأمارات وتأديتها لعدم مقتض له من المصالح والمفاسد قبل قيام الأمارات ليكون منشأ لجعل الحكم بل المصلحة و المفسدة تحدث بقيام الأمارات على الوجوب أو على الحرمة و الحكم مجعول بقيامها.

وعليه فالأحكام الواقعية هي نفس مفاد الأمارات و لا شيء غيرها حتى يقال بإجزاء مفاد الأمارات عنه عند تخالفها والمفروض هو الإتيان بمفاد الأمارات.

ولكن هذا المعنى للسببية مما يكون خلاف الضرورة المتسالم عليه عند الأصحاب من أن الأحكام مشتركة بين العالم و الجاهل.

وهكذا لا يعقل الإجزاء فيما إذا كان المراد من السببية هو انقلاب الأحكام الواقعية بنفس قيام الأمارات إلى مؤدى الأمارات بحيث لا يبقى في الواقع شيء لافعلاً و لاشأناً غير مؤدى الأمارات.

فإنه بعد عدم وجود الأحكام الواقعية لامجال لكشف الخلاف إذ الأحكام الواقعية حينئذ أيضاً هي نفس مفاد الأمارات و المفروض هو الإتيان بها وحيث إن الأحكام الواقعية تختص بالعالمين بالأمارات فلاحكم بالنسبة إلى غيرهم و هو أيضاً خلاف الضرورة و المتسالم عليه بين الأصحاب من اشتراك العالم و الجاهل في الأحكام.

وأما إذا أريد من السببية أن بسبب قيام الأمارات تحدث في المؤدى مصلحة غالبية

على مصالح الواقعية وهي موجبة لسقوط الواقعية عن الفعلية فلا يكون مخالفاً للضرورة المتسالم عليها لثبوت الأحكام الواقعية في هذه الصورة وإنما انحصر الأحكام الفعلية في مؤديات الأمارات و يكون لكشف الخلاف في هذه الصورة مجال فبعد وجود الأحكام الواقعية وإمكان كشف الخلاف يمكن أن يبحث فيها عن أجزاء الأمارات عن الأحكام الواقعية و عدمه.

وهكذا يمكن تصور كشف الخلاف و إمكان الإجزاء فيما إذا أريد من السببية أن العناوين الواقعية بما هي مشتملة على المصالح و المفسدات و محكومة بأحكام واقعية ولم يكن أداء الأمانة على خلافها موجباً لانقلاب الواقع مصلحة أو حكماً بل المصلحة الحادثة إنما تكون في سلوك الأمانة و تطبيق العمل على طبقها والحكم الظاهري يثبت لهذا العنوان أعني سلوك الأمانة بما هو سلوك والمصلحة إنما تكون في سلوك الأمانة بما هو سلوك و بهذه المصلحة يتدارك فوت مصلحة الواقع بقدر فوتها.

ففي هذه الصورة تكون الأحكام الواقعية محفوظة ومع كونها محفوظة فللكشف الخلاف مجال وعليه فيجوز فيه بحث الإجزاء.

أَلْهَمُ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إنَّ السلوك ليس أمراً وراء العمل الذي يوجد المكلّف فهذه الصورة ترجع إلى الصورة السابقة.

ويلحق بها أيضاً ما قيل من أن المصلحة تكون في نفس الأمر بالسلوك دون نفس السلوك و دون نفس المتعلق فإن الواقعيات حينئذٍ باقية ومع بقائها على ما عليها يجري فيه بحث الإجزاء.

ثم لا يخفى عليك أنه لا دليل على الإجزاء في الفروض المذكورة في السببية لعدم مساعدة إطلاقات أدلة حجّية الأمارات مع السببية لظهورها في الطريقيّة وتحفظ

الواقعيّات و لو أغمضنا عن ذلك فالإطلاق المقامى فيها يكفى أيضاً لإثبات الإجزاء على السببية من دون حاجة إلى إثبات الإجزاء من ناحية قبح تفويت المصلحة الواقعية مع عدم تمامية عمومها و شموله فراجع.

فحصل: أن الأمارات بناء على الطريقة كما هو الحق تكون كأصول الظاهرية في كونها مجزية عن الواقع عند كشف الخلاف باليقين.

الأمر الرابع: في إجزاء الأمارات بعد كشف الخلاف بغير اليقين

ويقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: في إجزاء الاجتهاد السابق بالنسبة إلى نفس المجهّد

بمعنى أنه لو تبدل الاجتهاد السابق إلى اجتهاد آخر يخالفه فهل يجزى الاجتهاد السابق أم لا؟ فالأقوى هو الإجزاء لما عرفت من أن مقتضى حكومة أدلة اعتبار الأصول والأمارات بالنسبة إلى الأوامر الواقعية قبل حدوث الاجتهاد اللاحق هو تحقّق الامتثال بالنسبة إلى الطبيعة المأمور بها ومعه لا يبقى أمر واقعيّ حتّى يبحث عن سقوطه أو عدمه والاجتهاد اللاحق لا يدلّ على عدم حجّية الأمارات والأصول في ظرفها بل تدلّ على انتهاء أمدّها إذ المفروض فيما إذا لم يظهر بطلان الاجتهاد السابق كما توهم المجتهد الظهور مع أنه لا ظهور أو توهم صحّة الرواية مع أنه لاصحّ لها لأنّ فرض ظهور بطلان الاجتهاد السابق خارج عن محلّ الكلام لأنّ في هذه الصورة لا أمر ظاهريّ حتّى يبحث عن إجزائه وعدمه.

فالكلام فيما إذا تمّ الاجتهاد السابق في ظرفه كما إذا أفتى على طبق العموم بعد الفحص اللازم عن مخصّصه و عدم الظفر به ثمّ ظفر به اتفاقاً.

والقول بأنّ مدلول الحجّة اللاحقة يعمّ السابق حيث إنّها تحكى عن ثبوت مدلولها في الشريعة المقدّسة من دون اختصاصه بزمن دون زمن آخر وبعصر دون عصر ولذا

وجب ترتيب الأثر عليه من السابق ولازم هذا هو أن العمل المأتمى به على طبق الحجّة السابقة حيث كان مخالفاً لمدلولها باطل لعدم كونه مطابقاً لما هو المأمور به فى الواقع وهو مدلولها.

وكون الحجّتين تشتركان فى احتمال مخالفة مدلولهما للواقع لا يضرّ بذلك بعد إلغاء هذا الاحتمال بحكم الشارع فى الحجّة الثانية حسب أدلّة اعتبارها وعدم إلغائها فى الأولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاء و من الطبيعيّ أنّ صرف هذا الاحتمال يكفى فى الحكم بوجود الإعادة أو القضاء بدهاءة أنّه لا مؤمنّ معه من العقاب فإنّ الحجّة السابقة و إن كانت مؤمنة فى ظرف حدونها إلّا أنّها ليست بمؤمنة فى ظرف بقائها لفرض سقوطها عن الحجّية بعد الظفر بالحجّة الثانية.

غير سديد لما عرفت من أنّ مقتضى صحّة الحجّة فى ظرفها وكون لسان أدلّة اعتبارها هو الحكومة هو وقوع امتثال الطبيعة المأمور به فى ظرفها كسائر موارد التقبّل المصدقيّ و مع تحقّق الامتثال لا يبقى أمر فى الواقع حتّى تدلّ الحجّة اللاحقة بالإعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه و تعميم مفاد الحجّة اللاحقة بالنسبة إلى ما سبق إنّما يجدى بالنسبة إلى ما لم يمتثل و لم يتقبّل لا بالنسبة إلى ما امتثله و تقبله الشارع و عليه فأدلّة اعتبار الأمارات و الأصول مؤمنة فى المقام كما لا يخفى.

ولافرق فيما ذكر بين كون الحجّة اللاحقة راجحة بالنسبة إلى الحجّة السابقة أو متساوية أو مرجوحة لأنّ مقتضى إطلاق أدلّة اعتبار الحجّة السابقة فى ظرفها و حكومتها بالنسبة إلى الأدلّة الأولى هو تحقّق الامتثال فى جميع الصور و إنّما الفرق بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة فلا تغفل.

وأيضاً لافرق فيما ذكر بين أن نقول بالطريقة أو السببية وذلك لإطلاق أدلّة اعتبار الأمارات و الأصول و حكومتها بالنسبة إلى الأدلّة الأولى و مقتضاه هو تقبّل المصدق

الظاهرى مكان المصداق الواقعى فى حصول الامتثال وسقوط الأمر نعم لو كشف. عدم وجود الأمارات و الأصول و كان هذا موجبا لتبدل رأى فلا كلام حينئذ فى عدم الاجزاء بعد عدم وجود الأوامر الظاهرية فلا تنفل.

الجهة الثانية: فى اجزاء عمل المقلد وعدمه عند تبدل رأى مجتهد

ولا يخفى عليك أن ظاهر أدلة اعتبار الفتاوى كقوله **لا بآن** بن تغلب اجلس فى مسجد المدينة و أفت للناس فإنى أحب أن يرى فى شيعتى مثلك.

أو كقوله فى جواب من سئل عن أخذ معالم الدين (خذ) من زكريا بن آدم التميمى المأمون على الدين و الدنيا و غير ذلك من الأخبار الكثيرة هو الاكتفاء بفتوى المفتين من علماء الشيعة فى مقام الامتثال للتكاليف الواقعية بالتقريب الذى عرفت فى الأمارات و الأصول الظاهرية.

هذا مضافاً إلى إمكان الاستدلال هنا بالاطلاق المقامى فى مثل تلك الأدلة إذ مع وقوع الاختلاف و تبدل رأى بين المفتين لم يرد شىء فى الأخبار يدل على وجوب الإعادة و القضاء فهو يدل على عدم وجوبهما وإلا لأشير إليه فى الأخبار على أن السيرة المتشعبة من لدن صدر الإسلام تكون على عدم الإعادة و القضاء عند تبدل رأى.

ولافرق فى ما ذكر بين أن تكون الأمارات معتبرة على الطريقة أو السببية فإن المعيار هو الاستظهار المذكور من أدلة الاعتبار و الإطلاق المقامى و قيام السيرة المتشعبة و هذه الأمور جارية على كل تقدير من التقادير.

الجهة الثالثة: فى اجزاء عمل المقلد عند الرجوع عن الميث إلى الحى أو عند عدوله من الحى إلى الحى

بناءً على جواز ذلك

والظاهر أن حكم المقام هو الذى عرفته فى المسائل المتقدمة إذ بعد حجية رأى المجتهد الأول فى ظرف التقليد عنه و دلالة أدلة اعتباره على حكومة رأيه على

الواقعيّات كسائر الأمارات وسقوط الأوامر الواقعيّة تعبداً بإتيانها طبقاً لرأى المجتهد فلامجال للامتثال بعد الامتثال حتّى يمكن الأخذ بإطلاق حجّية رأى المجتهد الثانى. هذا مضافاً إلى الإطلاق المقامى مع شيوع العدول عن الميث إلى الحى أو من الحى إلى الحى.

وأيضاً تقوم السيرة على عدم الإعادة و القضاء و بالجملة فكما أن مقتضى إطلاق أدلة اعتبار الخبيرين المتعارضين والحكم بالتخيير الاستمرارى بينهما هو الحكم بالاجتراء إذا عمل بكل واحد منهما عند عدوله إلى الآخر فكذلك مقتضى إطلاق أدلة اعتبار الفتاوى المختلفة التى تدل على الحجّية التخيريّة هو الحكم بالاجتراء بكل واحد منهما إذا عمل به هذا مضافاً إلى دعوى لزوم الحرج و هو منفى فى الاحكام.

الأمر الخامس: فى مقتضى الأصل عند عدم إحراز كفيّة حجّية الأمارات من أنّها هل تكون بدحو الكشف والطريقيّة أو الموضوعية والسببية

ويقع الكلام فى المقامين:

المقام الأول: فى مقتضى الأصل بالنسبة إلى وجوب الإعادة فى الوقت وعدمه

وأعلم أن مقتضى ما قلنا من حكومة أدلة اعتبار الأمارات و الأصول على الأدلة الأوليّة مطلقاً سواء على الطريقيّة أو السببية هو عدم الشك فى الإجزاء ومع عدم الشك لامجال للبحث عن مقتضى الأصل كما لا يخفى.

نعم لو لم نقل بذلك وفصلنا فى الإجزاء بين السببية و الكشف فاللازم حينئذ عند الشك فى الطريقيّة أو السببية هو الرجوع إلى مقتضى الأصل.

ذهب فى الكفاية إلى وجوب الإعادة مستنداً إلى أصالة الاشتغال إذ الاشتغال اليقينيّ يقتضى الفراغ اليقينيّ.

أورد عليه بأن بعد العلم بالخلاف تعلق العلم بحكم لم يكن حال ثبوته وعدم العلم به فعلياً لأن المفروض في هذا الحال هو قيام الأمانة على خلاف الواقع. وحيث إن العلم بالخلاف بعد العمل بالأمانة لم يعلم ببقاء ما علم ثبوته حال قيام الأمانة لاحتمال اجترأ ما أتى به عنه و عليه فلا أثر لتعلق العلم بالحكم بعد العمل بالأمانة.

أجيب عنه بأنه يكفي استصحاب بقاء التكليف الواقعي الذي هو عبارة عن الإنشاء بداعي جعل الداعي الذي علم به بعد كشف الخلاف و حيث إن الحكم الاستصحابي و أصل فيصير فعلياً فينسب الفعلية بالعرض إلى الحكم الواقعي.

هذا مضافاً إلى أن حال العلم هنا حال الحجّة الشرعية بمعنى المنجز فكما أن قيامها يوجب تنجزه على تقدير ثبوته فكذلك العلم هنا تعلق بتكليف لو كان باقياً لكان فعلياً منجزاً. أورد عليه أيضاً بأن المقام ليس من مورد قاعدة الاشتغال بل من موارد أصالة البراءة حيث لا واقع بناء على السببية بالمعنى الأول إذ الواقع يدور مدار الأمانة و لا بالمعنى الثاني لأن الواقع يتقلب طبقاً لمؤدى الأمانة و عليه فإذا شك في أن حجّة الأمانة على نحو السببية أو الطريقيّة فبطبيعة الحال لا يعلم باشتغال ذمته بالواقع إذا عمل بما أدت إليه الأمانة ثم انكشف بطلانها و عدم مطابقتها للواقع.

وبعبارة أخرى أن الشك فيما نحن فيه وإن أوجب حدوث العلم الإجمالي بوجود تكليف مردّد بين تعلّقه بالفعل الذي جئنا به على طبق الأمانة السابقة وبين تعلّقه بالواقع الذي لم يؤت به على طبق الأمانة الثانية إلّا أنه لا أثر لهذا العلم الإجمالي ولا يوجب الاحتياط.

وذلك لأنّ هذا العلم حدث بعد الإتيان بالعمل على طبق الأمانة الأولى فلا أثر له بالإضافة إلى هذا الطرف فلان من الرجوع إلى أصالة البراءة من الطرف الآخر.

بل الأمر يكون كذلك بناءً على السببية بالمعنى الثالث إذ بعد قيام المصلحة السلوكية بوجود الأمارات امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص ما في الواقع لقبح الترجيح من دون مرجع بل الواجب حينئذ هو الجامع بين الواقع وما قامت الأمانة المعتبرة عليه فينقلب الواقع عن التعيين إلى التخيير ومقتضى صيرورة الواجب واجباً تخييرياً هو عدم تأثير العلم الإجمالي الحادث بعد الإتيان بالأمانة الأولى وبعد عدم التأثير لامانع من الرجوع إلى أصالة البراءة.

ولا يخفى أن ما ذكر جيد بالنسبة إلى السببية بالمعنى الأول والمعنى الثاني وأما بالنسبة إلى السببية بالمعنى الثالث أي المصلحة السلوكية منظر فيه لأن الأمانة بناءً على السببية بالمعنى المذكور في طول الواقع لا في عرضها إذ مفاد أدلة اعتبار الأمارات بناءً على المصلحة السلوكية هو اعتبار التعبد بها بعنوان أنها وصول الواقع و عليه فلاوجه لدعوى انقلاب الواقع عن التعيين إلى التخيير إذ مجرد كون المصلحة السلوكية للتدارك لا ينقلب الواقع عما هو عليه بعد كون ما يوجب التدارك ليس في عرض التدارك و عليه فالواقع باقٍ على ما هو عليه.

فبعد كشف الخلاف والعلم بالواقع والإتيان بما أدت إليه الأمانة والشك في الطريقة والسببية بمعنى المصلحة السلوكية يكون مقتضى القاعدة هو لزوم الإعادة في الوقت لأن مقتضى العلم بالواجب الواقعي واشتغال الذمة به هو الفراغ اليقيني والمفروض أن الشك في السقوط بعد الثبوت لاحتمال السببية والتدارك فلاوجه لرفع اليد عن الواقع بمجرد احتمال السقوط والتدارك.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل بالسببية إلى وجوب القضاء وعدمه

وحكمه ظاهر مما تقدم في المقام الأول لأن مقتضى الأصل هو وجوب القضاء عند الشك في أن اعتبار الأمانة من باب الطريقة أو السببية بالمعنى الثالث أي المصلحة

السلوكية بناءً على وحدة حقيقة القضاء مع حقيقة الأداء كما هو المختار فإن قاعدة الاشتغال حينئذٍ تكفي لوجوبه إذ المفروض هو حصول العلم بمطلوبية الواقع مطلقاً سواء كان في الوقت أو في خارجه سواء قلنا بالطريقة أو السببية بالمعنى المذكور وإنما الشك في السقوط بسبب الإتيان بمؤدى الأمانة لاحتمال التدارك ومقتضى القاعدة هو وجوب القضاء. نعم لو كانت السببية بالمعنى الأول والثاني ودار أمر اعتبار الأمانة بين الطريقتين والسببية ليس من موارد قاعدة الاشتغال بل من موارد أصالة البراءة حيث لا واقع بناء على السببية بالمعنى الأول إذ الواقع يدور مدار الأمانة ولا بالمعنى الثاني لأن الواقع ينقلب طبقاً لمؤدى الأمانة وأيضاً تكون مقتضى القاعدة هو البراءة عن وجوب القضاء لو لم نقل بوحدة حقيقة القضاء مع الأداء وقلنا بأن القضاء فرض جديد ويحتاج إلى صدق عنوان الفوت فإن هذا العنوان غير محرز بعد احتمال اعتبار الأمانة التي أتى بها من باب السببية بالمعنى الأول أو الثاني دون المعنى الثالث إذ على السببية المذكورة أتى بالعمل ولم يصدق عنوان الفوت.

ولاطريق آخر لإحراز عنوان الفوت وأصالة عدم الإتيان بالعمل لا يثبت عنوان الفوت لأنه ليس عنواناً للترك ولعدم الفعل مطلقاً بل فيما إذا كان للشيء استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحة فعلية أو مأمور به واقعاً أو مبعوثاً إليه فعلاً. والظاهر أن الفوت ليس مجرد عدم ما كان له الإمكان الاستعدادي للوجود من إحدى الجهات المزبورة بل هو عنوان ثبوتي ملازم لترك ما كان كذلك في تمام الوقت المضروب له وإثبات الملازم بالأصل التعبدى لا دليل له.

الأمر السادس: أن مقتضى ما مر من أن المتبادر من أدلة اعتبار الأمارات والأصول الظاهرية

هو الأجزاء وترتيب آثار الواقع على كل عمل أتى به بالظن الاجتهادى تقليداً أو

إجتهداً هو عدم اختصاص ذلك بالشخص العامل بل يعمّ غيره فيجوز له أن يترتب آثار الواقع على ما أتى به الغير باجتهد أو تقليد ولو مع العلم أو الظنّ المعبر بمخالفته للواقع. إذ بعد تمامية أدلة الإجزاء علم بحكم الشارع تعبداً و حكومة بصحة ما أتى به بأمرة أو أصل من الأصول الظاهرية.

فكما أن الآثار مترتبة على الصحة الواقعية فكذلك تترتب على الصحة التعبدية بعد كون لسان أدلة اعتبار الأمارات و الأصول هو لسان الحكومة و ادراجها في الواقعيات هذا مع الفمض عن الادلة الخاصة و إلّا أمكن الاستدلال على عدم الاجزاء بصحبة عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال قلت له رجل اسرته الروم و لم يصم شهر رمضان و لم يدر أي شهر هو قال يصوم شهراً يتوخاه (يتحرى) و يحسب (و يحتسب) فان كان الشهر الذي صامه قبل (شهر - فقيه) رمضان لم يجزه و ان كان بعد (شهر - فقيه - تهذيب) رمضان اجزئه. ^١ يدعوى ان دلالة هذا الحديث على عدم الاجزاء واضحة فان مع التحرى يحصل له ترجيح بعض الشهور على بعض فيكون وظيفته الظاهرية هو صوم ذلك الشهر فلو كشف ان مورد التجدي ليس بشهر رمضان بل هو واقع قبل شهر رمضان حكم بعدم اجزائه عن صوم شهر رمضان إلّا اذا كان الشهر المذكور واقعاً بعد شهر رمضان فحكم فيه بصحته قضاء لوقوعه بعده و كيف كان فيقتصر على موردها في تخصيص قاعدة الاجزاء خصوصاً مع ملاحظة صحبة زرارة التي علل فيها بما يتعدى عن موردها و صحبة الحلبي المشار اليها سابقاً التي تدلّ على الاجزاء عند التحرى.

الفصل الرابع: في مقدمة الواجب والحرام

و قبل الخوض في المقصود و يقع الكلام في مقامات:

المقام الأوّل

أنّه لا تختصّ المقدّمة المبحوث عنها بمقدّمة الواجب بل تعمّ مقدّمة الحرام أيضاً لعموميّة ملاك البحث ضرورة أنّ الملازمة إن كان ثابتة تكون بين مطلق الطلب و مقدّماته سواء كان الطلب طلباً للفعل أو للترك.

المقام الثاني

إنّ المراد من المقدّمة هو ما يتوقّف ذو المقدّمة عليه في الوجود أو الترك و عليه فلا تشمل المقارنات والمتلازمات لعدم توقّف المقارن والمتلازم على المقارن والمتلازم الآخر. وأمّا اعتبار الاستقلال في الوجود في المقدّمة كما يظهر من بعض الأعلام فهو منظور فيه إذ لا دليل على ذلك مع ما نراه بالوجدان من دخول القيود كالإيمان في مثل أعتق رغبة في البحث مع عدم استقلال وجودها كما لا يخفى.

المقام الثالث

إنّ محلّ النزاع والاختلاف هو الوجوب أو الحرمة الشرعيّة لا العقليّة إذ اللابديّة العقليّة لا مجال لانكارها بداهة أنّ العقل إذ أدرك توقّف الواجب أو الحرام على مقدّماته استقلّ من دون تأمّل بوجوبها و لا مجال للنزاع فيه.

المقام الرابع

إن المقصود من تبعية إرادة المقدمة لإرادة ذبيها أن إرادة ذبيها صارت منشأ لإرادة
المقدمة بمادتها بعد الالتفات إلى أن ذا المقدمة لا يحصل بدون المقدمات الواقعية وحيث
إن الالتفات المذكور حاصل في جميع الموارد إجمالاً تحصل إرادة المقدمة بالفعل بتبع
إرادة ذبيها وأن توقف تفصيل الإرادة بالنسبة إلى آحاد المقدمات على تشخيص أن كل
ذبيها منشأ بتوقف عليه ذوها.

المفهوم الخامس

إن المسألة من المسائل الأصولية للكلامية لأن البحث فيها عن ثبوت الملازمة بين
إرادة ذبيها والمقدمة وإرادة المقدمة أو عن ثبوت دلالة وجوب ذبي المقدمة على وجوب
المقدمة وهذا أجنبي عن البحث الكلامي إذ البحث فيه يكون عن أحوال المبدأ والمعاد
وإن هذه المسألة هل تكون مستتعبة فعلاً وتركاً للنواب والعقاب أم لا.
ومن المعلوم أن البحث في المقام ليس من هذه الناحية بل لامورد له لأن وجوب
المقدمة على القول به لا يستلزم امتثاله بنفسه نواباً ولا عصيانه عقاباً غير ما بترتب على
امتثال ذبيها وعصيانه.

وهكذا لا تكون المسألة فقهية فإن الأصولية ما به ينظر والمسألة الفقهية ما فيه ينظر
وهذه المسألة هي التي تقع نتيجتها في طريق الاستنباط وتكون ممّا به ينظر والمسألة الفقهية
لا تقع كذلك بل هي ممّا فيه ينظر فإنها هي نفس الحكم ولا تقع في طريق الاستنباط.
ثم لا يخفى عليك أن المسألة الأصولية هي ما يصلح للحجّة على الحكم الكليّ
الفاهمي وهو عنوان ينطبق على وجوب ذبي المقدمة فإنه ممّا يصلح لأن يكون حجّة
على وجوب المقدمة بدعوى الملازمة العقلية بين وجوبها أو بدعوى الدلالة اللفظية
عليه ولا يضرّ بذلك عنوان المسألة بعنوانين أخرى من قبيل أن الملازمة من عوارض

الفصل الرابع: في مقدمة الواجب والحرام

و قبل الخوض في المقصود و يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول

أنه لا تختصّ المقدّمة المبحوث عنها بمقدّمة الواجب بل تعمّ مقدّمة الحرام أيضاً لعموميّة ملاك البحث ضرورة أنّ الملازمة إن كان ثابتة تكون بين مطلق الطلب و مقدّماته سواء كان الطلب طلباً للفعل أو للترك.

المقام الثاني

إن المراد من المقدّمة هو ما يتوقّف ذو المقدّمة عليه في الوجود أو الترك و عليه فلا تشمل المقارنات و المتلازمات لعدم توقّف المقارن و المتلازم على المقارن و المتلازم الآخر. و أمّا اعتبار الاستقلال في الوجود في المقدّمة كما يظهر من بعض الأعلام فهو منظور فيه إذ لا دليل على ذلك مع ما نراه بالوجدان من دخول القيود كالإيمان في مثل أعتق رتبة في البحث مع عدم استقلال وجودها كما لا يخفى.

المقام الثالث

إن محلّ النزاع و الاختلاف هو الوجوب أو الحرمة الشرعيّة لا العقليّة إذ اللابديّة العقليّة لا مجال لانكارها بدهاء أنّ العقل إذ أدرك توقّف الواجب أو الحرام على مقدّماته استقلّ من دون تأمل بوجوبها و لا مجال للنزاع فيه.

المقام السابع: فى تسميات المقدمة

منها: تسميها إلى الداخلية والخارجية

يقع الكلام فى أمور:

أحدها: إنَّ المقدّمة الداخليّة هى التى تكون أجزاء و مقومات للمركّبات كأجزاء الصلاة فى المركّبات الاعتباريّة و أجزاء البيت و الدار فى المركّبات الصناعيّة. وأنَّ المقدّمة الخارجيّة هى التى تكون مغايرة مع المركّبات فى الوجود و الماهيّة كطىّ الطريق بالنسبة إلى الحجّ مثلاً.

و لإشكال فى كون المقدّمة الخارجيّة محلّاً للنزاع وإنّما الكلام فى المقدّمة الداخليّة فإنّه ربّما يتوهم خروجها عن حريم النزاع بتقريب أنّ الأجزاء بالأسرّ أى مجموعها عين المركّب فى الخارج ومعها فلامعنى للتوقّف حتّى يترسّح الوجوب منه إليه والمغايرة الاعتباريّة لانوجب مغايرة وجود أحدهما لوجود الآخر.

ويمكن أن يقال: بمنع خروج المقدّمة الداخليّة عن محلّ النزاع فإنّ المقدّمة هى كلّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد و المركّب هو مجموع الأجزاء و الأفراد و المركّب ممّا لا يتحقّق فى الواقع ونفس الأمر إلّا بتحقيق كلّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد فى الواقع ونفس الأمر إذ المراد من المركّب هو ما يترتّب عليه الفرض كفتح المصر وغيره وهو يتقوم بوجود المجموع.

وهو منشأ انتزاع عناوين للمجموع كعنوان الفوج أو القوم.

وكلّ واحد واحد من الأفراد والأجزاء منشأ انتزاع المقدّمة ولا يتوقّف وجودها على شيء آخر بل يكون وجود كلّ واحد ممّا يتوقّف عليه وجود ذى المقدّمة إذ لا يمكن وجود المجموع بدون وجوده و عليه فالكلّ و الجزء لهما ملاكان فى نفس الأمر ومعها

فإذا كانت حقيقة ذي المقدمّة و المقدمّة و ملاكهما متحقّقة في الواقع و نفس الأمر فلما مجال لأن تكون المقدمّة الداخليّة خارجة عن محلّ النزاع.

ثانيها: إن محطّ الإرادة و الطلب هو الوجود الذهنيّ بما هو حاك عن الخارج لا الوجود الخارجيّ لأنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

وعليه فالمطلوب والمراد هو الوجود العنواينيّ الذهنيّ سواء كان بسيطاً أو مركّباً. فإذا لاحظ الأمر عنواناً مركّباً يترتب الغرض عليه كالقوج المترتب عليه فتح البلد كان كلّ واحد واحد من أفراد القوج مندكاً و فانياً في هذا العنوان و لذلك لم يتعلّق الإرادة عند تصوّر العنوان المركّب إلّا بنفس العنوان المركّب و دعوة الناس إلى العنوان المذكور دعوة إلى مجموع الأجزاء والآحاد لعينيّة مجموع الأجزاء مع العنوان المذكور. ولكن عرفت أنّ مجموع الأجزاء ليس مقدّمة للعنوان المذكور بل هو عين المركّب والمقدّمة هو كلّ جزء جزء و كلّ فرد فرد والوجدان شاهد على أنّ الأمر بعد ما رأى أنّ المركّب والمجموع لا يتأتّى إلّا بكلّ واحد واحد من الأجزاء والأفراد أراد كلّ مقدّمة لأجل إرادة المركّب ويكفي في تعلّق الإرادة الغيريّة لحاظ كلّ واحد واحد إجمالاً بعنوان كونه ممّا يتوقّف عليه العنوان المركّب الواجب فتعلّق الإرادة بها تبعاً لإرادة ذهابها.

ثالثها: إنّ مركّب الإرادة في الإرادة النفسية هو العنوان الذهنيّ الذي يكون مطابقه عين مجموع الأجزاء الذي يترتب عليه الغرض و مركّب الإرادة في الإرادة الغيريّة هو أيضاً عنوان ذهنيّ وهو المقدّمة الحاكية عن حقيقة خارجيّة وهو ما لولاه لما كان المركّب المقصود فاختلف المركبان والمعتبر في الإرادة الغيريّة هو عنوان المقدّميّة و لاجابة إلى عنوان آخر من العناوين الذاتية.

رابعها: إنّه لا يلزم من وجوب المقدّمة الداخليّة اجتماع الوجوب النفسى والغيرى في شيء واحد لأنّ الوجوب النفسى متعلّق بالعنوان المطابق على مجموع الأجزاء الذي

يكون منشأ لانتزاع العنوان المترتب عليه الفرض كالبيت والدار والصلوة والحج ومن المعلوم أن المعنون المذكور ليس كل واحد واحد من الأجزاء ومع مغايرة العنوانين والمعنوين فلامجال لتوهم اجتماع المثلين في شيء واحد بسبب وجوب المقدمة الداخلية وعبارة أخرى معنون عنوان المركب الاعتباري كالصناعي هو مجموع الأجزاء الذي يترتب عليه الفرض ومعنون عنوان المقدمة هو كل جزء جزء مما يتوقف حصول المركب عليه فارادة المجموع بما هو المجموع غير إرادة كل جزء جزء بما هو جزء. ولا ينافي ذلك كون كل جزء باعتبار اندكاه في المجموع موردا للإرادة النفسية لأنه باعتبار وجوده في العنوان الإجمالي والإرادة الغيرية باعتبار وجوده التفصيلي فيكفي الاختلاف بالإجمال والتفصيل في رفع التنافي كما يشهد بذلك الوجدان في اجتماع الإرادتين في المركبات الصناعية فإن الباني للبيت والدار له إرادة نفسية بالنسبة إلى بناء البيت والبيت عنوان إجمالي لمجموع ماله دخل في تحقق البيت في الخارج ومع ذلك يكون له إرادة بالنسبة إلى كل جزء جزء بتبع إرادته لمجموع الأجزاء الموسوم بالبيت فلا تغفل.

خامسها: في ثمرة البحث ولا يخفى عليك أن مع اتحاد المركب مع أجزائه نوع اتحاد المجل مع المفصل ترجع إرادة العنوان ووجوبه إلى إرادة مجموع الأجزاء المعلومة ووجوبها قضاء للاتحاد والعينية وحيث إن الأجزاء المشكوكة لادليل على دخلتها في العنوان كما لادليل على إرادته ووجوبها أمكن جريان البراءة فيها لعدم تمامية البيان بالنسبة إليها من دون فرق في ذلك بين القول بوجوب كل جزء جزء بنحو الوجوب الغيرى وبين القول بعدم الوجوب.

إذ العبد محجوج بمقدار ما قامت الحجّة عليه لأزيد ولأنقص والحجّة قامت على عنوان المركب وهكذا قامت على الأجزاء المعلومة لانحلال العنوان بالنسبة إليها وأما

غيرها من الأجزاء المستكوكة فلم يعلم انحلال العنوان بالنسبة إليها ولم يتمّ الحجّة عليها للشكّ في دخولها في العنوان فتجرى البرائة بالنسبة إليها و بعد فرض الاتّحاد لانكون النسبة بين العنوان والأجزاء نسبة المحقّق إلى المحقّق (بالفتح) حتّى لا يكون مجال للبرائة لأنّ الشكّ حينئذٍ في المحصّل مع العلم بالتكليف بالمحصل (بالفتح) وهو مقتضى للاحتياط. نعم إذا كان بيان المحصّل (بالكسر) وظيفة الشارع فتجرى البرائة فيه أيضاً.

بل عنوان المركّب في المقام عين الأجزاء و متحد معها لامتحصلاً منها.

وعليه فلا وقع لما قيل من أنّ ثمره القول بالوجوب الغيرى للأجزاء هو الاشتغال في مسألة الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين وذلك لوجود العلم الإجماليّ بالتكليف و عدم صلاحية العلم التفصيليّ بمطلق وجوب الأقلّ من الغيرى و النفسى للانحلال لتولّده من العلم الإجماليّ السابق عليه و تحقّق التنجّز في الرتبة السابقة.

وذلك لما عرفت أنّ مع الاتّحاد لامغايرة إلّا بالإجمال و التفصيل و عدم المغايرة يقتضى الانحلال كما لا يخفى.

تبصرة

ولا يذهب عليك أنّ أجزاء المركّب مطلقاً سواء كان اعتبارياً أو خارجياً من المقدمات الداخلية فإنّها داخلية في حقيقة المركّب.

نعم إنّ التقيّد بطهارة البدن أو باستقبال القبلة أو بالطهارة عن الحدث يكون كالأجزاء من المقدمات الداخلية وهذه التقيّدات تكشف عن كون الصلاة هي الصلاة المتقيّدة بتلك الشرائط وليست مطلقة.

نعم نفس الشرائط والقيود ليست من المقدمات الداخلية بل هي خارجة عن حقيقة المأمور به المركّب كما لا يخفى.

لوجود الملاك في المقدمات الخارجية في الشرائط والقيود وهو المعايرة في الوجود لتفاير وجود الطهارة مع التقيّد بها كتفاير الحجّ مع طي المسافة.

ثم إنّ المقدمات الخارجية هي التي يتوقّف عليها وجود الأمور به في الخارج كتوقّف الحجّ على طي المسافة ولا فرق فيها بين أن تكون من العلة أو الأسباب أو نفس الشروط أو المعدّات فإنّ كلّها ممّا يتوقّف وجود الأمور به عليها و دعوى أنّ الأمر و الطلب لا مجال له بالنسبة إلى المسببات التوليدية لعدم كونها مقدورة.

فاللازم هو رجوع الأمر إلى الأسباب التي تكون مقدورة مندفعة بأن ملاك صحّة تعلق الأمر و الطلب هو المقدورية و لا إشكال في كون المسبّب مقدوراً بالقدرة على سببه و ملاك صحّة الأمر عند العقلاء هو كون الشيء مقدوراً ولو مع الوساطة فتدبّر جيداً.

ومنها: تقسيمها إلى: العقلية و الشرعية و العادية.

والتوقّف بالفعل في جميع الأنحاء المذكورة عقلياً و إن كانت علة التوقّف فيها مختلفة لأنّ العلة في الأولى هو التكوين كتوقّف المعلول على وجود العلة إذ لا يمكن المعلول بدون العلة و العلة في الثانية هو الحكم الشرعيّ بدخالة شيء في مطلوبه ومراده ولذلك سميت بالشرعية ولكنّ بعد العمل والحكم الشرعيّ يكون المطلوب مقيداً ومشروطاً به ومع كون المطلوب مشروطاً يكون التوقّف عقلياً بالفعل أيضاً لعدم النيل إلى المطلوب الشرعيّ بدون المقدّمة.

والعلة في الثالثة عادية من جهة إمكان النيل إلى ذبها من طريق آخر ولكن مع عدم وجود طريق آخر وتوقّف النيل إلى ذي المقدّمة إلى الطريق الموجود يتوقّف المطلوب على الموجود من الطريق كالصعود على السطح فإنّه متوقّف على نصب السلم ونحوه ولكنه من جهة عدم التمكّن عادة من الطيران الممكن عقلاً وإلا فلا يتوقّف على خصوصه

وبهذا الاعتبار سميت بالعادية ولكن التوقف على نصب السلم ونحوه عقلياً أيضاً ما لم يتمكن من طريق آخر ضرورة استحالة الصعود بدون مثل نصب السلم عقلاً لمن لم يتمكن من الطيران فعلاً وإن كان الطيران ممكناً ذاتاً.

وحيث إن البحث في جميع الأنحاء المذكورة يكون في التوقف الفعلي فالبحت عقلياً لعدم إمكان التيل إلى ذي المقدمة بدونها عقلاً بالفعل من دون فرق بين أن يكون التوقف المذكور من جهة التكوين أو من جهة التشريع أو من جهة العادة.

ومنها تسيما إلى: مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم.

ولا يخفى عليك إمكان إرجاع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود بناءً على إمكان أخذ قصد القرية في متعلق التكليف كما هو المختار لأن قصد القرية حينئذ يكون من مقدمات وجود الواجب إذ فقد شرط الصحيح أو وجود المانع يمنع عن وجود الواجب الصحيح المطلوب وعليه فما يوجب فقد الصحة يوجب فقد الوجود أيضاً.

وأما إذا قلنا بعدم إمكان أخذ قصد القرية في متعلق التكليف لا بأمر واحد ولا بأمر متعدد بل هو مما يعتبر عقلاً فقصد القرية لا يكون مقدمة لوجود الواجب بل هو مقدمة لتحقق المسقط للإعادة والقضاء و معه يصح التقابل بين مقدمة الوجود وبين مقدمة الصحة.

ثم أعلم أن مقدمة الوجوب خارجة عن محط الكلمات ولا حاجة إلى البحث عنها إذ الكلام في وجود الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ومقدماته يكون بعد الفراغ عن نبوت الوجوب لذى المقدمة.

وأما المقدمات العلمية فيمكن تصورها في محل تعلم الأحكام الشرعية لأن مع ترك التعلم يفوت الأحكام الواقعية وعليه فيكون وجود التعلم من مقدمات وجوب الواجبات الواقعية.

٣ هذا مضافاً إلى أنه لو قلنا بوجود قصد الوجه أو التمييز تفصيلاً لزم تعلّم الأحكام بالتفصيل بناء على ثبوت الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة ومقدّماته لأنّ التعلّم يكون حينئذٍ من مقدّمات وجود الواجب فتأمل.

ومها: تقسيمها إلى: المتقدّمة والمقارنة والتأخّرة بالنسبة إلى وجود ذى المقدّمة. والأولى كأجزاء كلّ عقد عدى الجزء الأخير والثانية كالقيود المقارنة للواجب كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة و الثالثة كأغسال الليلية اللاحقة المعتبرة عند بعض في صحّة صوم المستحاضة في اليوم السابق أو الإجازة المتأخّرة عن العقد الفضوليّ المعتبرة في صحّة العقد السابق بناء على الكشف.

و لاكلام في المقارنة و إنّما الكلام في غيرها فإنّه قد أورد عليه بأنّ المقدّمة من أجزاء العلة والمسلّم في أحكام العلة هو لزوم تفرانها زماناً بجميع أجزائها مع المعلول وتقدّمها بالطبع عليه بحيث يصحّ تخلّل الفاء بأن يقال وجدت العلة فوجد المعلول. وهذا الأمر مفقود في المقدّمة المتأخّرة والمقدّمة المتصرّمة.

وعليه فانخراص القاعدة العقليّة في المتقدّمة أو المتأخّرة يوجب حصر المقدّمة المبحوثة عنها في المقدّمات المقارنة.

وأجيب عن ذلك بأمور:

الأوّل: إنّ المعتبر فيهما هو اشتراط لحاظهما لا اشتراط المتأخّر أو المتقدّم وهو مقارن فلا يلزم الانخراص.

ويرد على ذلك بأنّ المعتبر هو الوجود الخارجيّ في مثل القدرة على الامتثال في صحّة التكليف أو مثل الإجازة المتأخّرة في صحّة العقد السابق لا لحاظهما فالإشكال باقٍ على حاله لعدم معقوليّة دخالة أمر متأخّر في ثبوت أمر متقدّم ورجوع الأمر إلى اللحاظ في بعض الموارد لا يرفع الإشكال في سائر الموارد.

ودعوى أن موضوع الحكم الوضعي والمكلف به هو ما يكون متقدماً أو متأخراً بحسب الواقع على حادث خاص فالعقد الذي هو متقدم بتبع الزمان على الإجازة واقعياً موضوع للنقل ولا يكون مقدماً عليها بواقع التقدم التبعي إلا أن تكون الإجازة متحققة في ظرفها كما أن تقدم الحوادث اليومية إنما يكون على الحوادث الآتية لا على ما لم يحدث بعد من غير أن تكون بينها إضافة.

وموضوع الصحة في صوم المستحاضة ما يكون متقدماً مقدماً واقعياً تبعاً للزمان على أغسال الليلية الآتية والتقدم الواقعي عليها لا يمكن إلا مع وقوعها في ظرفها ومع عدم الوقوع يكون الصوم متقدماً على سائر الحوادث فيها لا على هذا الذي لم يحدث والموضوع هو المتقدم على الحادث الخاص.

والحاصل أن الموضوع هو التقدم الحقيقي وهو حاصل تبعاً للزمان لا من ناحية المتأخر وإنما يكشف عنه بعد وقوع المتأخر أنه متقدم على المتأخر.

مندفعة أيضاً بأن مرجع ذلك إلى أن المراد من الشروط المتأخرة هو أنها من كواشف الموضوع للحكم الواقعي أو المكلف به الواقعي ولا تأثير لها بنفسها فمثل الأغسال المأتم بها في الليلة الآتية بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها بل هي كواشف عن كون المؤثر هو تقدم الصوم على الأغسال وهذا يوجب سقوط الشروط عن الشرطية كما لا يخفى.

الثاني: إن جميع الأسباب والشروط الشرعية معدّات لا العلة الإيجابية حتى يلزم من تأثيرها قبلاً أو بعداً انخراط القاعدة.

وربّ ذلك أولاً: أن الأسباب والشروط الشرعية على أنحاء منها هي التي تكون مؤثرة في فاعلية الفاعل أو قابلية القابل واللازم فيها أن لا تتفكّ عن زمان التأثير إذ ما كان من الشروط شرطاً للتأثير كان حاله حال ذات المؤثر وما كان شرطاً لتقريب الأثر كان حاله حال المعدّ.

وثانياً: إن دعوى المعدية في المقدمات تأمة بالنسبة إلى الشرائط المتقدمة وأما المتأخرة فهي معدومة فلامجال لعلية المعدوم ولو بنحو الإعداد بالنسبة إلى المتقدم.

الثالث: إن الأحكام الشرعية بشئ أنواعها أمور اعتبارية و لا واقع موضوعي لها ما عدى اعتبار من بيده الاعتبار و لاصلة لها بالموجودات المتأصلة الخارجية أبدا حتى تكون محكمة بحكمها.

ويرد ذلك أن ذلك يلزم خلو جميع الشرائط و الأسباب الشرعية عن مطلق التأثير وهو مما يخالفه الارتكاز.

الرابع: إن الشرط هو وصف التعقب وهو قائم بالعقد و موجود معه لا المتأخر كالإجازة بالنسبة إلى العقد الفضولي.

ويرد ذلك أن هذا مخالف لما هو الظاهر بل المقطوع به من الأدلة من أن الشرط هو رضى المالك اذ على هذا ما هو الشرط و هو التعقب ليس برضى المالك وما هو الرضا ليس بشرط كما لا يخفى.

الخامس: إن ما فرض مقتضياً ليس كذلك بالمباشرة بل يوجد أثراً معيناً وهو يبقى إلى زمان الشرط المتأخر فبمجموعهما يكتمل أجزاء العلة فلا يكون الشرط متأخراً حينئذ بل هو مقارن مع الأثر الباقي وهو المقتضى.

ويرد ذلك أنه يوجب خروج المقتضى عن كونه مقتضياً ودخوله في المعدات والعلل المتدرجة بالنسبة إلى وجود المقتضى المقارن مع الشرط المتأخر.

هذا مضافاً إلى أن لازمه هو أن النقل والانتقال في العقد الفضولي المتعقب بالإجازة حصل عند اكتمال الأجزاء من بقاء أثر العقد و حصول الإجازة لآحين العقد وهو لا يصحح الكشف الحقيقي بنحو الشرط المتأخر وهو كما ترى.

قحصل: أن الشرط المتأخر لا تأثير له في المتقدم ولو بنحو الإعداد ولكن الشرط المتقدم يجوز تأثيره بنحو الأعداد في المتأخر لا بنحو العلية فإنه غير معقول.

ومما ذكر يظهر أن البحث في المقدمات يكون في المقدمات المقارنة لا المتقدمة والتأخرة إذ المقدمة من أجزاء العلة و المسلم في أحكام العلة هو لزوم تقارنها زماناً بجميع أجزائها مع العلول وهذا الأمر مفقود في المتقدمة والتأخرة ولذا لم توجه ما ورد في ذلك.

مثلاً ما ورد في المتقدمة فليحمل على الإعداد كما أن ما ورد في التأخرة فليحمل على كون لحاظه شرطاً أو على كونه من كواشف الموضوع للحكم الواقعي أو المكلف به الواقعي ولاتأثير له بنفسه.

فمثل الأغسال المأتي بها في الليلة الآتية بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها بنفسها بل هي كواشف عن كون المؤثر هو تقدم الصوم على الأغسال.

المقام الثامن: في تسميات الواجب

منها تسميته إلى المطلق والمشروط

ويقع الكلام في مواضع:

الموضع الأول: في تعريفها

والأقرب هو ما عرفه العميدى من أن المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على أمر زايد على الأمور المعتبرة في التكليف من العقل و العلم و البلوغ و القدرة وأن المشروط هو ما كان وجوبه موقوفاً على أمر آخر أيضاً.

والمطلق بناء على هذا التعريف يقابل المشروط تقابل العدم والملكية وهو مساعد مع العرف كما لا يخفى.

الموضع الثاني: أن الشروط في القضايا الشرطية و إن كانت راجعة إلى الهيئة بحسب

القواعد العربيّة ولكنّها منصرفه عنها إلى المادّة بقرينة الوجدان لأنّنا نجد بالوجدان أنّ الأرادة موجودة بالنسبة إلى المشروط قبل تحقّق الشرط والإنشاء الحقيقيّ تابع للإرادة النفسانيّة فإذا كانت الإرادة النفسانيّة موجودة في النفس قبل تحقّق الشرط كان الإنشاء أيضاً كذلك فالإرادة والوجوب فعليّة ولا تعليق فيهما والشرط والقيّد شرط وقيّد للمادّة ولذا لا فرق بين قوله صلّ مع الطهارة وقوله إذا كنت طاهراً فصلّ من جهة فعليّة الإرادة وإنشاء الوجوب وإنّما الاختلاف بينهما من جهة أنّ القيد لازم التحصيل في الأوّل دون الثاني لإطلاق المادّة في الأوّل دون الثاني.

وما ذكرناه لا يكون من جهة استحالة رجوع القيود والشروط إلى الهيئة بدعوى أنّ معنى الهيئة من المعانيّ الحرفيّة فلا إطلاق فيها حتّى يصحّ تقييدها لإمكان أن يقال إنّ عدم إمكان التقيّد بعد وجود المعانيّ الحرفيّة وأمّا تقييدها حال تحقّقها فلا مانع منها كما لا يخفى.

بل يكون من جهة حكم الوجدان بالتقريب المذكور ومقام الإثبات يتبع مقام الثبوت. وبالجملة فالمعنى المستفاد من الهيئة والمنشأ بها متحقّق بالفعل في فرض وجود الشروط والقيود من دون ابتناؤه على تحقّقها وإنّما المتوقّف تأثيره في المكلّف فلاحالة منتظرة للإرادة والإنشاء بل هما موجودان بالفعل وإنّما باعثيتهما موقوفة على تحقّق الشروط والقيود فلا تنفعل.

الموضع الثالث: إنّ النزاع يعمّ المقدمات الوجوديّة للواجب المشروط كالمقدمات الوجوديّة للواجب المطلق ولا وجه لتخصيص النزاع بالثاني لعموم الملاك لأنّ الملازمة الشرعيّة إنّ كانت ثابتة فلا فرق فيها بين كون الواجب مطلقاً أو مشروطاً.

نعم لا يعمّ النزاع المقدمات الوجوبيّة وإلاّ لزم التنافي لمنافاة تسبب وجوب الشيء إلى ايجاده مع فرض حصوله بطبعه لا بتسبب منه.

الموضع الرابع: أن بناء على رجوع القيود والشروط إلى المادة لا الهيئة هل تكون المقدمات الوجودية متعلقة للطلب في الحال أم لا.

والحق أنها تكون متعلقة للطلب في الحال على نحو تعلق الطلب بذاتها فإن كان ذو المقدمة واجباً في الحال فكذلك المقدمات ولكن حيث كان وجوب ذي المقدمة غير منجز أي لا يجب البدار إلى امثاله قبل حصول الشرط كان وجوب مقدماته أيضاً كذلك لتبعية وجوب المقدمات عن وجوب ذبها في جميع الخصوصيات وعليه فالوجوب حاليّ وفعليّ ولكن لا فاعلية له ما لم يتحقق التنجز بوجود الشرط و حصوله.

الموضع الخامس: أن الحق هو وجوب المقدمات المفوتة قبل حصول شرط الوجوب فيما إذا علم بأن غرض الشارع على نحو لا يرضى بتركه و علم بتوقفه على الإتيان بمقدماته المفوتة قبل الوقت بل لو كان المولى غافلاً عن مجيئ صديقه لكن يعلم العبد مجيئه و تعلق غرض المولى بإكرامه على تقدير مجيئه و توقفه على مقدمات كذائبة يحكم العقل بإتيانها حفظاً لغرضه اللزوميّ و لا يجوز التقاعد عنه.

والوجوب المتعلق بالمقدمات المذكورة قبل الوقت وجوب فعليّ منجز كما لا يخفى.

الموضع السادس: أن الظاهر هو وجوب تعلم الأحكام حتى في الأحكام المشروطة قبل حصولها.

أما في الأحكام المطلقة فلاستقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلّا مع الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل على التكليف فيستقلّ بعده بالبراءة العقلية والإتيان بها يتوقف على تعلمها في الغالب.

وأما في المشروطة فلما عرفت من وجوب مقدمات المفوتة فيما إذا علم أن الشارع لا يرضى بتركها مطلقاً ولم يسع الوقت للتعلم بعد حصول الشرط.

هذا مضافاً إلى روايات خاصة تدلّ على وجوب التعلم والتفقه في الدين كموتفة أبي

جعفر الأحوال عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقها.

ومرسلة يونس قال سئل أبو الحسن عليه السلام هل يسع للناس ترك المسألة عما يحتاجون

إليه قال: لا.

ومرسلة ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن مجذور

أصابته جنابة ففسلوه فمات فقال: قتلوه أآ سألوا؟! فإن شفاء العي السؤال وغير ذلك

من الأخبار.

ولكنها غير شاملة لما يكون خارجاً عن محلّ الابتلاء فلا يجب تعلّم ما يكون خارجاً

عن محلّ الابتلاء إلّا من باب الواجبات الكفائية.

ثم إن الظاهر أن الوجوب المذكور إرشادي لا نفسى ولا غيرى ولا نفسى طريقي.

ومنها: تقسيمه إلى المعلق والمنجز

ويقع الكلام فى امور:

الأمر الأول: إنه يصحّ تقسيم الواجب المطلق إلى المنجز والمعلق إذ امتثال المطلق إمّا

لا يتوقّف على أمر متأخّر فهو منجز، وإمّا يتوقّف على أمر متأخّر فهو معلق وعليه

فلامانع من تقسيم الواجب إلى ثلاثة أقسام المطلق والمشروط والمعلق إلى المنجز والمعلق.

ولا يصحّ إرجاع الواجب المعلق إلى المشروط لأنّ تصاف الفعل فى الواجب المعلق

بالمصلحة التامة الداعية إلى التكليف به قبل تحقّق قيده فلامحالة تتعلّق به الإرادة لتمام

المقتضى وعدم المانع نعم امتثاله لا يصحّ إلّا بعد حصول قيده.

هذا بخلاف المشروط على مذهب المشهور فإنّ قبل تحقّق الشرط ليست المصلحة

تامة وداعية إلى التكليف به و على المختار و إن كان التكليف فيه قبل تحقّق القيد

خارجاً فعلياً ولكنّه على فرض وجود القيد لا مطلقاً.

وعليه فلا وقع لما في الوقاية من إنكار المعلق و إرجاعه إلى المشروط معللاً بأن القيد قد يكون داخلياً في حيز الإرادة وقد يكون خارجاً و الأول هو المطلق و الثاني هو المشروط و لثالث لهما بحكم العقل لكي يثبت به الأقسام و يسمى المعلق و حيث إن الزمان خارج عن القدرة و القيود الخارجة عن قدرة المكلف من قبيل الثاني لاستحالة التكليف بغير المقدور فالأوامر المتعلقة بقيد الزمان يكون من قبيل المشروط قطعاً.

وذلك لما عرفت من أن المنوط بوجود الزمان هو الامتثال لا المصلحة الباعثة على التكليف فإنها تامة و لا يتوقف على وجود الزمان و لذا تكون الإرادة بتبعها موجودة بالفعل و له الفاعلية.

هذا بخلاف المشروط فإن الطلب و الإرادة في فرض حصول الشيء و لازمه هو إناطة الفاعلية بوجود الشيء في الخارج و الفرق بينهما ظاهر فلا وجه لإرجاع المعلق إلى المشروط كما لا وجه لإنكار المشروط و إرجاعه إلى المعلق لما عرفت من الفرق بينهما هذا مضافاً إلى أن بعض القيود لا يصلح لأن يكون قيداً للواجب كقول الطبيب إن مرضت فاشرب المسهل فإن شرب المسهل لدفع المرض فلا يعقل أن يكون المرض دخيلاً في مصلحة شرب المسهل فتحصل أن الواجب على ثلاثة أقسام لأنه إما مطلق أو مشروط و المطلق إما منجز أو معلق.

الأمر الثاني: في الإشكالات الواردة على ثبوت الواجب المعلق والجواب عنها و هي مختلفة.

مها: إن الإرادة التامة لا تنفك عن المراد فكذلك الإيجاب غير منفك عن الواجب و عليه فلا يمكن أن يتعلق الإيجاب بأمر استقبالي للزوم التفكيك كما لا يخفى.

وفيه أولاً: إن الإرادة تتعلق بالوجدان بالنسبة إلى أمر متأخر استقبالي كما تتعلق بأمر

حاليّ و يشهد له تحمّل المشاقّ في تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيدة المسافة إذ ليس ذلك إلّا لأجل تعلق الإرادة بالمقصود البعيد فإذا كان المقيس عليه ممكناً فالمقيس أيضاً كذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ الواجبات التدريجيّة يكون أجزائها تدريجيّة الحصول مع أنّه لا إشكال في وجوب جميع هذه الأجزاء المتدرّجة قبل الإتيان بها فالوجوب المتعلق بالجميع فعلى مع أنّ الواجب و هي أجزاء المركّب استقباليّ و متدرّجة الوجود.

وثانياً: أنّ دعوى عدم إمكان تعلق الإرادة بأمر استقباليّ يحتاج إلى برهان مستأنف ولم يقدّم عليه لو لم نقل بقيامه على إمكانه بعدما عرفت من قضاء الوجدان بوقوعه.

كيف و إرادة الله تعالى قد تعلّقت أزلاً بإيجاد ما لم يكن موجوداً على الترتيب السببيّ و المسببيّ من غير إمكان التغيير و الحدوث في ذاته و إرادته.

ولا يمكن أن يقال في حقّه تعالى كان له شوق ثمّ بلغ الشوق حدّ النصاب فصار إرادة إذ لا تغير و لا تحوّل في ذاته سبحانه وتعالى.

وتوهّم أنّ الإرادة هي التي لا تنفك عن تحريك العضلات فلا يمكن تحقّق الإرادة من دون تحريك العضلات مدفوع بأنّ الإرادة لا تكون ملازمة لذلك ألا ترى أنّنا نريد في أذهاننا وجود أشياء مع أنّه لم يكن فيها تحريك العضلات وهكذا تكون المجردات مريدة للأشياء مع أنّه لا معنى لتحريك العضلات بالنسبة إليهم وعليه فلا مانع من تعلق الإرادة بأمر استقباليّ من دون تحريك للعضلات قبل حلول وقته من دون فرق بين الإرادة التكوينيّة أو التشريعيّة.

ومنها: أنّه لا يعقل فعليّة الحكم قبل تحقّق فعليّة الموضوع بجميع ما اعتبر فيه من القيود وتحقّقه في الخارج ولا فرق فيه بين الموقّعات وغيرها إذ فعليّة الجميع متوقّفة على تحقّق الموضوع بقيودها وعليه فلا يعقل الواجب المعلق بحيث يكون الحكم فيه فعليّاً و الواجب استقباليّاً.

وفيه: أن القيود إن كانت راجعة إلى الهيئة ففعلية الحكم متوقّفة على تحقّق الموضوع بقيوده ولا يكون قبل تحقّق الموضوع إلّا صورة الحكم و دعوى عدم تعقل فعلية الحكم قبل تحقّق فعلية الموضوع صحيحة في هذه الصورة.

وأما إذا كانت القيود راجعة إلى المادّة فالحكم مطلق و متعلّق بالموضوع فإن كان القيد فعلياً وقابلاً للتحصيل فهو مطلق منجز كقوله صلّ مع الطهارة و إن لم يكن كذلك ولكنّ علم بمجيئه فهو مطلق معلق كقوله حجّ في الموسم أو صلّ في الظهر و يكون الحكم فيه فعلياً نعم يتوقّف تنجزه على تحقّق الموضوع في الخارج و بالجملة أن الحكم في القضايا الحقيقية فعليّ و إنّما تنجزه متوقّف على تحقّق موضوعها في الخارج فقولهم المسافر يجب عليه القصر يدلّ على الحكم الفعليّ و إنّما تنجزه متوقّف على تحقّق المسافر في الخارج و لافرق في القضايا الحقيقية بين أن تكون الموقّنة أو غيرها والقضايا الحقيقية قضايا حملية و إمكان إرجاعها إلى الشرطيّة لايوجب خروجها عن الحملية و من المعلوم أن ترتّب الحكم في القضايا الحملية على موضوعها فعليّ وليس بتعليقيّ كما لا يخفى.

الأمر الثالث: أن مقتضى ما مرّ من تصوير تعليق الوجوب هو ارتفاع الإشكال الذي يرد على الحكم بلزوم الإتيان بالمقدّمة قبل إتيان زمان الواجبات الموقّنة فيما إذا فرض عدم التمكنّ منها بعد مجيئه زمان الواجبات الموقّنة.

فإنّ الوجوب على الفرض فعليّ وله الفاعلية و عليه يلزم الإتيان بالمقدّمة التي لا يتمكّن منها بعد إتيان زمان الواجبات الموقّنة و لا كلام فيه.

وإنما الكلام في أنّ هذا الإشكال هل يرتفع من طريق آخر أو ينحصر في الوجوب التعليقيّ. ذهب في الكفاية إلى عدم انحصار رفع الإشكال في التعليق أو ما يرجع إليه بدعوى

إمكان التفصّي عنه بما إذا فرض أنّ الشرط مأخوذ بنحو الشرط المتأخّر الذي يكون معلوم الوجود فيما بعد ضرورة فعلية وجوبه وتنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدّمته. وفيه أنّ الشرط المتأخّر لا يصلح لرفع الإشكال في أكثر الموارد إذ الشرط هو وجوده لا لحاظه.

وهكذا لا يرتفع ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من رجوع القيود إلى المادّة لأنّ قبل حصول القيد في الخارج لا فاعلية للوجوب الفعليّ فلا مورد للوجوب الفعليّ المنجز بالنسبة إلى بعض المقدّمات مع أنّه لا وجوب فعليّ منجزّ بالنسبة إلى ذبيها. وسائر الوجوه المذكورة هنا إمّا ترجع إلى الواجب المعلق أو ليست بتامة فراجع.

الأمر الرابع: إنّهُ إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة وشكّ في وجوب تحصيل القيد وعدمه من جهة أنّ القيد راجع إلى الهيئة حتّى لا يجب تحصيله أو راجع إلى المادّة فيجب تحصيله فإنّ دلّ دليل على ترجيح أحد الطرفين فهو وبإلّا فقد يقال إنّ مقتضى العلم الإجماليّ بتقييد أحد الطرفين هو تعارض أصالة الإطلاق في الهيئة مع أصالة الإطلاق في المادّة و مع التعارض يرجع إلى مقتضى الأصل وهو البراءة عن وجوب تحصيل القيد إذ هو فرع رجوع القيد إلى المادّة وهو غير معلوم و البراءة عن أصل الوجوب لاحتمال رجوع القيد إلى الهيئة فلادليل على أصل الوجوب كما لا يخفى. ربّما استدلّ لترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادّة بوجوه:

منها: إنّ إطلاق الهيئة شموليّ بمعنى أنّ مفادها هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه الخطاب إلى المكلف بخلاف إطلاق المادّة فإنّه بدليّ بمعنى أنّ مفاده صلوح أي فرد من أفراد الطبيعة المامور بها للامتثال وعليه فإذا دار الأمر بينهما يؤخذ بالإطلاق الشموليّ لكونه أقوى ويرفع اليد عن الإطلاق البدليّ.

وأجيب عنه بأن الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدمات الحكمة فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شمولياً والآخر بدلاً.

ومنها: إن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة بخلاف العكس ولا فرق بين التقييد و بطلان محل الإطلاق في كونهما خلاف الأصل.

وعليه فكلما دار الأمر بين التقيدين كذلك كان تقييد ما لا يوجب ذلك أولى فالنتيجة أن في مفروض المسألة يكون الترجيح مع تقييد المادة.

وأجيب عنه بأن التقييد و إن كان خلاف الأصل إلا أن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماتها لا يكون على خلاف الأصل أصلاً إذ معه لا يكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

هذا مضافاً إلى أنه لا دليل على ترجيح ما يلزم منه التقييد الواحد على ما يلزم منه التقييدان فتدبر جيداً.

ومنها: أن تقييد المادة حيث إنه متيقن ومعلوم بالتفصيل لأنها: إما مقيدة ابتداءً أو تبعاً فينحل العلم الإجمالي إلى المعلوم بالتفصيل والشك البدوي فيبقى أصالة الإطلاق في جانب الهيئة سليمة عن المعارض فيصح التمسك بإطلاقها لالتقاء احتمال التقييد.

وأجيب عنه بأن أحد تقديرى العلم بتقييد المادة فرض تقييد الهيئة لأن المفروض هو العلم بتقييد ذات المادة أو بتقييدها بما هي واجبة وعليه فكيف يعقل سلامة إطلاق الهيئة عن المعارضة.

هذا مضافاً إلى أن إبطال محل الإطلاق غير التقييد ولو تبعاً فلا يكون التقييد متيقناً. ويمكن دفع ذلك أولاً: بأن احتمال تقييد الهيئة يكفي لحصول العلم بتقييد المادة على أي

حال كما أن احتمال التخيير يكفى لحصول العلم بالمطلوبية فيما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير مع عدم العلم بالتخيير فافهم.

وثانياً: إنه لادخالة للفظ التقييد بل المراد هو العلم التفصيلي بعدم الإطلاق في ناحية المادة.

ودعوى أن تقييد كل من الهيئة و المادة مشتمل على خصوصية مباينة لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصية فإن تقييد الهيئة مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود و تقييد المادة مستلزم لكون التقييد به مطلوباً للمولى فليس في البين قدر متيقن لناخذ به و ندفع الزائد بالإطلاق.

مندفعة بأن القدر المتيقن هو عدم إطلاق المادة لتضييقها إما بالتقييد أو بالتضييق القهري ومع العلم التفصيلي بعدم الإطلاق فلامجال لجريان أصالة الإطلاق في ناحية المادة و عدم وجود القدر المتيقن بين التقيدين لا ينافي العلم بعدم إطلاق المادة فتدبر.

مقتضى الأصل

ثم لا يذهب عليك أن مع عدم تمامية الوجوه المرجحة للإطلاق في طرف الهيئة يمكن أن يقال إن مقتضى الأصل هو البراءة لدوران القيد بين كونه قيداً للوجوب أو قيداً للواجب ومع الدوران المذكور لا علم بالتكليف و لافرق في ذلك بين مقالة المشهور من رجوع القيود إلى الهيئة وبين المختار من رجوعها إلى المادة لأن على كل واحد من المذهبين لا يكون أصل الوجوب ثابتاً مع إمكان أن يكون القيد قيداً للوجوب.

نعم لو قلنا بعدم إمكان الرجوع إلى الهيئة فلامجال للرجوع إلى البراءة إذ لا قيد بالنسبة إلى الوجوب ولكنه خلاف مفروض البحث من دوران القيد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة.

ثم لا فرق أيضاً فيما ذكرناه بين أن يكون القيد على فرض رجوعه إلى المادة قيماً على وجه التنجيز أو على وجه التعليق إذ مع إمكان رجوعه إلى الهيئة واحتماله لا علم بأصل الوجوب كما لا يخفى هذا كله فيما إذا دار الأمر بين تقييد المادة وتقييد الهيئة. ولو شك في تقييد الوجوب فقط فإن كان لدليله إطلاق يؤخذ به وإن لم يكن له إطلاق ولكن له حالة سابقة فيستصحب وإن لم يكن إطلاق ولم يجر فيه الاستصحاب فمقتضى القاعدة هو البراءة قبل تحقق القيد المحتمل تقييد الوجوب به ولو شك في تقييد الواجب فقط فالظاهر هو عدم وجوب تحصيل القيد المحتمل بإطلاق الدليل إن ثبت وإلا بمقتضى الأصل ويصح الاكتفاء بأصل الواجب في مقام الامتثال ولو علم بتقييد الواجب ولكن شك في كونه معتبراً على وجه لا يجب تحصيله فيكون الواجب المعلق أو على وجه يجب تحصيله فيكون الواجب منجزاً أمكن التمسك بالبراءة لنفي الوجوب المستلزم لتحصيل القيد.

ومنها تقسيمه إلى نفسى وغيرى

وهنا جهات:

الجهة الأولى: في تعريفهما:

والأولى في تعريفهما أن يقال إن الغيرى هو ما أمر به للتوصل إلى واجب آخر والإتيان به والنفسى ما لم يكن كذلك وهو تعريف جامع. وأما تعريفهما: بأن الواجب النفسى ما أمر به لنفسه والغيرى ما أمر به لأجل غيره كما نسب إلى المشهور.

فقد أورد عليه الشيخ الأعظم رحمته بأن لازم ذلك هو أن يكون جميع الواجبات الشرعية أو أكثرها من الواجبات الغيرية إذ المطلوب النفسى قلماً يوجد في الأوامر فإن جلتها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها فيكون أحدهما غير منعكس

و يلزمه أن يكون الآخر غير مطرد و ذهب إلى أن الأولى هو أن يقال إن الواجب الغيرى ما أمر به للتوصل إلى واجب آخر والنفسى ما لم يكن كذلك فيتم العكس والطرْد.

أورد صاحب الكفاية على تعريف الشيخ الأعظم رحمته بأن الداعى فى الواجبات النفسية تارة يكون محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة بالله تعالى وتارة أخرى يكون محبوبيته بماله من الفوائد المترتبة كأكثر الواجبات من العبادات و التوصليات و لإشكال فى القسم الأول و إنما الإشكال فى القسم الثانى. فإن مقتضى كون الداعى فيه محبوبيته بما له من الفوائد المترتبة عليه هو أن يكون أكثر الواجبات النفسية فى الحقيقة واجبات غيرية فإنه لو لم يكن وجود هذه الفوائد لازماً لتلك الواجبات لما كان الداعى موجوداً إلى إيجاب ذبها وعليه فالإشكال باقٍ بالسبب إلى جامعية التعريف و مانعته فإن الواجبات النفسية تدخل فى تعريف الواجبات الغيرية فتعريف النفسى لا يكون جامعاً لأفراده كما أن تعريف الغيرى لا يكون مانعاً من الاغيار انتهى.

وممكن الجواب عنه: بأن الأغراض فى الواجبات النفسية ليست من الواجبات التى يؤتى بها عقيب الإتيان بنفس الواجبات حتى يصدق على الواجبات النفسية أنها واجبات ومأمورات لأجل الإتيان بالواجبات الأخرى وهذا بخلاف الواجبات الغيرية فإنها واجبات للتوصل والإتيان بالواجبات الأخرى ولعل مراد الشيخ رحمته من التوصل هو الإتيان وعليه فلا إشكال فى تعريف الشيخ ولذا اخترناه وأضفنا كلمة الإتيان حتى يكون المقصود واضحاً فتدبر جيداً.

الجملة الثانية: فى مقتضى الأصل اللفظى

ولا يخفى عليك أن مقتضاه عند الشك فى واجب أنه نفسى أو غيرى هو النفسى لأن ما يحتاج إلى التقييد هو كون الوجوب للتوصل إلى واجب آخر والإتيان به كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة و أما النفسى فلا يحتاج إلى ضميمة شىء و عليه فمقتضى الإطلاق

هو عدم تقييد البعث بانبعائه عن واجب آخر و من المعلوم أن عدم التقييد بذلك غير التقييد بعدم ملاحظة انبعائه عن واجب آخر والمحتاج إلى المؤنة هو الثاني لا الأول. ومما ذكرنا يظهر أنه لا مجال للاشكال بأن كلاً من النفسية و الغيرية متقوم بقيد زائد فلما لم تثبت النفسية بأصالة الإطلاق.

وذلك لما عرفت من أن النفسية هو عدم التقييد و الغيرية هو التقييد فالمتقوم بقيد زائد هو الغيري لا النفسى.

لإيقال: إن البعث كالمعنى الحرفى فى الجزئية فلا توسعة فيه حتى يجرى فيه أصالة الإطلاق.

لأنقول: إن أصالة الإطلاق فى ناحية الهيئة تجرى أيضاً لإمكان إنشاء الجزئى على تقدير من أول الأمر من باب ضيق فم الركبة فلا يلزم تقييد الجزئى بعد تحققه حتى يقال إن الجزئى لاسعة له حتى يتقيد.

هذا مع الغمض عن إمكان التمسك بالإطلاق الأحوالى إذ الجزئى بعد التحقق له أحوال مختلفة فإذا لم يتقيد بخصوص حال كالتوصل إلى واجب آخر يمكن أن يقال إن البعث مطلق و ينتزع منه النفسى.

هذا كله بناء على التمسك بأصالة الإطلاق و مقدمات الحكمة وهنا قول آخر وهو دعوى الظهور الانصرافى للبعث إلى النفسى دون الغيرى و استدلاله بكثرة استعمال الهيئة فيما ينتزع منه النفسى دون ما ينتزع منه الغيرى و من المعلوم أن الظهور الانصرافى لا يحتاج إلى مقدمات الحكمة.

ولكن هذا القول متوقف على ثبوت ندرة استعمال الهيئة فى البعث الغيرى وهو غير ثابت بل استعماله فى الغيرى كالوضوء و الغسل و التيمم وغير ذلك من الموارد كثير.

الجهة الثالثة: في مقتضى الأصل العملي

إذا شكّ في واجب أنّه نفسى أو غيرى ولم تجر أصالة الإطلاق في طرف فالمرجع حينئذٍ هو الأصل العملي فهنا صور.

الصورة الأولى: أنّه إذا علم بعد الزوال بوجوب الوضوء والصلاة وشكّ في وجوب الوضوء أنّه غيرى أو نفسى وشكّ في الصلاة أنّها متقيّدة بالوضوء أو لا ذهب بعض الأعلام إلى أنّ مقتضى الأصل هو البراءة عن اشتراط الصلاة بالطهارة فيجوز الإتيان بها بلا طهارة وأمّا نفس الطهارة فيعلم بوجوبها في ذلك الوقت على كلّ حال أمّا لنفسها أو لغيرها.

ولعلّ وجهه هو انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بوجوب الوضوء على كلّ حال فيرجع في ناحية الصلاة إلى البراءة بالنسبة إلى احتمال تقيدها بالوضوء.

أورد عليه بأنّ العلم الإجمالى بالوضوء نفسياً أو وجوب الصلاة المتقيّد بالوضوء باقٍ على حاله وعليه فلامعنى للرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى احتمال تقييد الصلاة بالوضوء بل مقتضى العلم الإجمالى هو الاحتياط بأن لا يأتى بالصلاة إلّا مع الطهارة.

هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى الاحتياط في ناحية الوضوء هو أن يأتى به قبل الإتيان بالصلاة بقصد ما فى الذمّة ولا يبطله حتّى يأتى بالصلاة و إلّا لم يحصل الاحتياط بين النفسى والغيرى الذى هو واجب للتوصّل إلى واجب آخر.

وعليه فلاتفاوت بحسب النتيجة بين الانحلال وعدمه فإنّ اللازم هو الإتيان بالوضوء قبل الصلاة وعدم الإتيان بالصلاة بلاطهارة فتأمل.

الصورة الثانية: إذا علمنا بوجوب الصلاة و وجوب الوضوء و شككنا فى كون وجوب الوضوء نفسياً أو غيرياً وكان وجوب الصلاة مشروطاً بشرط غير حاصل وهو الوقت فهل يجب الوضوء قبل الوقت أم لا؟

أمكن القول بالبراءة لعدم العلم بالوجوب الفعليّ قبل الوقت بناء على كون الوقت قيدا للوجوب في الصلاة.

ودعوى رجوع الفرض إلى العلم الإجماليّ بوجوب الوضوء نفسياً أو وجوب الصلاة المتقيّدة به بعد الوقت والعلم الإجماليّ بالواجب المشروط إذا علم تحقّق شرطه منجز عقلاً. فيجب عليه الوضوء في الحال و الصلاة مع الوضوء بعد حضور الوقت. مندفعة بأنّ الشرط هو واقع الوقت لا لحاظه و عليه فالعلم بحصول الشرط أى الوقت لا يكفي للتنجيز.

فلامانع من جريان البراءة قبل الوقت بالنسبة إلى الوضوء كما لا يخفى. نعم لو لم يتمكّن من الوضوء بعد دخول الوقت يجب عليه الوضوء في الحال من جهة قبح تفويت مراد المولى لاتنجيز الخطاب فلا تغفل.

الصورة الثالثة: إنّه إذا لم يعلم إلّا وجوب ما يحتمل كونه نفسياً أو غيرياً مع احتمال أن يكون في الواقع واجب فعليّ آخر يكون مقيداً بما علم وجوبه في الجملة فقد يتوهم عدم وجوب، إتيان ما يحتمل أن يكون واجباً نفسياً أو غيرياً للبراءة عن وجوبه للشكّ في وجوب ما يحتمل اشتراطه به فلاعلم بوجوبه على كلّ حال.

ولكنّه مدفوع بأنّ المقام كدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر مع أنّ الأقلّ مردّد بين كونه نفسياً أو غيرياً فكما أنّ الأقلّ معلوم الوجوب هناك فكذلك الوضوء المحتمل أن يكون وجوبه نفسياً أو غيرياً معلوم الوجوب سواء كانت الصلاة المتقيّدة بالوضوء واجبة أو لا ومن المعلوم أنّه لامجال للبراءة في الأقلّ المعلوم بعد فعلية خطابه أو خطاب الأكثر وهو الصلاة المتقيّدة بالوضوء.

وهذا لا يتمّ إلّا إذا كان وجوب الوضوء مفروغاً عنه ويكون الشكّ في ناحية كيفية وجوبه من النفسى أو الغيرى.

وعليه فلا وجه للبراءة بالنسبة إلى الأقلّ المعلوم بل لا وجه لها بالنسبة إلى وجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء نفسياً لأنّ العلم بوجود الوضوء والشكّ في كونه نفسياً أو غيرياً يرجع إلى العلم الإجماليّ بوجود الوضوء نفسياً أو وجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء نفسياً ويكون الوضوء غيرياً ومقتضاه هو وجوب الاحتياط بإتيان الصلاة مع الإتيان بالوضوء قبلها لأنّ العلم التفصيليّ بوجود الأقلّ المرّدّد بين كونه نفسياً أو غيرياً عين العلم الإجماليّ بالتكليف المرّدّد بين كون الوضوء واجباً نفسياً أو الصلاة واجبة نفسيةً ومثل هذا العلم التفصيليّ لا يعقل أن يوجب الانحلال وإلّا كان مرجعه إلى أن يكون العلم الإجماليّ موجباً لانحلال نفسه وهو محال.

والانحلال في الأقلّ والأكثر في الأجزاء لكون وجوب الأقلّ على كلا التقديرين نفسياً سواء كان متعلّق التكليف هو الأقلّ أو الأكثر فإنّ الأجزاء تجب بعين وجوب الكلّ ولا يجتمع الوجوب الغيريّ في الأجزاء الداخليّة مع الوجوب النفسى هذا بخلاف المقدّمات الخارجيّة كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة فإنّ الوجوب النفسى لامجال له مع وجوب الأكثر وهو الصلاة المشترطة بالوضوء.

فالدوران بين النفسية والغيرية مانع عن الانحلال ومقتضاه هو وجوب الاحتياط كالصورة الأولى فلا تنفل.

والانحلال الحكميّ بعد ما عرفت من عينيّة العلم التفصيليّ مع العلم الإجماليّ لامورد له إذ مع وجود العلم الإجماليّ لا يجرى البراءة في أحد الطرفين كما لا يخفى.

ومنها: **تقسيمه إلى الأصليّ والتبعيّ:**

والظاهر أنّ هذا التقسيم يكون أيضاً كسائر التقسيمات بحسب مقام الإنبات فإنّ الشيء قد يكون مقصوداً بالإفادة أصالةً وعلى حدةً وقد لا يكون إلّا أنّه لازم الخطاب فإذا قلنا ادخل السوق واشتر اللحم يدلّ بالأصالة على وجوب الدخول في السوق وإذا

قلنا اشتر اللحم يدلّ على وجوب الدخول في السوق تبعاً والأول أصليّ والثاني تبعيّ و كلاهما مدلولان للكلام و يدلّان على الوجوب كما أنّ دلالة الإشارة من المداليل الكلامية كدلالة الآيتين الكريميتين وهما قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْضِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّئَ الرِّضَاعَةَ﴾. وقوله تعالى ﴿وَحَمَلُهُ وَتَعَالَاهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ على أنّ أقلّ مدة الحمل ستة أشهر فإنّ الدلالة المذكورة وإن لم تكن بالأصالة ولكن تكون حجةً لأنّها من لوازم الخطاب.

وعليه فالواجب سواء كان مدلولاً أصلياً للكلام أو تبعياً يكون لازم الإتيان ويصحّ بهذا الاعتبار تقسيم الواجب إلى الأصليّ والتبعيّ وإن لم يكن له ثمرة.

ومما ذكر يظهر ما في الكفاية حيث ذهب إلى أنّ هذا التقسيم بلحاظ مقام الثبوت لبلحاظ مقام الدلالة والإثبات واستدلّ له بأمرين:

أحدهما: أنّ الاتصاف بهما إنّما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه.

وثانيهما: إنّ الواجب ربّما لا يكون مفاد الأدلّة اللفظية كما إذا دلّ عليه الدليل اللبّيّ كالإجماع.

وذلك لأنّ التقسيمات الأخرى من النفسىّ و الغيرىّ و المطلق و المشروط والمعلّق والمنجز تصلح للقرينية على أنّ المراد من الأصليّ والتبعيّ في المقام أيضاً يكون بلحاظ مقام الإثبات ولحاظ الخطاب فإنّ تلك التقسيمات باعتبار مقام الإثبات.

هذا مضافاً إلى قابلية معقد الإجماع للتقسيم المذكور بلحاظ مقام الإثبات والدلالة. ثمّ لو شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ فلا ثمره على المختار للتعين لأنّه على كلا التقديرين من مداليل الكلام ويكون موجباً للزوم الإتيان.

وأما ما في الكفاية بناء على مختاره من التفصيل بين ما إذا كان الواجب التبعيّ أمراً عديمياً بأن يكون عبارة عمّا لم تتعلّق به الإرادة المستقلّة والالتفات التفصيليّ فمقتضى

الأصل هو التبعية إذ الأصل عند الشك في تحقق الالتفات التفصيلي هو العدم وبين ما إذا كان الواجب التبعي أمراً وجودياً خاصاً غير متقوم بدمي وإن كان يلزمه بأن يكون عبارة عما تعلقت به الإرادة التبعية فلا يثبت بأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به أنه واجب تبعي إلا على القول بالأصل المثبت.

فيه أنه لامدخلية للوجودي أو العدمي في كون الأصل مثبتاً وإنما الملاك في عدم جريان الأصل هو كيفية الأخذ فإن أخذ عدم تفصيلية الإرادة في التبعي بنحو الأنصاف لا بنحو التركيب فالأصل لا يجري لأنه لا يثبت الأنصاف كما لا يثبت التبعي بناء على كونه وجودياً بأصالة عدم تفصيلية الإرادة.

فالتفصيل بين كون التبعي متقوماً بالعدم أو الوجود لا يفيد بل اللازم هو التفصيل بين كون العدم أو الوجود مأخوذاً بنحو الأنصاف أو التركيب فلا يجدي الأصل في الأول و إن كان الواجب التبعي أمراً عديمياً دون الثاني و إن كان الواجب التبعي أمراً وجودياً خاصاً فتدبر جيداً.

تنبيهات:

التنبيه الأول: أن العقل يحكم باستحقاق العاصي للعقاب عند مخالفته للأوامر النفسية لأنه خارج عن زى العبودية وليس المراد من الاستحقاق هو إيجاب العقاب بل المراد هو أهليته للعقاب ولذا يجتمع مع عفو المولى كما لا يخفى.

هذا بحسب استحقاق العاصي وأما استحقاق المطيع للمدح والثواب فلا يحكم العقل به بعد وضوح أن العبد أتى بما هو وظيفته بالنسبة إلى مولاه مع أنه بشر اشر وجوده مديون لمولاه ومنتعم بإحسانه هذا مضافاً إلى أن التكاليف نافعة له لا لله تعالى.

نعم يمكن أن يحكم العقل بأن المدح والأجر بالنسبة إلى المطيع في محله لا بمعنى أن له حقاً على المولى.

أَلْهَمَ لِأَنَّ يُقَالُ: إِنَّ بَعْدَ جَعْلِ الثَّوَابِ لِلْإِطَاعَةِ صَارَ الْعَبْدُ بِعَمَلِهِ مُسْتَحِقًّا لِمَا جَعَلَهُ الْمَوْلَى مِنْ الْمَثُوبَةِ بِحَقِيقَةٍ مَعْنَى اسْتِحْقَاقِ مَنْ جِهَةَ الْجَعْلِ وَالْقَرَارِ فَلَا تَنْفُلُ.

التعبيه الثاني: في استحقاق الثواب والعقاب بالنسبة إلى الواجبات والمحرمات الغيرية وعدمه ولا ريب في عدم استحقاقهما على المقدمات وإن قلنا باستحقاقهما على ذبيها من الواجبات والمحرمات النفسية لخلو الغيريات عن الأمر والنهي والمصالح والمفاسد من جهة نفسها ومع فقدانها عنهما فلا يتصور لهما موافقة ولا مخالفة ومع عدم تصورهما لامجال للثواب والعقاب بالنسبة إليهما.

ودعوى أن من يأتي بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذبيها يراه العقلاء متلبساً بامتنال الواجب النفسي ومستحقاً للمدح والثواب في ذلك الحين وإن لم يكن مشتغلاً بنفس الواجب النفسي.

كما أن من لم يأت بشيء من مقدماته في الوقت الذي يلزم الامتنال فيه يرويه متلبساً بعصيانه ومستحقاً للذم والعقاب وهذا المدح والثواب والذم والعقاب من رشحات ثواب الواجب النفسي فيستحقهما بالشروع بإتيان المقدمات.

مندفعة بأن الاشتغال بالواجب النفسي أو الحرام النفسي لا يصدق إلا بالشروع فيه نفسه لا مقدماته وإطلاق الشروع بإتيان المقدمات أو بترك بعض المقدمات من باب المجاز والأول والمشاركة هذا مضافاً إلى أن مجرد الاشتغال بالواجب النفسي قبل الإتيان به لا يوجب استحقاق شيء إذ الأجر ثابت على الإتيان بمتعلق الأمر ولا يتحقق ذلك إلا بإتمام الواجب ومع عدم موجب استحقاق الثواب بالنسبة إلى ذي المقدمة كيف يترشح إلى المقدمات وهكذا لا يصدق الاشتغال بالحرام ما لم يأت بنفس الحرام.

نعم يمكن أن يقال: استحقاق ثواب الامتنال أو استحقاق العقاب وإن كان لامجال لهما

في الواجبات و المحرمات الغيرية قبل الإتيان بالواجبات النفسية أو قبل ارتكاب المحرمات النفسية ولكن الاستحقاق بمعنى ثواب الانقياد وأهلية المدح بسبب الاشتغال بمقدمات الواجبات النفسية أو بسبب ترك مقدمات المحرمات النفسية غير بعيد لأن الاستحقاق بالمعنى الثانى لا يتقوم بإتيان الواجبات النفسية أو بترك المحرمات النفسية والوجدان قاض بالفرق بين من قصد الحج وأتى بمقدمات السفر و شرع فى السفر و لم يدرك الحج و بين من لم يقصده و لم يأت بمقدماته و لم يسافر و ملاك الفرق ليس إلا الانقياد.

وهكذا نجد الفرق بين من ترك جميع مقدمات الحرام و بين من أتى ببعضها ولكن يمنعه مانع عن الإتيان بالحرام هذا كله مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة الواردة فى جعل الثواب على مقدمات بعض الواجبات أو المستحبات مثل ماورد من الثواب فى المشى نحو إقامة الصلاة فى المساجد أو نحو إقامة صلاة الجمعة أو ماورد من الثواب على كل خطوة من الخطوات التى يأتى بها قاصد زيارة مولانا الحسين عليه السلام. فإن مع ورود الثواب يستحقه تابعا لما ورد من الثواب على المقدمات من باب الجعل و القرار و الوعد كما لا يخفى.

التبيه الثالث: فى الاشكال و دفعه فى الطهارات الثلاث.

أما الإشكال فهو أن بعدما عرفت من أنه لامثوبة و لاقرية فى امتثال الأوامر الغيرية لخلوها عما يصلح لهما كيف يكون حال الطهارات الثلاث التى لاشبهة فى مقربيتها و ترتب المثوبة عليها مع أنها من الأوامر الغيرية بالنسبة إلى ما تشترط فيه.

فإن كان منشأ لعباديتها هو تعلق الأوامر النفسية بها.

ففيه أنه ممنوع أولاً: فى مثل التيمم لعدم كونه مستحبا نفسياً.

وثانياً: أن الأمر الاستحبابي لا يبقى مع تعلق الأمر الغيري لتضادهما.

وثالثاً: إن الاستحباب النفسي لا يساعد مع كفاية الإتيان بها من دون التفات إلى أوامرها النفسية.

وإن كان منشأ لعبادتها هو الأمر الغيري المتوجّه إليها لزم الدور لأن الأمر الغيري يتوقّف على عبادتها والمفروض أن عبادتها متوقّفة على تعلق الأمر الغيري بها وهو دور. وأمّا الدفع فعلى تسليم كون المنشأ لعبادية الطهارات الثلاث هو الأمر النفسي فبأن يقال: يمكن أن يكون التيمّم مستحباً نفسياً لإطلاق قوله ﷺ التيمّم أحد الطهورين فتأمل كما يمكن أن يجتمع الوجوب والاستحباب بناء على أن اختلافهما في حدّ الرجحان وعليه فحدّ الاستحباب النفسي وإن زال بتحقق الوجوب الغيري إلا أن أصل الرجحان لا موجب لانعدامه.

هذا مع وضوح عدم المنافاة بين كون الطهارات الثلاث مستحبات نفسية وبين جواز الاكتفاء بقصد أمرها الغيري لأن الأمر الغيري لا يدعو إلّا إلى متعلّقه والمفروض أن متعلّق الأمر الغيري مستحب نفسي فقصد الأمر الغيري يرجع إلى قصد المستحب النفسي. ولكن لفائل أن يقول إن لازم ما ذكر في الدفع بناء على تسليم كون الطهارات الثلاث عبادات نفسية هو بطلان الطهارات الثلاث لو أتى بها بداعي أمرها الغيري مع الغفلة عن عبادتها بالكليّة مع أن ارتكاز المشرّعة على الصحة فيما إذا أتى بها مع الغفلة عن كونها عبادات نفسية فهو يكشف عن أن حلّ الإشكال ليس من ناحية كون الطهارات عبادات نفسية.

وأمّا الدفع على تقدير عدم ثبوت الاستحباب النفسي كما هو الظاهر فبأن يقال إن عبادة الطهارات الثلاث ليست من ناحية قصد الأمر الغيري حتّى يدعى أنه دور إذ لا أثر لذلك في كلمات الأصحاب هذا مضافاً إلى أنه لو كان لقصد الأمر الغيري مدخلية في

عباديتها فلامجال لدعوى الاتفاق في عبادية الطهارات الثلاث حتى ممن لم يقل بوجود المقدمات شرعاً ولم ير الاستحباب النفسى للطهارات الثلاث إذ لا موجب عنده حينئذ لعباديتها لأن المفروض عنده عدم وجود الأوامر النفسية و عدم ثبوت الأمر الغيرى الشرعى.

فالوجه في عباديتها هو قصد التوصل بها إلى غاياتها سواء قيل بوجود المقدمة شرعاً أو لا إذ مع قصد التوصل إلى إحدى الغايات حصل الاتقياد وأهلية المدح و الثواب و حيث لا دليل على اعتبار قصد القرية إلأ الإجماع و نرى أنهم اكتفوا في عباديتها بقصد التوصل إلى احدى الغايات نستكشف من ذلك أن مرادهم من عباديتها هي ذلك لاغير. و عليه فالفرق بين الطهارات الثلاث و غيرها من المقدمات ليس إلأ في اعتبار عباديتها بالإتيان بها بقصد التوصل إلى غاياتها في الطهارات الثلاث دون غيرها فاللازم في تحقق عبادية الطهارات الثلاث هو أن يؤتى بها للغايات لا بدون قصد التوصل بها إلى الغايات فعبادية الطهارات الثلاث تتحقق بقصد التوصل بها إلى ذى المقدمة لا بقصد أمرها الغيرى الترشحي.

ثم إنه لا دليل تام على استحباب الطهارات الثلاث نفسا لضعف ما استدلل لذلك دلالة وسندا.

وأشرنا إلى ذلك هنا و التفصيل موكول إلى محلّه وهو الفقه فاللازم في تحقق عبادية الطهارات الثلاث هو أن يؤتى بها للتوصل إلى إحدى غاياتها.

المقام التاسع: في تبعية وجوب المقدمة عن وجوب ذبيها

و لا يخفى ان وجوب المقدمة بناء على ثبوت الملازمة تابع في الخصوصيات من الاطلاق و الاشتراط لوجوب ذبيها و ذلك في غاية الوضوح و الوجه فيه ان وجوب المقدمة من رشحات وجوب ذبيها كما لا يخفى.

المقام العاشر: في ما هو الواجب في باب المقدّمة

والمشهور ذهبوا إلى أنّ الواجب هو ذات المقدّمة من دون اعتبار أي قيد فيه وفي قبالة اعتبار خصوص ما قصد به التوصل إلى ذى المقدّمة أو خصوص ما يكون موصلاً.

دليل المشهور

يدلّ على ما ذهب إليه المشهور تعريف المقدّمة الواجبة بأنّه هي ما لولاها لما أمكن حصول ذى المقدّمة إذ ذات المقدّمة ممّا لا يتمكّن من ذى المقدّمة بدونها فالواجب هو ذات المقدّمة لتوقّف ذبها عليها.

أورد عليه بأنّ هذا التعريف يصدق على أحد المتلازمين أيضاً إذ لا يتمكّن من كلّ واحد إلّا بوجود الآخر مع أنّه ليس بمقدّمة واجبة.

هذا مضافاً إلى شهادة الوجدان على عدم مطلوبيّة المقدّمة إذا كانت منفكّة عن ذبها ولذا نرى العقلاء يحكمون من دخل في دار الغير عند غرق مؤمن فيها لداعى التنزّه مع أنّه ممّا يتوقّف عليه الإنقاذ ويجوز أن يصرّح الأمر الحكيم بأنّي لا أريد ما لا يتوصّل إلى الواجب. فيعلم من ذلك أنّ ملاك مطلوبيّة المقدّمة ليس مجرد التوقّف فدعوى أنّ الواجب هو ذات المقدّمة لادليل له وإن ذهب المشهور إليه فلا تغفل.

دليل اعتبار القصد

واستدلّ لدخالة قصد التوصل في مصداقيّة المقدّمة للواجب بأمرين:

أحدهما: رجوع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية في الأحكام العقلية ومقتضى ذلك أنّ الواجب بحكم العقل هو المتوصّل لا ذات الشيء لغاية التوصل.

أورد عليه بأنّ الأحكام العقلية على قسمين:

أحدهما: العملية ومبادئها هو بناء العقلاء على الحسن والقبح ومدح فاعل بعض

الأفعال وذمّ فاعل بعضها الآخر وموضوع الحسن مثلاً التأديب لا الضرب لغاية التأديب إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغاية بل مجرد بنانهم على المدح والممدوح هو التأديب لا الفعل بغاية التأديب.

وثانيهما: النظرية ولا تتكفل فيه إلّا الإذعان بالواقع والمقام من قبيل الثاني إذ من الواضح أنّ العقل لا يتكفل فيه إلّا الإذعان بالواقع وليس هو إلّا الإذعان بالملازمة بين الإرادتين لا أنّه حكم ابتدائيّ بوجود الفعل عقلاً حتّى لا يكون له معنى إلّا الإذعان بحسنه و حيث لا بعث ولا زجر من العاقلة ينتج أنّ الحسن في نظر العقل هو المتوصّل لا الفعل لغاية التوصل.

يمكن أن يقال: إنّ الإدراكات العقلية يعبر عنها بالأحكام العقلية وهذه الأحكام إذا كانت معلّلة بحيثيات ترجع تلك الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية سواء كانت عملية أو نظرية وحكم العقل العمليّ بحسن الفعل للتأديب متصور كحكمه بحسن التأديب ولا فرق بينهما إلّا في أنّ الأوّل ينتهي إلى الثاني دون الثاني فإنّه لا ينتهي إلى الأوّل ومع تصوّر الحكم بحسن الفعل للتأديب يشمل ما ذكر من أنّ أحكام التعليلية العقلية ترجع إلى التقييدية.

وهكذا يكون حكمه بتلازم إرادة ذي المقدمة لإرادة المقدمات من جهة التوصل بها إليها ينتهي إلى الحكم بتلازم إرادة ذي المقدمة مع إرادة المقدمة المتقيّدة بالتوصل بها إليها ولا فرق في ذلك بين أن يعبر عن الحكم المذكور بالإذعان أولاً يعبر لأنّ الإذعان أيضاً حكم من الأحكام ولو سلم أنّه ليس بحكم بنفس الإذعان والإدراك أيضاً يكون كالحكم في رجوع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية ولا خصوصية للحكم بمعناه الاصطلاحيّ.

نعم يمكن أن يقال: بأنَّ علَّة الحكم أو جهة الإدراك ليس عنوان قصد التوصل بل هي كما سيأتي نفس التوصل والإيصال فلا تغفل.

وأما ما يقال من أنَّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية وإن ترجع إلى الجهات التقييدية إلا أنه أجنبي عن محل الكلام في المقام لأنَّ وجوب المقدمة عقلاً بمعنى اللابدية خارج عن مورد النزاع و غير قابل للإنكار و إنما النزاع في وجوبها شرعاً الكاشف عنه العقل و كم فرق بين الحكم الشرعي الذي كشف عنه العقل والحكم العقلي والجهات التعليلية في الأحكام الشرعية لا ترجع إلى الجهات التقييدية.

ففيه أنَّ العقل إذا كشف عن حكم بملاكه العقلي لا يمكن أن يكشف أوسع أو أضيق من ملاكه و لاموضوع آخر غير حيثية الملاك.

وثانیهما: إنَّ التوصل إذا كان بعنوانه واجباً فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد و اختبار لا يقع مصداقاً للواجب و إن حصل منه الغرض مع عدم القصد و العمد إليه.

أورد عليه بأنَّ الممدوح عليه هو التأديب بالحمل الشايح كما أنَّ الواجب هنا هو التوصل بالحمل الشايح إلا أنَّ التأديب بالحمل الشايح اختيارية بقصد عنوان التأديب لا باختيارية الضرب فإنه إذا صدر الضرب فقط بالاختيار لم يصدر منه تأديب اختياري بخلاف التوصل بالحمل الشايح فإنَّ عنوانه لا ينفك عن المشي إلى السوق فإذا صدر المشي بالاختيار كان توصلاً اختيارياً من دون لزوم قصد عنوان التوصل.

ووجه بعض الأعلام اعتبار قصد التوصل من بعض الفحول بأنَّ مراده فيما إذا وقعت المزاحمة بين الوجوب الغيري و الحرمة النفسية كما إذا توقّف واجب نفسي كإتقاد الفريق مثلاً على مقدمة محرمة بنفسها كالتصرف في مال الغير فبطبيعة الحال تقع المزاحمة بين الوجوب الغيري و الحرمة النفسية و عليه فإن جاء المكلف بالمقدمة قاصداً بها التوصل

إلى الواجب النفسى ارتفعت الحرمة عنها لأهمية الإنقاذ من التصرف فى مال الغير فلا محالة يوجب سقوط الحرمة عنه وأما إن جاء بها لا بقصد التوصل بل بقصد التنزه فلاموجب لسقوط الحرمة عنه أبداً.

ويمكن أن يقال: إن مناط مطلوبية المقدمة هو وقوعها فى طريق الإنقاذ ولو لم يكن مع قصد التوصل وعليه ففى صورة المزاحمة لا دخل لقصد التوصل وإنما المدخلية لنفس التوصل فالسلوك فى الأرض المفصولة إذا وقع فى طريق الإنقاذ لا يكون محرماً بداهة أنه لا يعقل بقاؤه على حرمة مع توقف الواجب الأهم عليه و لافرق فى ارتفاع الحرمة عنه عن خصوص هذه المقدمة بين أن يكون الآتى بها قاصداً للتوصل بها إلى الواجب المذكور أم لا غاية الأمر أنه إذا لم يكن قاصداً بها التوصل كان متجربياً.

وأما إذا لم يقع السلوك فى طريق الإنقاذ فبقى حرمة على حالها ضرورة أنه لاموجب ولا مقتضى لارتفاع الحرمة أصلاً فإن المقتضى لذلك وقوع المقدمة فى طريق الوصول إلى الواجب الأهم والمفروض هو عدمه فمع عدم وجوبها لاتقع المزاحمة مع حرمتها فى نفسها كما لا يخفى فتحصل أنه لا دليل على اعتبار قصد التوصل.

دليل اعتبار الإصالح

ذهب صاحب الفصول رحمته إلى أن مقدمة الواجب لا تصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدمة إلا إذا ترتب عليها وجود الواجب بحيث إذا وقعت المقدمة مجردة عن وجود الواجب تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبية لعدم وجودها على الوجه المعتبر فالتوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب وهذا عندى هو التحقيق الذى لا مزيد عليه و إن لم أقف على من يتفطن له.

واستدل له بوجوه منها: إن العقل لا يدل على مزيد من ذلك و هو ظاهر لأن مناط

المطلوبية الغيرية منحصر في المقدمات الموصلة لاغيرها و العقل لا يحكم بالوجوب بدون المناط و عليه فلا يدل على أزيد من ذلك و بعبارة أخرى أن الغايات في الأحكام العقلية تكون عناوين موضوعاتها.

فالتوصل غاية حكم العقل بوجوب المقدمة و مرجعه إلى أن موضوع حكم العقل بوجوب المقدمة هو المقدمة الموصلة لا ذات المقدمة.

ومنها: تجويز العقل أن يصرح الأمر الحكيم بأنى لا أريد إلّا الموصلة و هو شاهد على أن دائرة حكم العقل هي الموصلة و إلّا فلا مجال لتجويز ذلك إذ لا تخصيص في الأحكام العقلية.

ومنها: حكم العقلاء باستحقاق المذمة فيمن دخل في الدار المفصوبة لغير الإنقاذ الواجب مع أن الدخول فيها من مقدمات الإنقاذ وليس ذلك إلّا لشرطية التوصل في تحقق المقدمة الواجبة و إلّا فلا مجال لاستحقاق المذمة لأنّ الدخول في الدار المفصوبة يكون ممّا يتوقف عليه الإنقاذ الواجب.

ومنها: الارتكاز و الوجدان حيث كان مقتضاهما هو وجوب خصوص هذا القسم الملازم لوجود الواجب في الخارج بدهاة أن من أشتاق إلى شراء اللحم مثلاً فلامحالة يحصل له الشوق إلى صرف مال واقع في سلسلة مبادئ وجوده لامطلقاً و لذا لو فرض أن عبده صرف ماله في جهة أخرى لا في طريق امتثال أمره بشراء اللحم لم يعدّ ممتلاً للأمر الغيرى بل يعاقبه على ذلك.

واستشكل القوم عليه بوجوه:

أحدها: أن الغرض الداعي إلى وجوب المقدمة ليس إلّا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمة ضرورة أنه لا يكاد يكون الغرض إلّا ما يترتب عليه من فائدته و

أثره ولا يترتب على المقدمة إلاً ذلك ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وبين ما لا يترتب عليه أصلاً.

أجيب عنه بأن هذا المعنى السلبي التعليقي (أعني أن الغرض ليس إلاً حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمة) ليس أثر وجود المقدمة ولا هو متعلق الغرض كما أن إمكان ذى المقدمة ذاتاً وقوعياً وكذا التمكن منه غير مترتب على وجود المقدمة بل إمكانه مطلقاً والقدرة عليه يتبع إمكان المقدمة والقدرة عليها لا وجودها فذو المقدمة لا يوجد بدونها لا أنه لا يمكن بدونها أو لا يتمكن منه بدونها.

فجعل التمكن من ذى المقدمة من آثار الإتيان بالمقدمة كما ترى لوضوح أن التمكن المذكور من آثار التمكن من الإتيان بالمقدمة لا من آثار الإتيان بالمقدمة أو إيجابها فالغرض من الإيجاب هو الإيصال وإلاً فنفس التمكن من ذى المقدمة حاصل قبل الإيجاب ولا حاجة إلى إيجاب المقدمة أو إلى إتيانها.

ثانيها: يمنع جواز تصريح الأمر الحكيم بأنى أريد الحج وأريد المسير الذى يتوصل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به إليه لثبوت مناط الوجوب فى مطلقها ودعى أن الضرورة قاضية بجواز ذلك مجازفة.

أجيب عنه بمنع ثبوت مناط الوجوب فى غير صورة الإيصال ومع عدم وجود المناط ليست دعوى الضرورة قاضية بجواز التصريح المذكور مجازفة.

وثالثها: أن الإيصال ليس أثر مجموع المقدمات فضلاً عن إحديها فى غالب الواجبات إذ الواجب فعل اختياري يختار المكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدماته وأخرى عدم إتيانه وعليه فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحدة من مقدماته مع عدم ترتبه على تمام المقدمات فضلاً عن كل واحدة منها نعم إذا كان الواجب من

الأفعال التسببية والتوليدية كان مترتباً على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته. وعليه فالقول بالمقدمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات والالتزام بوجود الإرادة في الباقي التزام بالتسلسل.

وأجيب عنه بأن المراد من الإيصال أعم من الإيصال مع الوساطة فالقدم الأول بالنسبة إلى الحجّ قد يكون موصلاً ولو مع الوسائط إليه أي يتعقبه الحجّ وقد لا يكون كذلك و الواجب هو الأول.

وأما الإشكال بالإرادة فيه أولاً: أن الإرادة قابلة لتعلق الوجوب بها كما في الواجب التعبدى. وثانياً: أن الإشكال فيها مشترك الورد.

ورابعها: أنه لو قلنا بعدم وقوع المقدمة على المطلوبة الغيرية عند عدم حصول سائر ماله دخل في حصولها لزم أن يكون وجود الغاية من قيود المقدمة ومقدمة لوقوع المقدمة على نحو يكون الملازمة معكوسة بين وجوب المقدمة بذلك النحو و وجوب غايتها وهي ذو المقدمة.

وأجيب عنه بمنع لزوم كون وجود ذي المقدمة من قيود المقدمة و مقدمة لوقوع المقدمة لأن عنوان الإيصال مأخوذ في المقدمات وليس لوجود ذيها دخل في ذلك إذ منشأ انتزاع الإيصال هو نفس المقدمات عند بلوغها إلى حيث يتمتع انفكاكها عن ذيها لا وجود ذي المقدمة أو ترتبه فلا تنفل.

خامسها: أن الإتيان بالمقدمة بناءً على وجوب الموصلة لا يوجب سقوط الطلب منها إلا أن يترتب الواجب عليها مع أن السقوط بالإتيان بالمقدمة واضح فلا بد أن يكون ذلك من جهة موافقة الأمر ومع الموافقة يستكشف عن أن الواجب هو مطلق المقدمة ولو لم توصل إلى ذيها.

وأجيب عنه بأننا نمنع سقوط الأمر بمجرد الإتيان بالمقدمة ولو لم توصل إلى ذبيها بعد فرض تعلقه بالمقيّد وهو المقدّمة الموصلة إذ لا يتحقّق المقدّمة الموصلة إلّا بوجود قيده كما في المركّبات فإنّ التحقيق فيها أنّ الأمر بها لا يسقط إلّا بآتيان تمام أجزاء المركّب.

اعتبار حال الإيصال

والظاهر من الدرر و بدائع الأفكار أنّهما ذهبا إلى اعتبار المقدّمة في ظرف الإيصال وحاله بنحو القضية الحينية فراراً من الإشكالات المتقدمة بناءً على اعتبار الإيصال بنفسه. قال المحقّق الزردى رحمته إنّ الطلب متعلّق بالمقدّمات في لحاظ الإيصال لا مقيداً به حتّى يلزم المحذورات السابقة والمراد أنّ الأمر بعد تصوّر المقدّمات بأجمعها يريد بها بذواتها لأنّ تلك الذوات بهذه الملاحظة لا تنفكّ عن المطلوب الأصليّ ولو لاحظ مقدّمة منفكّة عمّا عداها لا يريد بها جزءاً فإنّ ذاتها وإن كانت مورداً للإرادة لكنّ لما كانت المطلوبة في ظرف ملاحظة باقى المقدّمات معها لم تكن كلّ واحدة مرادة بنحو الإطلاق بحيث تسرى الإرادة إلى حال انفكاكها عن باقى المقدّمات وهذا هو الذى ذكرنا مساوق للوجدان ولا يرد عليه ما أورد على القول باعتبار الإيصال قيدياً وإن اتّحد معه فى الأثر. وفيه أنّه لا وجه لما ذهب إليه بعد ما عرفت من عدم لزوم المحذورات من اعتبار الإيصال وتقييد المقدّمات به لأنّ المراد من الإيصال ليس هو اعتبار وجود المتأخّر فى المتقدّم حتّى يلزم تجافى الموجود المتأخّر عن مرتبته بل المراد منه هو اعتبار بلوغ المقدّمات إلى حيث لا ينفكّ المترتب المتأخّر عنها. ومن المعلوم أنّ المقدّمات البالغة إلى تلك الحينيّة تكون بنفسها منشأ لانتزاع الإيصال و لا دخل لترتب ذى المقدّمة عليها فى ذلك و إن كان الترتب المذكور ملازماً لبلوغ المقدّمات إلى تلك الحينيّة. وعليه فتقييد المقدّمات بالإيصال بالمعنى المذكور لا محذور فيه حتّى يحصل الاضطرار إلى العدول عنه.

هذا مضافاً إلى أن اعتبار حال الإيصال أيضاً لا يخلو عن المحذور لأنّ الحال من الحيثيات وقد عرفت أن الحيثية التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الحيثية التقييدية و عليه فليس الواجب هو مطلق المقدمة بل هو المقدمة المتحينة بالحال المذكور فعادت الإشكالات والمحاذير فتدبر جيداً.

الثمره بين القولين

والأهمّ ممّا ذكره من الثمرات هو جواز المقدمة المحرّمة مطلقاً فيما إذا صارت مقدّمة للواجب الأهمّ بناءً على القول بوجود مطلق المقدّمة سواء ترتّب عليها الواجب أو لم يترتّب و جوازها فيما إذا ترتّب عليها الواجب الأهمّ بناءً على تخصيص وجوب المقدّمة بالموصلة.

وهو واضح لأنّ حرمة المقدّمة ساقطة عن الفعلية بمجرد مقدّميتها للواجب الأهمّ بناءً على أن المقدّمة هو مطلقها سواء كانت موصلة أو غير موصلة فصارت المقدّمة بعد سقوط الحرمة جائزة بل واجبة بمقتضى الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة و وجوب المقدّمة المطلقة.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المقدّمة الواجبة ليس مطلقاً بل هي الموصلة إذ عليه لاتسقط المقدّمة عن الحرمة الفعلية إلّا إذا كانت موصلة.

وهذا الفرق يكفى في الثمره بين القولين.

وربّما يجعلون من الثمرات إمكان تصحيح العبارة إذا صارت ضدّاً للواجب الأهمّ بناءً على القول بوجود المقدّمة الموصلة بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المقدّمة المطلقة واجبة بتقريب أن يقال: إنه إذا كان ترك الصلاة في أوّل الوقت مقدّمة لواجب أهمّ كإزالة النجاسة عن المسجد مثلاً و قلنا بوجود مطلق المقدّمة فترك الصلاة واجب بناءً على

أن ترك الضد من المقدمة لا المقارنات و مقتضى كون الترك واجباً من دون قيد هو حرمة فعل الصلاة بناءً على أن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده العام ومن المعلوم أن هذا النهى يوجب الفساد بناءً على أن النهى الغيرى كانهى النفسى فى الدلالة على الفساد عند عدم القول بالترتب.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بوجود خصوص المقدمة الموصلة فالصلاة فى المثال المزبور لاتقع فاسدة فإن المقدمة الواجبة بناءً على هذا القول هو الترك الموصل لامطلق الترك و نقيض الترك الموصل هو رفعه أى ترك هذا الترك الخاص ومن المعلوم أن الرفع المذكور ليس عين الصلاة فى الخارج بل هو مقارن مع الفعل والترك المجرد وعليه فإذا وجب الترك الموصل حرم رفعه والحرمة من الرفع المذكور لايسرى إلى مقارناته فلو عصى المكلف ولم يأت بالأهم وهو الإزالة بل أتى بالصلاة كانت صلاته صحيحة لعدم كونها منهية.

ولكن الإنصاف أن سراية الحرمة فى فرض كون المقدمة مطلقة لاموصلة مبنية على البناءات المذكورة و هى غير ثابتة فمع عدم السراية لافرق بين القولين ومع عدم الفرق لوجه للحكم ببطلان الصلاة فى صورة كون وجوب المقدمة مطلقاً فلائمة بين القولين لأن المفروض هو صحة الصلاة على كلا القولين.

فالأولى هو الاكتفاء بالثمرة الأولى فى الفرق بين القولين فلا تغفل.

تذنيب فى كيفية استكشاف الحكم الكلى الفقهي

ولا يذهب عليك أن الثمرة فى المسألة الأصولية هى اكتشاف الحكم الكلى الفقهي من المسألة الأصولية لاتطبيق المسألة الأصولية على مصاديقها وتطبيق الحكم الكلى الفقهي على مواردِه فإن كليهما خارجان عن حقيقة الاستكشاف و الاستنباط وهذا الاكتشاف لا يحصل إلا بأن يجعل المسألة الأصولية صغرى للقياس بأن يقال: فى مسألتنا

كلّ مقدّمة يستلزم وجوب ذبيها وجوبها وكلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعاً فيستنتج منه أنّ كلّ مقدّمة واجب شرعاً و هو الحكم الكلّيّ الفقهيّ فالملازمة بين وجوب ذى المقدّمة والمقدّمة مسألة أصوليّة وجعلت صدى للقياس وهي مع ضميعة كلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعاً يوجب كشف الحكم الكلّيّ الفقهيّ وهو أنّ كلّ مقدّمة واجب شرعاً. وأما إذا جعلت مقدّمة الوضوء صدى للقياس و الحكم بوجوب كلّ مقدّمة شرعاً كبرى القياس فهو ينتج تطبيق الحكم الكلّيّ الفقهيّ على مصاديقه و هو متوقّف على الفراغ عن وجوب كلّ مقدّمة حتّى يصحّ القياس المذكور.

أو جعلت المسألة الأصوليّة وهي كلّ مقدّمة يستلزم وجوب ذبيها وجوبها كبرى القياس ينتج أنّ الوضوء يستلزم وجوب ذيه وجوبه وهذا هو تطبيق المسألة الأصوليّة الكلّيّة على مصاديقها ولا ينتج حكماً كليّاً فقهيّاً من وجوب كلّ مقدّمة شرعاً حتّى يكون نتيجة للقياس.

ومما ذكر يظهر ما في المعروف من أنّ استكشاف الحكم الشرعيّ من المسألة الأصوليّة يتوقّف على جعل المسألة الأصوليّة كبرى للقياس. وذلك لما عرفت من أنّ جعل المسألة الأصوليّة كبرى للقياس ينتج تطبيق المسألة الأصوليّة على مواردّها لاكتشاف الحكم الكلّيّ الفقهيّ فلا تغفل.

تأسيس الأصل

ولا يخفى عليك أنّه لا أصل بالنسبة إلى المسألة الأصوليّة وهي نفس الملازمة لعدم حالة سابقة لها وجوداً وعدمها لأنّها إما ثابتة أزلاً أو معدومة أزلاً فالملازمة بين وجوب ذى المقدّمة و وجوب المقدّمة إنّ كانت موجودة كانت كذلك أزلاً وإن لم تكن موجودة كان الأمر كذلك و الملازمة المذكورة لا تتوقّف على فعليّة الوجوب في ذى المقدّمة حتّى يقال باعتبار فعليّة الوجوب لها حالة سابقة فإنّ القضيّة الشرطيّة صادقة و إنّ لم

يكن طرفاها موجودين بالفعل بل و إن كان ممتنعين كقولنا لو كان شريك الباري موجوداً لكان العالم فاسداً.

إذا شككنا في الملازمة فلامجال للرجوع إلى مقتضى الأصل في المسألة الأصولية وهي نفس الملازمة.

نعم يمكن جريان الاستصحاب الحكيم في نفس وجوب المقدمة لكون وجوبها مسبقاً بالعدم إذ قبل تعلق الوجوب بذى المقدمة لم تكن المقدمة واجبة حيث إن وجوبها حادثة بحدوث وجوب ذبها.

وعليه فإن شك في وجوب المقدمة من ناحية الشك في وجود الملازمة وعدمه فمقتضى الاستصحاب هو عدم وجوب المقدمة ودعوى أن وجوب المقدمة على تقدير الملازمة من قبيل لوازم الماهيات التي ليست مجعولة لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة و لا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة و لا أثر آخر لوجوب المقدمة حتى يمكن جريان الاستصحاب فيه باعتبار أثره الشرعي مندفة بأن وجوب المقدمة مجعول بالعرض وبالتالي لوجوب ذى المقدمة و هو كاف في جريان الأصل كما في الكفاية و فيه أن إرادة المقدمة بحسب الوجود غير إرادة ذبها ومع التعدد والمغايرة لا يكون الجعل بالعرض بل يجب تعدد الجعل هذا مضافاً إلى أن الجعل العرضي ليس شيئاً منحاذاً حتى يجري فيه الأصل.

نعم يمكن أن يقال في الجواب: وجوب المقدمة من قبيل لوازم الوجود لا لوازم الماهية إذ ليست إرادة المقدمة بالنسبة إلى إرادة ذبها كالزوجية بالإضافة إلى الأربعة و إلا فنفس وجوب ذى المقدمة كاف في وجود وجوب المقدمة إذ لا وجود للآزم الماهية غير وجودها مع أن إرادة المقدمة بحسب الوجود غير إرادة ذبها فيمكن جريان الأصل فيها.

لإقبال: لامجال لجريان الاستصحاب في نفس وجوب المقدمة مع الشك في وجود

الملازمة و عدمها لمنافاته مع الملازمة بناءً على ثبوتها في الواقع إذ يستلزم التفكير بين المتلازمين سواء قلنا بأن وجوب المقدمة من باب لوازم الماهية أو لوازم الوجود والتفكيك بين المتلازمين محال ومع الاستحالة لامجال لإطلاق أدلة الاستصحاب.

لأما قول: لوجه لرفع اليد عن إطلاق الدليل لمجرد احتمال الاستحالة لأن احتمال الاستحالة ليس بمنع بل المانع هو إحراز الاستحالة وهو لم يثبت فالدليل الظاهر في شمول المورد حجة على التعبد به ما لم يتم حجة على خلافها واحتمال الاستحالة غير حجة فلا يمنع عن تصديق الحجة.

قتهصل: أنه لا أصل بالنسبة إلى نفس الملازمة ولكن يجري الأصل الحكمي بالنسبة إلى وجوب المقدمة عند وجوب ذهابها فلا تغفل.

أدلة وجود الملازمة

استدلوا على وجود الملازمة بوجوه:

منها: شهادة الوجدان على وجود الملازمة بين طلب ذي المقدمة وطلب المقدمة بتقريب أن من راجع وجدانه وأنصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمة بين الطلب المتعلق بالفعل والطلب المتعلق بمقدماته وليس المراد تعلق الطلب الفعلي بها. كيف والبداهة قاضية بعدمه لجواز غفلة الطالب عن المقدمة بل كيفية الطلب التقديرى كما يكفي ذلك في الواجبات النفسية ولذا لو غرق ولد المولى وهو لا يعلم لزم على العبد الملتفت إنقاذ ابن المولى بحيث لو لم ينقذ عدّ عاصياً واستحق العقاب وليس ذلك إلّا لكفاية الطلب التقديرى فكما أن الطلب التقديرى يكفي في الواجبات النفسية فكذلك يكفي في الواجبات القميرية.

أورد عليه بأن الوجدان من أقوى الشواهد على عدم تعدد البعث من قبل المولى بتعدد المقدمات شرعاً بداهة أنه بعد مراجعة الوجدان لا نرى إلّا بعثاً واحداً ولو سئل

المولى بعد ما أمر بشيء له مقدمات هل لك في هذا الموضوع أمر واحد أو أوامر متعددة فهل تراه يقول إن لي أوامر متعددة لا بل يجيب بأن لي بعثاً واحداً و طلباً فardاً متعلقاً بالفعل المطلوب.

نعم لانكر أن العقل يحكم بوجود إتيان المقدمات حفظاً لفرض المولى وتمكناً من إتيانه ولكن أين هذا من الوجوب الشرعى والطلب المولوى؟.

ولذا لو التزم المولى بأن يعطى بإزاء كل أمر امتثله العبد ديناراً فامتثل العبد أمراً صادراً عنه متعلقاً بفعل له ألف مقدمة مثلاً فهل ترى للعبد أن يطالب المولى بأكثر من دينار واحد و هذا شاهد على أنه لا يبعث للمولى بالنسبة إلى المقدمات بل لو بعث إليها بما هي مقدمة يكون البعث نحوها عين البعث نحو ذبيها.

ويمكن الجواب عنه: بأن الوجدان يشهد على وجود الإرادة التشريعية عند التفات المولى إلى المقدمات و عدم كونه بلا تفاوت بالنسبة إلى الإتيان بالمقدمات و عدمه كما أن الأمر كذلك بالنسبة إلى الإرادة التكوينية فإن من أراد شيئاً أراد مقدماته و عدم تحقق البعث أو عدم تعدده نحو المقدمات لا يكشف عن عدم وجود الإرادة المولوية بالنسبة إليها للاكتفاء فى ذلك بالبعث نحو ذبيها فإن البعث نحوها بعث نحو مقدماتها بالملازمة المذكورة.

واحتمال أن تكون الإرادة بالنسبة إلى المقدمات من باب اللابديّة العقلية لا المولوية مندفع بأن اللابديّة العقلية ليست إلّا إدراك الضرورة لا الإرادة و المفروض فى المقام هو وجدان إرادة المقدمات بتبع إرادة ذبيها وهذه الإرادة تشريعية لا إرشادية ولذا لو رأى المولى تأخير العبد فى تحصيل المقدمات نادى بأعلى صوت بالأمر بالإتيان مع التأكيدات اللازمة حتى لا يفوت المطلوب الأولى و لا يكفى فى ذلك بمجرد إظهار

النصح و الإرشاد إلى ما في نفس الشيء من الصلاح و الفساد و هذا أحسن شاهد على أن الإرادة تشريعية لا إرشادية.

وقول الأمر بأن لى بعثاً واحداً لا ينافى وجدان الإرادة التشريعية بالنسبة إلى المقدمات فإن الأمر نفى الأمر النفسى بالمقدمات و هو كذلك إذ لا يدعى وجود أوامر أو إرادات نفسية بالنسبة إلى المقدمات بل الأوامر الغيرية أو إرادة غيرية مورد الكلام نحن ندعى الوجدان على وجود إرادات غيرية ولو تقديراً. ولا يصح في مثل ذلك دعوى البدهة على عدم وجود إرادات غيرية.

وأما الاستشهاد بأن المولى عند التزامه بإعطاء الدينار عند امتثال كل أمر من أوامره لم يعط الممتثل أكثر من دينار واحد ولو كان لمورد الامتثال مقدمات عديدة. ففيه أنه تابع لما التزمه المولى فإنه إن التزم بإعطاء الدينار على امتثال الأمر النفسى فليس عليه إلا الدينار الواحد وأما إذا التزم بامتثال الأمر ولو كان غيرياً فعليه ألف دينار. أورد عليه أيضاً بأن الضرورة قاضية بعدم إرادة البعث نحو المقدمات لعدم تحقق البعث فى غالب الموارد و عليه فلو كانت الإرادة بالنسبة إليها موجودة يلزم تفكيك الإرادة عن معلولها و هو البعث و حيث إن التفكيك بين العلة و المعلول محال فإرادة البعث غير حاصلة وتعلق الإرادة بنفس عمل الغير غير معقول وغير مقدور لأن عمل التشريعية تابعة للإرادات التكوينية فكما أن المولى إذا أراد نفسه شيئاً أراد مقدماته بالوجدان فكذلك يكون إذا أراد شيئاً عن غيره لأن ذلك من شؤون إرادة ذى المقدمه.

وربما: إن احتمال أن يكون إرادة المقدمه من باب كون المولى أحداً من العقلاء واللابديه العقلية مندفع بأن اللابديه العقلية هى درك الضرورة لا الإرادة والمفروض فى المقام هو وجدان الإرادة بالنسبة إلى المقدمات فى الإرادات التكوينية والتشريعية ولذا

رغب المولى ويحرك نحوها إذا رأى أن العبد لم يأت بها وضاق وقت العمل.

وخامساً: إن الإرادة متعلقة بالمقدمات لا بذاتها حتى يمكن حملها على تأكيد الإرادة المتعلقة بذاتها.

وسادساً: إن لزوم اجتماع الأمرين في المقدمة الداخلية مع عينتها مع المركب ممنوع بعد ما مرّ مراراً من أن الحثيات التعليلية ترجع إلى الحثيات التقييدية ومع تعدد الحثية يتعدّد الموضوع باعتبارها ومع التعدّد لا يجتمع الأمران في شيء واحد فتحصل أن الملازمة بين الإرادة المولوية التشريعية لذى المقدمة و الإرادة المولوية التشريعية بالنسبة إلى المقدمات متحققة كما تكون كذلك بالنسبة إلى الإرادات التكوينية بشهادة الوجدان وعليه فما ذهب إليه الشيخ والمحقق الخراساني وصاحب الوقاية والدرر وبدائع الأفكار وغيرهم من الفحول من وجود الملازمة لا يخلو من وجه.

ثم لا يخفى عليك أن ثبوت الملازمة بين الإرادة التشريعية بالنسبة إلى ذى المقدمات وبين الإرادة التشريعية بالنسبة إلى المقدمات لا يستلزم أن يكون للمقدمات ثواب وعقاب وإطاعة وعصيان على حدة لأن الإرادات الغيرية تابعة للإرادات الأصلية في الأمور المذكورة.

ثم لا يذهب عليك أنه لا وجه للتفصيل في المقدمات بين الأسباب وغيرها والقول بوجودها في الأولى دون الثانية بدعوى أن التكليف لا يتعلق إلا بالمقدور والمقدور في الأولى هو الأسباب لا المسببات لما عرفت من أن المقدور بالواسطة مقدور والمسببات مقدورة بمقدورية أسبابها فلا إشكال في تعلق التكليف بها وأيضاً لافرق في المقدمة بين العقلية وبين الشرعية إذ بعد ثبوت المقدمية شرعاً تكون المقدمة الشرعية كغيرها في توقّف ذى المقدمة عليها فيجرب فيها أيضاً دعوى الملازمة لأن المفروض أن ذى المقدمة لا يتحقق بدونها كالعقلية.

مقدمة المستحب

لا تختص دعوى الملازمة بكون المقدمات مقدّمات الواجبات بل تجرى في مقدّمات المستحبات أيضاً بعين الوجه المذكور في الواجبات إذ من أراد شيئاً من غيره أراد مقدّماته كما في الإرادات التكوينية من دون فرق بين أن يكون الشيء واجباً أو مستحباً.

مقدمة الحرام أو المكروه

و لا خفاء في أن المقدمات الموصلة نحو الحرام أو المكروه محكومة بحكمها من الحرمة أو الكراهة بناءً على الملازمة لشهادة الوجدان على أن من أكره شيئاً أكره مقدّماته الموصلة من دون فرق بين أن تكون الإرادة تكوينية أو تشريعية إذ البغض للمعلول يلزم بغض العلة وهي مجموع المقدمات الموصلة و عليه فيكون كلّ مقدّمة من المقدمات مبغوضة بمبغوضيّة العلة وهي مجموع المقدمات الموصلة و لا ملاك لمبغوضيّة كلّ واحدة من المقدمات مع قطع النظر عن سائر المقدمات ولو كانت المقدّمة هي الجزء الأخير أو المقدّمة الأخيرة لأنها مع قطع النظر عن غيرها لا يترتب عليها المبغوض الأصلي فلا وجه لتخصيص المبغوضيّة بالجزء الأخير من العلة التامة مع عدم انفكاكه عن سائر الأجزاء والمقدّمات إذ المجموع بما هو المجموع هو العلة التامة نعم لو كانت المقدّمة الأخيرة غير متلازمة مع وجود غيرها من المقدمات اختصت بالمبغوضيّة بعد وجودها كما لا يخفى.

الفصل الخامس: في أن الأمر بالشئ هل يستلزم النهى عن ضده أم لا؟

ويقع الكلام في أمور:

الأمر الأول: أن المسألة أصولية لأن نتيجة المسألة تقع في طريق الاستنباط ودعوى أنها فقهية لأن البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضد الواجب و عدمه وهو بحث فقهي مندفعه بأن البحث ليس كذلك بل هو البحث عن ثبوت الملازمة بين الأمر بالشئ والنهى عن ضده و عدمه و هو بحث أصولي.

ثم إن تعنون المسألة بجهة أخرى تصلح باعتبارها أن تكون من مبادئ الأحكام لا ينافي إدراجها في المسائل الأصولية باعتبار ثبوت الملازمة و عدمه كما لا يخفى.

الأمر الثاني: أن هذه المسألة الأصولية تكون من المسائل العقلية لا اللفظية لأن البحث لا يختص بصورة ثبوت الأمر بلفظ و نحوه هذا مضافاً إلى أن الغرض من الإستلزام ليس إلّا في عالم الواقع والحاكم بها ليس إلّا العقل و لاصلة للبحث المذكور بدلالة الألفاظ و عدمها ولعل ذكرها في باب الألفاظ لعدم إفراد باب لخصوص المسائل العقلية هذا مضافاً إلى غلبة كون الواجبات من الأوامر اللفظية.

الأمر الثالث: إن المراد من الضد في المقام هو الضد الأصولي لا المنطقي ولذا لا يختص بالضد الوجودي بل يشمل مطلق ما يعاند الشئ و ينافيه ولو كان أمراً عديمياً كتنقيض

الشيء أعنى عدمه ولذلك يصح إطلاق الضد على ترك كل ضد كالصلاة والإزالة في وقت واحد مع أن ترك الصلاة والإزالة من النقيض وسمى الضد بالعام من جهة ملائمة ترك كل ضد مع اجتماعه مع واحد من الأضداد الخاصة مثلا ترك الإزالة يجتمع مع الصلاة وغيرها من الأكل والشرب ونحوهما وهكذا ترك الصلاة يجتمع مع الإزالة وغيرها من الأفعال.

كما يصح إطلاق الضد على الضد انخاص بمعناه المنطقي وهو الذي لا يلائم ولا يجتمع مع غيره من الأضداد الوجودية كضدية الإزالة مع الصلاة وبالعكس إذ انضدان باسنى المنطقي أمران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد.

الأمر الرابع: أن محل النزاع ليس في الواجبين الموسعين إذ لا مزاحمة بينهما كما ليس في المضيقين للذين لا أهم بينهما إذ من المعلوم أن الحكم هو التخيير بينهما بل محل النزاع في الموردين:

أحدهما: ما إذا كان أحد الواجبين موسعاً والآخر مضيقاً.

وثانيتها: هو ما إذا كانا مضيقين ولكن كان أحدهما أهم من الآخر.

الأمر الخامس: في استدلاله التقوم على استتزام طلب الشيء، والأمر به للنهي عن ضده

ويتبع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في الضد الخاص

واستدل له بوجوه:

الوجه الأول: أن ترك الضد الخاص مقدمة للضد الآخر وحيث إن مقدّمه الواجب واجبه بناء

على وجوب المقدمة فترك الضد الخاص واجب فإذا كان ترك الضد واجباً كان فعله محرماً

وهو المطلوب إذ نتيجة القياس أن الأمر بالشيء أو إرادته يستتزم النهي عن ضده ويمكن

ان يقال: إن ترك الضد الخاص ليس من مقدمات وجود الضد الآخر لأن الأمر العدمي لا حظ له من الوجود حتى يؤثر في وجود الضد الآخر فمع عدم كون ترك الضد مقدمة لاجمال لسرايه الوجوب من ذي المقدمه إليه كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى ما ديل من أنه لا تقدم ولا تأخر بين الضدين بما هما ضدان وعليه فتقيض كل واحد منهما وهو العدم البديل للوجود أيضاً لا تقدم له على وجود الآخر وهذا معنى كونهما في مرتبة واحدة. و عليه فلا تقدم لعدم أحدهما على وجود الآخر فإذا لم يكن تقدم لعدم البديل بالنسبة إلى وجود الضد الآخر فلا يكون عدم الضد من المقدمات حتى يندرج في وجوب المقدمات وينتهي وجوب عدم الضد إلى النهي عن الضد.

وفيه ما لا يخفى لأن صرف كون عدم الضد بديلاً لعين الضد لا يقتضى أن يكون في رتبته لجواز أن يتقدم عليه أو يتأخر عنه طبعاً بشهادة أن الشرط وجوده متقدم بالطبع على وجود مشروطه ومع ذلك لا تقدم لعدمه البديل على وجود مشروطه بالطبع وأيضاً أن المعلول متأخر عن العلة رتبة وما هو متحد معه وهو عدم البديل له لا يكون متأخراً عن العلة الموجودة مع أن المفروض أن عدم المعلول يكون في مرتبة وجود المعلول.

وبالجملة فلاملزمة بين انتفاء التقدم في وجود الضدين وبين انتفائه في نقيضهما وعليه فمع عدم الملازمة لا يثبت عدم التقدم لنقيض أحد الضدين بالنسبة إلى الآخر فلا يصلح هذا الجواب لرد من جعل نقيض كل واحد من الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر. فالأولى هو أن يقال إن التقدم والتأخر والمقارنة والمعية من خواص الوجود والعدم لاحظ له من الوجود حتى يتصور فيه هذه الأمور. وعليه فعدم النقيض أو الضد في عين عدم اختصاصه بمرتبة النقيض أو الضد لا تقدم له من أنواع التقدم ومع عدم التقدم فلا وجه لتعلق الوجوب المقدمي إليه.

الوجه الثاني: أن وجود الضد متلازم لترك الضد الآخر والمتلازمان لا يمكن اختلافهما في الحكم بأن يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً وعليه فإذا كان أحد الضدين واجباً فلامحالة يكون ترك الآخر أيضاً واجباً وإلا لكان المتلازمان مختلفين في الحكم وهو خلف فإذا كان ترك الآخر واجباً ففعل نفس الآخر يكون محرماً و هو المطلوب من استلزام الأمر بالشيء للنهي عن ضده.

يمكن أن يقال: إن غاية ما يدل عليه الدليل المذكور هو أنه لا يكون أحد المتلازمين محكوماً بغير ما حكم به الآخر ولا يستفاد منه أنه محكوم بحكمه بل يمكن أن لا يكون له حكم أصلاً وعليه فالمحذور كما يندفع بالالتزام بكونهما متوافقين في الحكم فكذلك يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الأحكام و عليه فالالتزام بالتوافق في الحكم يحتاج إلى إقامة دليل.

قتهصل: أن الأمر بأحد الضدين لا يستلزم الأمر بترك الضد الآخر وإن كان كل ضد متلازماً مع ترك الآخر.

فمع عدم الإستلزام المذكور لا يكون فعل الآخر حراماً حتى يدعى أنه هو المطلوب.

المقام الثاني: في الضد العام

وتقريب الإستلزام فيه بأن يقال:

إن الأمر بالضد كالإزالة كقوله أزل النجاسة عين النهي عن الضد العام كقوله لا تترك الإزالة أو مشتمل عليه أو مستلزم له والضد العام هو الترك فإذا كان الترك منهياً عنه يسرى النهي منه إلى محققاته و هي أضداد الإزالة و عليه فمثل الصلاة التي تكون من محققات ترك الإزالة منهى عنها ومن المعلوم أن النهي عن الصلاة بضميمة أن النهي في العبادات يقتضى الفساد ينتج فساد الصلاة.

ويمكن أن يقال أولاً: إنا نمنع تعدد الخطاب من الأمر والنهي بناءً على أن النهي هو طلب الترك إذ الأمر هو طلب الفعل والنهي هو طلب الترك و هما يرجعان إلى أمر واحد لأن النهي عن الترك يرجع إلى طلب ترك الترك ومن المعلوم أن طلب ترك الترك عين طلب الفعل فلا تعدد للخطاب. هذا مضافاً إلى عدم وجود الملاك لتعدد الخطاب إذ ليس في ترك الترك مصلحة غير مصلحة الفعل حتى يطلبها من دون فرق بين أن يكون النهي عين الأمر بالشئ أو جزءاً منه أو لازماً له.

وأما بناءً على أن النهي بمعنى الزجر عن ترك الإزالة والأمر بمعنى البعث نحو الإزالة فلا اتحاد بينهما لمغايرة البعث والزجر و تعدد متعلقهما فدعوى العينية والاتحاد مع مغايرتهما محال.

بل لا مجال لدعوى الجزئية أيضاً بعد ما عرفت من مغايرة البعث والزجر هذا مضافاً إلى عدم كون الوجوب مركباً من طلب الفعل مع المنع من الترك بعد ما عرفت في محله من بساطة الوجوب وإنه أمر انتزاعي ينتزعه العقلاء من تعلق الأمر بشئ من دون ترخيص في تركه.

كما لا وجه لدعوى اللزوم الواقعي بين الأمر بالصد والنهي عن تركه لأن الصادر من المولى ليس إلّا الأمر وليس في جانب الترك مفسدة حتى لزم عليه أن ينهى عنه باعتباره على حدّه بل الترك هو ترك ما فيه المصلحة الملزمة الموجبة للأمر فيجوز التفكيك بين الأمر والنهي في الاعتبار لأن كل واحد منهما يحتاج إلى اعتبار مستقلّ ولاملازمة بين الاعتبارين.

وثانياً: إن الأضداد الخاصة وإن كانت متلازمة مع الترك في الضد العام ولكنها ليست من محققات الترك إذ الترك لازم لترك نقيضه وهي إرادة الإزالة كما أن عدم المعلول لازم لعدم علته.

وثالثاً: إنه لا دليل على سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر غاية إنه ليس محكوماً بحكم آخر.

ورابعاً: إن النتيجة على تقدير صحة المقدمات المذكورة ممنوعة لأن النهي الغيري لا يدل على مبغوضية العمل.

مقتضى الأصل

يقع الكلام في المقامين: المقام الأول في مقتضى الأصل بناءً على مقدمية ترك الضدّ و المقام الثاني في مقتضاه بناءً على التلازم بين وجوب الضدّ ووجوب ترك الضدّ الآخر. أما الأول: فلو شكّ في المقدمية وعدمها بالنسبة إلى ترك أحد الضدين فلامجال للبراءة العقلية إذ لا عقاب على المقدمات كما لامجال للبراءة الشرعية لأنّ وجوب ترك الضدّ على تقدير المقدمية تابع لوجوب ذيه فلا يمكن رفع وجوبه مع حفظ وجوب ذيه و إلا فيؤول الأمر إلى التبعض في الحكم العقليّ وهو كما ترى.

وأما على الثاني: فلو شكّ في الحكم بناءً على سراية الحكم من متلازم إلى متلازم آخر فلامجال للأخذ بالبراءة العقلية لعدم وجود مصلحة توجب الحكم النفسى ولعدم العقاب على الحكم الغيريّ.

وأما البراءة الشرعية فلامجال لها بعد كون الملازمة عقلية لعدم كون رفع وجوبه و وضعه بيد الشارع حتى تجرى فيه البراءة الشرعية.

نعم لو قلنا بأن مفاد البراءة الشرعية هو رفع المواخذة لرفع الحكم فلامانع من جريان البراءة الشرعية إذ رفع المواخذة لا ينافى كون الحكم عقلياً ولكن ليس مفاد البراءة الشرعية هو رفع المواخذة بل هو رفع جميع الآثار برفع الحكم كما قرر في محله.

ثمرة المسألة

ربما يقال إنه بناء على تمامية دعوى الملازمة بين الأمر بالشئ والنهي عن ضده كانت نتيجة المسألة هي النهي عن الضدّ وهذه النتيجة بضميمة هذه الكبرى وهي أن النهي في العبادات يقتضى الفساد تدلّ على فساد الضدّ إذا كان عبادة كالصلاة وعليه فيمكن أن نقول بأن كلّ عبادة صارت متراحمة مع الأهمّ تكون محكومة بالفساد إن أتى بها في وقت الإتيان بالأهمّ.

أورد عليه أولاً: بعدم انطباق تلك الكبرى وهي أن النهي في العبادات يقتضى الفساد على النهي عن الضدّ في المقام لأنّ المراد من النهي المذكور في تلك الكبرى هو النهي النفسى الكاشف عن المفسدة أو البعد والمفروض في المقام أن النهي لا يكشف عن المفسدة ولا يكون مبدءاً لأنه نهى غيرى بل العقل يحكم بتحقق المصلحة الملزمة في الضدّ المزاحم بالأهمّ إذ لا مزاحمة بين المقتضيات وإنما التزاحم في مقام الامتثال. ومع عدم الانطباق لا ينتج القياس المذكور فساد العبادة إذا صارت متراحمة مع الأهمّ. وثانياً: بأنه لو سلّمنا كشف النهي الغيرى عن المفسدة لا يكفي مجرد ذلك في الحكم ببطلان فعل العبادة لإمكان مزاحمة مصلحة الفعل ذاتاً مع المفسدة المكشوفة بالنهي الغيرى وغلبتها عليها.

ألا ترى أن مصلحة الصوم في يوم عاشوراء تتزاحم مع مفسدة التشابه ببنى أمية وترجح عليها ولذا يكون الصوم المذكور محكوماً بالصحة وإن كان مكروهاً. وعليه فمجرد كشف النهي الغيرى عن المفسدة في الفعل لا يكفي في الحكم ببطلان العبادة بل اللازم هو غلبة المفسدة الغيرية المكشوفة على مصلحة نفسية للعبادة وبالجملة فمع بقاء مصلحة العبادة على ما هي عليها يكفي قصدتها لتحقيق العبادة سواء قلنا باستلزام

الأمر بالأهم للنهي عن المهم أو لم نقل وسواء قلنا بكشف النهي الغيرى عن المفسدة أو لم نقل وعليه فلائمة للمسألة.

ودعوى أن فساد العبادة لا يحتاج إلى استلزام الأمر بالشيء للنهي عن ضده لكفاية عدم الأمر في الحكم بفساد العبادة والمفروض هو سقوط الأمر بمزاحمة الأهم. فلا مجال لتصحيح العبادة فيما إذا كانت متزاحمة بالأهم سواء قلنا بالإستلزام أو لم نقل و سواء قلنا بكشف النهي عن المفسدة أو لم نقل.

وعليه فلائمة للمسألة أيضاً كما عن شيخنا البهائي رحمته لأن العمل على كل حال محكوم بالفساد.

مدفعة: أولاً: بما عرفت من كفاية قصد الملاك في تحقق العبادة لأن إضافة العمل إلى المولى معيار تحقق العبادة سواء كانت الإضافة قصد الأمر أو الملاك المحبوب للمولى و المتحقق في المقام هو وجود الملاك المحبوب فلا يلزم في تحقق العبادة قصد الأمر وعليه فلاوجه للحكم بفساد العبادة بمجرد سقوط الأمر مع وجود الملاك نعم إن كان النهي على تقدير الإستلزام المذكور كاشفاً عن المفسدة الغالبة بالعبادة فالعبادة محكومة بالفساد وكفى به ثمرة.

وثانياً: بأنه لو سلمنا الحاجة إلى قصد الأمر في تحقق العبادة أمكن إتيان الفرد المزاحم بداعى الأمر بالطبيعة المأمور بها لانطباق تلك الطبيعة عليه كانطباقها على بقية الأفراد ضرورة أنه لا فرق بينه وبين غيره من الأفراد من هذه الجهة. نعم لو استلزم الأمر بالأهم للنهي عن المهم كان المهم منهياً عنه فلا ينطبق عليه المأمور به فلا يكفي قصد الأمر المتوجه إلى الطبيعة لأن المفروض عدم انطباق الطبيعة المأمور بها عليه فلاوجه لإنكار الثمرة على هذا القول.

وثالثاً: بوجود الأمر بناء على إمكان الترتب فإن الأمر بالمهم على فرض إمكان

الترتب موجود و يصح قصده فيتحقق الامتثال بقصده و تتم العبادة حتى عند من اعتبر قصد الامتثال في تحقق العبادة.

الترتب

وحيث انتهى الكلام إلى الترتب ينبغى البحث عن إمكانه كما ذهب إليه المحقق الاصفهاني والسيد محمد الفشاركي والميرزا الشيرازي وكاشف الغطاء وصاحب الوقاية وهداية المسترشدين وغيرهم من الأعظم.

وقد ذكروا تقريبات مختلفة لبيان إمكان الترتب و الاحسن منها هو أن يقال:

إذا تراحم أمران أحدهما أهم من الآخر فلا يمكن أن يقتضى كل واحد متعلقه بالفعل من دون ترتب أحدهما على عدم تأثير الآخر لاستحالة فعلية مقتضاها معاً لوجود التضاد بينهما و إن كان المكلف في كمال الاتقياد كما لا يمكن أن يتعلق الأمر بالجمع بينهما من أول الأمر إذ لا واقع له و لا يكون ممكناً بعد استحالته وعليه فالتأثير يكون للأهم بعد كونه مانعاً عن تأثير المهم فمع فعلية التأثير للأمر بالأهم لا تأثير للأمر بالمهم. نعم يمكن أن يكون: المقتضيان مترتبين بأن يكون أحدهما وهو المهم لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الأهم فمع تأثير الأهم لاموضوع لتأثير المهم و مع عدم تحقق موضوع التأثير للأمر بالمهم يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المتوجه بالأهم. ومع عدم تأثير الأهم بالأهم فلأمانع من فعلية تأثير الأمر بالمهم المعلق على عدم تأثير الأهم بالأهم.

وعليه فلا تضاد بين الأمرين كما لا تضاد بين الامتثالين بعد ترتب تأثير أحدهما على عدم تأثير الآخر إذ لا جمع بينهما بعد كون المفروض هو تأثير أحدهما عند عدم تأثير الآخر وخلق المحل عنه فأين اجتماع الضدين في محل واحد.

فالدافع لإشكال الجمع بين الضدين هو عدم تأثير دعوة الأمر بالأهم في حال العصيان أو العزم عليه و إن كان له صلاحية الدعوة و التأثير في نفسه.

فإذا ورد الأمران أحدهما بالمهمّ والآخر بالأهمّ فلامجال لفعليّة التأثير في كليهما لأنّه يستلزم طلب الجمع بين الضدين أمّا إذا علّق تأثير أحدهما على عدم تأثير الآخر فلامحذور كما إذا قيل ان كنت في حال عصيان الأهمّ أو عزمت على العصيان فأت بالمهمّ فلايلزم الإشكال إذ لا يكون الأمر بالمهمّ مزاحماً للأمر بالأهمّ عند تأثير الأمر بالأهمّ لعدم تحقّق موضوع الأمر بالمهمّ حتّى يكون مزاحماً للأمر بالأهمّ كما أنّ الأمر بالأهمّ لا يكون مزاحماً للأمر بالمهمّ في حال عدم تأثيره كحال العصيان أو البناء والعزم عليه.

ولقد أفاد وأجاد في نهاية الدراية حيث قال إنّ الأمر بالاضافة إلى متعلّقه من قبيل المقتضى بالاضافة إلى مقتضاه فإذا كان المقتضيان المنافيان في التأثير لا على تقدير والفرض من كلّ منهما فعليّة مقتضاه عند اتقياد المكلف له فلامحالة يستحيل تأثيرهما وفعليّة مقتضاهما وإن كان المكلف في كمال الاتقياد و إذا كان المقتضيان مترتّبين بأن كان أحد المقتضين لا اقتضاء له إلّا عند عدم تأثير الآخر فلإمّانع من فعليّة الأمر المترتّب.

وحيث إنّ فعليّة أصل اقتضاء المترتّب منوطه بعدم تأثير المترتّب عليه فلامحالة يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتّب عليه إذ ما كان اقتضاؤه منوطاً بعدم فعليّة مقتضى سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه في التأثير و لا مزاحمة بين المقتضين إلّا من حيث التأثير و إلّا فذوات المقتضيات بما هي لاتزاحم بينها انتهى.

قحصل: أنّ ترتّب الأمر بالمهمّ على حالة عصيان الأمر بالأهمّ أمر معقول وأمر عرفيّ وإن لم يكن بينهما رابطة العلية والمعلوليّة لكفاية تأخّره عنه ولو بالتأخّر الطبيعي كما إن شوب العصيان بالوجود يكفي في صحّة جعله موضوعاً أو شرطاً للخطاب بالمهمّ.

فأساس الترتب مبنى على ترتب أثر الأمر بالمهم على حالة العصيان بالنسبة إلى الأمر بالأهم و عدم تأثيره لأن حالة العصيان تلازم مع عدم تأثير الأمر بالأهم الذى هو المانع من تأثير الأمر بالمهم فإذا حصلت حالة العصيان بالنسبة إلى الأمر بالأهم ارتفعت مانعية الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم ومع ارتفاع المانعية أثر الخطاب بالمهم.

ومما ذكر ينفذ أن إشكال طلب الجمع بين الضدين مرتفع بعدم تأثير الأمر بالأهم لاسقوطه و عليه فلا يلزم لجعل موضوع الأمر بالمهم سقوط الأمر بالأهم حتى يدور الأمر بين السقوط والثبوت فيخرج عن محل الكلام بل الأمر بالأهم ثابت فى حال العصيان أو البناء عليه قبل مضي وقت العمل فمع ذلك لا يكون مؤثراً و مع عدم المؤثرية لا يوجب مؤثرية الأمر بالمهم طلب الجمع بين الضدين كما لا يخفى.

لإيقال: إن العصيان أمر عدوى وليس فيه مناط التأخر الرتبى عن الأمر بالأهم لاختصاص المناطات بالأمر الوجودية و العصيان ليس إلا ترك الامتثال بلا عذر و عليه فتأخره عن الأمر بالأهم لامناط له وهكذا لامناط فيه لتقدمه على الأمر بالمهم حتى يكون موضوعاً لحكم أو شرطاً لشيء أو غير ذلك لأن تلك الأمور أى التقدم أو التأخر يكون من الأمور الوجودية و العصيان لا يتصف بإحدى الحثيات الوجودية لأننا نقول

وَأولاً: إن مفهوم العصيان متقوم بتقدم الأمر عليه إذ العصيان هو ترك امتثال الأمر الفعلى من دون عذر فالعصيان من دون وجود أمر غير متصور و عليه فتقدم الأمر عليه كتقدم اجزاء الماهية على نفس الماهية و ان لم يكن بين العصيان و الأمر رتبة العلية و المعلولية.

وثانياً: إن العصيان ليس هو عدم محض بل هو مشوب بالوجود لأن العصيان مخالفة النولى فى أوامره و نواهيه و هى من الأمور الوجودية و إن كانت المخالفة موجبة لترك الامتثال بلا عذر.

و عليه فيكون العصيان متأخراً زماناً عن الأمر بالأهم و متقدماً على الأمر بالمهم.

و لامتناع في جعل العصيان شرطاً أو موضوعاً بل واقع في الكتاب و السنة كقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ .

وثالثاً: إن الموضوعات و الشرائط في الخطابات الشرعية ليست عقلية بل هي تكون عرفية و العرف يحكم بصحة جعل مثل العصيان موضوعاً أو شرطاً للخطاب بالمهم. ألا ترى ان الوالد يقول لولده تعلم فإن عصيت أمرى و لم تتعلم فعليك بالكسب و التجارة و ليس ذلك إلا لأن العرف يرى العصيان أمراً وجودياً و متأخراً عن الأمر بالأهم و هو التعلم و متقدماً على الأمر بالمهم و هو الكسب.

لأقال: إن الأمر بالأهم لا يسقط وبقى على باعثته قبل تحقق العصيان و مقتضى ذلك ان المكلف الذى يكون عاصياً فيما بعد يكون مبعوثاً نحو الجمع بين الأمرين المتنافيين و مجرد كون العصيان فى طول موضوع الأمر بالأهم لا يكفى فى رفع المحذور و هو طلب الجمع بين الأمرين المتنافيين و هو غير قادر على ذلك.

لأنقول: إن مع عدم سقوط الأمر بالأهم فى حال العصيان أو البناء عليه يلزم الجمع بين الطلبين لاطلب الجمع بين الأمرين المتضادين بعد ما عرفت من عدم تأثير طلب المهم إلا بعد عدم تأثير طلب الأهم.

وبالجملة ان الأمر الترتيبي بما هو هو لا يوجب طلب الجمع بين المتضادين و يشهد لما ذكر أن المكلف لو جمع بين الأهم و المهم على فرض إمكان الجمع لم يقع الأمران على صفة المطلوبة و لذا لو قال المولى لعبده جئنى بماء عذب و إن عصيت أمرى جئنى بماء ملح فاتى العبد بماء عذب و ماء ملح لم يقع عنه امتثالان و لم يكن كلاهما مطلوبين و هذا علامة ان الطلب الترتيبي لا يزول إلى طلب الجمع.

فالترتب يفيد الجمع فى الطلب لاطلب الجمع فلا تغفل.

التبهيات:

التبهي الأول: أنه لا يتوقف الحكم بترتب تأثير الأمر بالمهم على حالة عصيان الأمر بالأهم على ورود خطاب يتكفل ذلك لجواز الاكتفاء بحكم العقل بذلك عند إحراز أهمية أحد الطرفين و الحكم العقلي بذلك يكشف عن الحكم الشرعي أيضاً لأن العقل هو المدرك بكسر الراء والمدرك بفتح الراء هو الحكم الشرعي فكما أنه من الممكن ان يقيد الشارع من ابتداء الأمر خطابه بالنسبة إلى المهم بصورة عدم مزاحمة الأهم فكذلك يقيد ذلك بعد كشف الحكم الشرعي بحكم العقل بذلك فالحكم في ناحية المهم مترتب على عصيان الأهم و عدم تأثيره فلا يرفع اليد عن إطلاق الأمر في ناحية المهم بمجرد الأمر في ناحية الأهم بل رفع اليد عنه منوط بتأثير الأمر في ناحية الأهم.

التبهي الثاني: أنه ربما يتوهم ان اللازم من قول الترتب هو تعدد العقاب لو لم يأت بأحد الأمرين من المهم و الأهم إذ الأمر بكل واحد منهما بناء على الترتب أمر فعلي مولوى و من شأن هذا الأمر هو استحقاق العقاب على مخالفته كما من شأنه الثواب على امتثاله فالتفكيك بين الملزوم و لازمه غير صحيح.

ويمكن الجواب عنه: بأن تعدد العقاب لا يوافق مع توقف أحدهما على عدم تأثير الآخر فإنه كالتخيير العقلي والشرعي فكما أن ترك كل واحد منهما لا يوجب تعدد العقاب فكذلك في المقام مع أن القدرة على عدم الجمع بين التركيب حاصل في جميع الموارد فالمحكي عن بعض الأعلام من أن العقاب الثاني ليس على عدم الجمع بين الضدين حتى يقال أنه غير مقدور بل العقاب على الجمع بين المعصيتين و قد كان مقدوراً للمكلف أن لا يجمع بين المعصيتين فيما إذا أتى بالأهم غير سديد لما عرفت من حصول القدرة على عدم الجمع بين التركيب في موارد التخيير العقلي و الشرعي ومع ذلك لا مجال للحكم بتعدد العقاب.

ويشهد على ما ذكرناه ارتكاز العقلاء على عدم تعدد العقاب فيما إذا لم يقدر المكلف على جميع الواجبات الكفائية إلاً واحداً منها ومع ذلك ترك جميعها.

التبیه الثالث: أن الأمر في ناحية المهم في موارد الترتب موجود وإنما يرفع اليد عن إطلاقه بحكم العقل من جهة المزاحمة مع الأهم فيما إذا كان مؤثراً ولا يرتفع إطلاق الأمر في ناحية المهم بمجرد الأمر في ناحية الأهم بل هو منوط بتأثير الأمر في ناحية الأهم وإلاً فإطلاق الأمر في ناحية المهم بقى على ما عليه.

ومما ذكر يظهر خروج ما إذا لم يبق للمهم موضوع بمجرد وجود الأمر بالأهم عن موارد الترتب كما إذا كان التكليف بالمهم مشروطاً بالقدرة الشرعية والتكليف بالأهم مشروطاً بالقدرة العقلية فلا يأتى فيه الترتب لارتفاع موضوع الأول بالواجب الآخر لعدم القدرة عليه شرعاً بواسطة المزاحمة مع الأهم فإن الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى فلا يبقى موضوع للواجب الذى كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بمجرد وجوب الأهم من دون حاجة إلى إناطة ذلك على تأثير الآخر فتدبر جيداً.

التبیه الرابع: أنه لا اختصاص لمورد الترتب بالضدين بل يشمل غيرهما كما إذا قال الوالد لولده تعلم فإن عصيت أمرى فكن مطيعاً للعالم.

مع أن التعلم والإطاعة للعالم لا يكونان ضدّين.

وخصّص بعض مورد الترتب بالضدين اللذين لهما الثالث كالصلاة والإزالة وقال لا يشمل الضدين اللذين لاثالث لهما كالحركة والسكون فإن الترتب لا يتأتى بينهما إذ ترك أحدهما أو عصيانه لا يتحقّق بدون فعل الآخر ومعه لا معنى لتعلق الأمر بالآخر بشرط ترك الضدّ أو عصيانه فإن الآخر حاصل فيكون طلبه من قبيل طلب الحاصل.

ويمكن أن يقال: بعد الغمض عما ذكرناه من عدم اختصاص مورد الترتب بالضدين إنه

لاوجه لتخصيص الضدين بما لهما ثالث لما عرفت من أن موضوع الأمر الترتبي ليس هو العصيان الخارجى أو الترك الخارجى بل هو العزم على العصيان أو البناء عليه وعليه فلا يلزم من الأمر بالآخر عند العزم على العصيان تحصيل الحاصل كما لا يخفى.

ومما ذكر يظهر صحة ما ذهب إليه كاشف الغطاء على المحكى عنه من جعل مسألة الإخفات فى موضع الجهر و بالعكس من موارد الترتب و لا وقع لما أورد عليه المحقق النائيني رحمته بأن تلك المسألة ليست من مصاديق الترتب لأن الجهر والإخفات من الضدين اللذين لاثالث لهما إذ القارئ لا يخلو عن أحدهما وقد ثبت أن الترتب لا يجرى فى الواجبين اللذين لاثالث لهما لامتناعه و بقية الكلام فى المفصل فراجع.

التبعية الخامسة: أن الحكم فى طرف المهم يكون فعلياً بمبادئه وهى الإطلاقات الدالة عليه مع وصولها إلى المكلف واشتراط عصيان الأهم لاتأثير له فى فعلية الحكم بل هو فى قوة عدم وجود المزاحم عن فعلية الحكم بمبادئه.

وعليه فلامجال لما قيل من لزوم التفصيل بين الموارد ويقال كل مورد يلزم من اشتراط عصيان الأهم فيه تأثير أمر متأخر فى المتقدم لايتأتى فيه الترتب كما إذا كان الأهم و المهم تدريجى الوجود أو كان الأهم أمراً باقياً و مسترسراً و ثار عصيانده فى الآن الأول المتعقب بعصياناته فى الآتات المتأخرة مؤثراً فى فعلية الحكم.

بخلاف ما إذا كان الشرط هو عصيان الأهم فى الآن المقارن فلذات من الترتب فيه إذ لا يلزم منه تأثير الشرط المتأخر فى المتقدم.

وذلك لما عرفت من أن شرط العصيان لاتأثير له فى فعلية الحكم.

التبعية السادسة: أن الترتب جارٍ أيضاً فى الواجبين المتزاحمين الطوبيين بحسب الزمان إذا كان الثانى أهم و واجب المراعاة إما من جهة تصوير الواجب المعلق أو من جهة أهمية ملاك خطابه مع حكم العقل مستقلاً أو من باب متمم الجعل بحفظ القدرة للواجب

المتأخر الأهمّ وذلك لعدم الفرق بين الواجبين المتزاممين المقارنين و الواجبين المتزاممين الطولين فكما أنّ اشتراط العصيان في المقارنين يدلّ على فعليّة الأمر بالمهمّ بسبب عدم وجود المزامم فكذلك في الطولين حرفاً بحرف.

والقول بأنّ ذلك في الطولين يستلزم الالتزام بتأثير الشرط المتأخر وهو ممتنع غير سديد بعد ما عرفت من أنّ العصيان لا تأثير له في فعليّة الخطاب بالمهمّ لأنّ فعليّته تكون بمبادئه المخصوصة و إنّما اشتراط العصيان يدلّ على عدم وجود المزامم عن تأثير مبادئ المهمّ.

التبويه السابع: أنّ الترتّب كما يمكن في ناحية الأمر فكذلك يمكن في ناحية النهي فيجوز أن يكون لاتغصب مترتباً على عصيان الأهمّ كإنفاذ المؤمن في أرض مفضوبة فالنهي عن الغصب في مورد التزام مترتب على عصيان خطاب الأهمّ كما أنّ الأمر بالصلاة مترتب على عصيان الأمر بالإزالة عند تراحمهما.

فكما أنّ العصيان في ناحية الأمر لا تأثير له في فعليّة الخطاب في طرف المهمّ إذ الفعلية ناشئة من وصول الإطلاقات الأولى الدالة على وجوب الصلاة كقوله تعالى أقيموا الصلاة و إنّما العصيان يكون حاكياً عن عدم المزامم لتلك الإطلاقات فكذلك يكون العصيان حاكياً عن عدم المزامم لفعليّة النهي عند تراحمه مع الأهمّ وهذا واضح بناء على عدم وجوب المقدّمة فإنّ بين خطاب لاتغصب و اتقذ الفريق مثلاً تراحم لاتعارض حتى يستلزم التكاذب ومع وجود الأهمّ لاخطاب في طرف المهمّ و أمّا إذا قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة فيقع التعارض بين لاتغصب و وجوب المقدّمة الموصلة لأنّ المراد من المقدّمة الموصلة هو نفس التصرف في دار الغير من دون استيذان ومع التعارض يتكاذبان وحيث إنّ الأهمّ وهو وجوب المقدّمة الموصلة مقدّم فلاحكم في طرف المهمّ فيخرج عن مورد الترتّب فإنّ المهمّ في الترتّب له حكم موجود مترتب على عصيان الأهمّ.

التبیه الثامن: أن الترتب لايجرى إلّا في المتزامنين اللذين بينهما تزامم اتفاقى كالصلاة والإزالة وأمّا إذا كان التزامم بينهما دائماً فلا مورد للترتب لأنّ الترتب فرع جعل الحكيم ومع التزامم الدائمى جعل الحكيم خالٍ عن الحكمة ولايصدر عن الحكيم المتعال ففى مثله إن كان الملاك فى أحدهما أقوى فالجعل على طبقه وإن كان الملاك فيها متساوياً فالحكم هو التخيير الشرعى ففى صورتين لامجال للترتب إذ فى الصورة الأولى لاحكم إلّا على طبق الملاك الأقوى فلا مجال لفرض ترتب أحد الحكيمين على عصيان الآخر وفى الصورة الثانية لامجال لفرض العصيان بعد كون الحكم هو التخيير إذ لا حاجة فى الأخذ بالحكم الآخر مع التخيير الشرعى إلى فرض العصيان بالنسبة إلى حكم آخر.

التبیه التاسع: أنه يمكن جريان الترتب فى باب اجتماع الأمر والنهى حتى بناءً على الامتناع وتغليب جانب النهى وكون التركيب بين متعلق الأمر والنهى اتحاديّاً لانضمامياً إذ الواحد متحيث بحيثيتين عند التحليل ولكلّ واحدة ملاك والحكم يتعلّق بهما فى الذهن و المفروض أنه متعدّد ومع التعدّد لاتزامم فى مقام الجعل ولكن حيث لايمكن امتثالهما غلب جانب النهى إلّا أنه إذا بنى على العصيان فلإمانع من فعلية الأمر إذ النهى لا يكون مؤثراً عند إرادة العصيان ودعوى أن الغصب الذى به يتحقّق عصيان النهى فى مثل قولهم إن عصيت النهى أى إن غصبت مثلاً فصلّ إن كان هو الغصب الذى يوجد فى ضمن الصلاة و ينطبق عليها ففى ذلك الظرف تكون الصلاة موجودة وحاصلة فيكون طلبها طلب الحاصل وإن كان غصباً آخر غير منطبقٍ على الصلاة فيكون طلباً للممتنع وإن كان مطلقاً يلزم كلا المحذورين مندفعة بأنّ الشرط هو حالة العصيان لا العصيان الخارجى فارتفعت المحاذير.

الفصل السادس: فى جواز الأمر مع انتفاء الشرط وعدمه

ولا يخفى عليك إن الشرط إما شرط نفس الأمر و الجعل و إما شرط المجعول و الأمور به و لانزاع عندنا فى عدم جواز الأمر أو الجعل سواء كان الشرط شرطاً لنفس الأمر و الجعل أو شرطاً للمجعول و الأمور به.

لأنّ الأمر و الجعل على الأوّل بدون حصول شرطه غير ممكن إذ الشرط على المفروض من أجزاء علّة الأمر و الجعل فمع عدم تماميّة العلّة لا يصدر الجعل و الأمر و إلّا لزم تحقّق المعلول بدون علّته و هو محال.

كما أن الأمر و الجعل على الثانى من دون حصول شرط المجعول و الأمور به تكليف بغير المقدور و هو قبيح لا يصدر عن الحكيم المتعال.

وعليه فلا يجوز الأمر مع انتفاء الشرط سواء كان الشرط شرطاً لنفس الأمر أو شرطاً للمأمور به.

نعم يجوز الأمر الكلى والقانونى ولو مع فقدان شرط التكليف أو المأمور به بالنسبة إلى بعض الآحاد من المكلفين لكفاية وجود الشرط بالنسبة إلى العنوان الكلى ولو بوجوده فى بعض أفراده.

وهكذا يجوز الأمر مع انتفاء الشرط بنفس الأمر كما إذا قال المولى لعبده إن كذبت مثلاً يجب عليك إعطاء دينار وعلم المولى أنّ هذا الجعل يوجب عدم صدور الكذب

من عبده ويكون الغرض من الأمر هو ذلك و من المعلوم أنه لا مانع منه بل يقتضيه المصلحة أحياناً.

ولعله خارج عن محلّ الكلام لأنّ العلم بانتفاء الشرط معلول للأمر ومتأخّر عنه مع أنّ محلّ الكلام هو ما إذا علم بفقدان الشرط قبل الأمر.

فانقدح ممّا ذكرناه أنه لا مجال لتصحيح وجوب الكفارة على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تمامية شرائط الوجوب له إلى الليل بدعوى جواز الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرط التكليف أو المامور به لما عرفت من أنه لا يجوز الأمر مع علمه بالانتفاء إذ الأمر بالصوم مع عدم تمامية شرائطه تكليف بغير المقدور وهو لا يصدر عن الحكيم المتعال نعم يمكن تصحيح ذلك من جهة إرلاق الروايات الدالة على وجوب الكفارة فإنها تدلّ على وجوبها عند الإفطار العمدي في حال الصوم سواء طرأ عليه مانع من الإتمام أو لم يطرأ وبالجملة فموضوع الكفارة هو إفطار الصوم مطلقاً.

الفصل السابع: فى متعلق الأوامر والطلب

وتحقيق ذلك يتوقف على أمور الأمر الأول: أن لحاظ الطبيعة على أنحاء منها لحاظها فى ذاتها ومنها لحاظها باعتبار الوجود ذهنى ومنها لحاظها بما هى مرآة إلى الوجود الخارجى وهو على قسمين القسم الأول أن يلاحظ الخارج باللحاظ التصديقى بعد تحققه و القسم الثانى أن يلاحظ الخارج باللحاظ التصورى قبل وجوده بالفرض والتقدير الذى يسمّى بالوجود اللافراغى.

الأمر الثانى: أن الطبيعة بما هى هى لامصلحة فيها حتى يشتاق الإنسان إليها ويريدها وعليه فالطبيعة باعتبار وجودها يكون مورد الاشتياق والإرادة والمراد من الوجود ليس الوجود ذهنى إذ لا يكون هو مطلوباً ولا يمكن الإتيان به والامتثال به وليس المراد أيضاً منه الوجود الخارجى بعد تحققه لأنه تحصيل الحاصل فانحصر الأمر فى الوجود التقديرى الحاكى عن الخارج الذى يُسمى بالوجود اللافراغى.

الأمر الثالث: أنه لافرق فيما ذكر بين الإرادة الفاعلية والإرادة التشريعية لأن كل واحدة منهما ناشئة عن المصلحة و هى لاتكون إلّا فى الطبيعة باعتبار وجودها.

الأمر الرابع: أن البعث والزجر تابعان للإرادة والكراهة فإذا كانت الإرادة و الكراهة متعلقتين بالطبيعة باعتبار وجودها فالبعث والزجر كانا أيضاً كذلك.

الأمة الطامسة: أن الكلى الطبيعي لا يكون بما هو كلى في الخارج لأن الخارجيات حزنات لا كآبات والجزئيات لاتصلح للصدق على الكثيرين بل حصصه موجودة ومتكثرة في الخارج بالحصص ليس معناها هي الأبعاد بل معناها أنها مصاديق وافراد مجردة عن العوارض والمراد بالأفراد هي الأفراد الجوهرية التي عين الحصاص لا الأفراد العرفية أو المرضية التي تعتبر باعتبار مجموع حصّة الإنسانية و الخصوصيات الضميمة. نعم حصص الكلى الطبيعي متحدة مع الخصوصيات في الخارج ولكن ذلك لا يوجب حكاية الكلى الطبيعي عن الخصوصيات و لاسراية الحكم من الطبيعي إليها لأن الكلى الطبيعي لا يحكى عن غير حقيقته والمفروض أن الحكم في الذهن متعلق بالكلى الطبيعي ولاوجه لسرايته منه إلى الخصوصيات المتحدة معها.

إذا عرفت تلك الأمور فقد أتضح لك أن الأمر متعلق بالطبيعة المفروضة الوجود التي تكون مرآة إلى الوجود الخارجى و يسرى الأمر منها إلى حصصها لا إلى مقارناتها و ملازماتها و إن كانت متحدة معها فى الوجود الخارجى لأن الطبيعة موضوعة للحكم لاعنوان أفراد الطبيعة وهى لاتحكى عن الأغيار.

فالأفراد الجوهرية بما أنها متحدة مع الطبيعة مشمولة للحكم المتعلق بالطبيعة للأفراد العرفية التي تكون مجموع الحصاص و المقارنات و لملازمات.

فالقائل بتعلق الأمر بالطبيعة التي تكون مرآة إلى الأفراد أراد تعلقه بالأفراد الجوهرية المفروضة الوجود فى الذهن مع قطع النظر عن مقارناتها من الخصوصيات.

و القائل بتعلقه بالفرد دون الطبيعة أراد تعلقه بالأفراد العرفية الجامعة للحصّة و الخصوصيات أو المقارنات.

وتظهر الثمرة بين القولين فى باب اجتماع الأمر و النهى فإن اجتماعهما بناء على

القول بتعلق الأمر بالطبيعة التي تخون مرآة إلى الأفراد الجوهرية جازز لمغايرة متعلقهما بخلاف القول بتعلق الأمر بالأفراد العرفية فإن اجتماعهما ممنوع إذ مركب الأمر والنهي حينئذ واحد وليس بمتعدد.

قـمـصـل: أن الأحكام متعلقة بالطابع وهي مرآة إلى الأفراد الجوهرية التي تكوز حصصها ولاحكاية لها بالنسبة إلى مقارناتها لأنها أجنبية عنها نعم لو انضم إلى الطبيعة عنوان الأفراد ويقال إن الحكم متعلق بأفراد الطابع فكلمة الأفراد تحكى عن الأفراد العرفية ولكن المفروض هو عدم هذا الإنضمام و عليه فلايسرى الحكم من الطابع إلى غير حصصها سواء كان الحكم المذكور هو الأمر أو النهي.

ومما ذكر يظهر أن نتيجة المسألة هو جواز اجتماع الأمر والنهي بناء على تعلو الحكم بالطبيعة لا أفراد الطبيعة لتغاير متعلق الأمر والنهي لأن الطبيعة في كل واحد منهما مغايرة مع الطبيعة الأخرى وحصصهما أيضاً تكون متغايرة فلايسرى الحكم من طبيعة إلى طبيعة أخرى و لامن حصص كل واحدة منها إلى حصص أخرى وأتجاههما بحسب الوجود الخارجى لا يضر بذلك لأن حصص كل واحدة منهما متغايرة مع الأخرى فى التحليل العقلى و المفروض أن عروض الخطابات وأتصافها فى الذهن لا فى الخارج فلايكون متعلق الأمر والنهي متحداً ومع عدم الأتحاد يجوز اجتماعهما بخلاف ما إذا كان متعلق الخطابات هى الأفراد العرفية فإنها باعتبار كونها مجموع الفرد الجوهرى و الخصوصيات توجب اجتماع الأمر والنهي فى شىء واحد و هو ممتنع.

الفصل الثامن: فى أنه بعد نسخ الوجوب

فى أنه هل يدل دليل الناسخ أو المنسوخ بعد نسخ الوجوب على الرجحان أو الجواز بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ أو لا يدلّ.

والذى ينبغى أن يقال إنه إن كان مفاد النسخ هو رفع البعث الصادر من المولى فلادلالة للناسخ و لا للمنسوخ على ذلك كما ذهب إليه صاحب الكفاية فإنّ بعد رفع البعث يمكن ثبوت كلّ واحد من الأحكام الأربعة من المستحبّ والمكروه و الإباحة والحرمة ولادلالة لواحد من دليلى الناسخ و المنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها.

وأما إن كان مفاد النسخ هو رفع الإلزام بالترخيص فى الترك مع بقاء البعث على حاله فلا إشكال فى كون البعث الباقي مع الترخيص فى الترك موضوعاً لحكم العقلاء بالاستحباب كما أنّ البعث مع عدم الترخيص موضوع لحكم العقلاء بالوجوب لما مرّ فى محلّه من أنّ الوجوب و الاستحباب ليسا داخلين فى مدلولى هيئة إفعال بل هما أمران انتزاعيان من البعث مع عدم الترخيص والبعث مع الترخيص.

وعليه فالمتبع هو لسان دليل الناسخ فإن كان هو رفع أصل البعث فلادلالة على

الرجحان و لا على الجواز و إن كان رفع الإلزام والوجوب بالترخيص في الترك فيحكم بالاستحباب بعد رفع الإلزام والوجوب وبقاء البعث بالترتيب الذي ذكرناه.

وهكذا الأمر في طرف المحرمات فإن مفاد الناسخ إن كان رفع الزجر فلا دلالة لدليل الناسخ كالمسوخ على أن الباقي هو المكروه أو غيره من الأحكام وإن كان مفاد الناسخ هو رفع الإلزام بالترخيص في الفعل مع بقاء الزجر عن الفعل فهو موضوع لحكم العقلاء بالكراهة كما لا يخفى.

ولو شك في رفع أصل البعث أو الزجر أمكن استصحاب أصل البعث أو الزجر فهو مع رفع الإلزام يفيد الاستحباب في الأول و الكراهة في الثاني.

الفصل التاسع: في تصوير الوجوب التخيري

ويقع الكلام في المقامين:

المقام الأول: في إمكان تصوير الوجوب التخيري في المتباينين أو المتباينات والتحقيق فيه أن يقال إن الطلب التخيري سنخ مستقل من الطلب وهو طلب واحد له طرفان أو ثلاثة أطراف أو أكثر قد تعلق كل طرف منه بشئ، خاص فحاله حال الشك في كونه متقوماً بطرفي الوجود والعدم فكما أن الشك مرتفع بارتفاع أحد طرفيه فكذلك الطلب التخيري مرتفع بارتفاع أحد طرفيه.

والحاصل أن الطلب في الوجوب التخيري واحد له شعب متعددة يبعث المخاطب نحو أشياء متعددة لا على الاستفراق فإنه لم يتعلق بالجامع ولا على المجموع فإن الأشياء لم تلاحظ شيئاً واحداً بحيث يكون الأطراف فيه أجزاءً لواحد بل بقرينة كلمة «أو» يبعث المخاطب نحو الأشياء على البدلية كقوله آيت بهذا أو ذاك وهذا هو الوجوب التخيري الشرعي وهو نوع مستقل في قبال الوجوب التعيني.

ومما ذكر يظهر أن الوجوب التخيري ليس هو البعث نحو الواحد لابعينه لأن الإنشاء لم يتعلق بعنوان أحدهما أو أحدها إذ العنوان المذكور مما ينتزعه العقل من الوجوب التخيري الذي عرفت أنه البعث نحو ذلك أو ذاك.

بل الخطاب في موارد التخير الشرعي متعلق بالأشياء الخاصة كخصال الكفارات

ورفع اليد عن ظاهر هذا الخطاب وإرجاعه إلى العنوان الانتزاعي خلاف الظاهر كما أنه لاوجه لإرجاع الخطاب إلى الجامع الحقيقي لأنه أيضاً خلاف الظاهر.

والاستدلال عليه أى الارجاع المذكور بقاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد غير شديد بعد إختصاص القاعدة المذكورة بالواحد الشخصى فلا تشمل الواحد النوعى ولذا نجد بالوجدان إمكان إستناد الواحد النوعى إلى المتعدّد كالحرارة فإنها واحد نوعى يمكن إستنادها تارة إلى النار وأخرى إلى الحركة وثالثة إلى الشمس وهكذا.

ومن المعلوم أن تدارك التخلف فى الصوم مثلاً واحد نوعى ويمكن أن يستند إلى الأمور الثلاثة من خصال الكفّارات فلاوجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الواردة فى موارد التخيير الشرعى وإرجاعه إلى الجامع الحقيقي والقول بالتخيير العقلى كما يظهر من صاحب الكفاية ومما ذكر أيضاً ينقدح ما فى دعوى أن الواجب فى الوجوب التخييرى هو المعين عند الله وهو ما يختاره المكلف فى مقام الإمتثال.

وذلك لأنه خلاف ظاهر الأدلة الدالة على عدم تعين الواجب على المكلف فى الواقع ونفس الأمر بل يكون الوجوب على نحو التخيير فما يختاره المكلف مصداق للواجب لا أنه الواجب بعينه هذا مضافاً إلى أنه مناف لقاعدة الاشتراك فى التكليف ضرورة أن لازمه هو إختلاف التكليف باختلاف المكلفين فى الاختيار.

على أن لازم ذلك هو عدم وجوب شىء فى الواقع لو لم يختار المكلف شيئاً لأن الوجوب منوط باختيار المكلف والمفروض أنه لم يختار شيئاً ومقتضى عدم وجوب شىء فى الواقع هو عدم العصيان بتركهما وهو كما ترى.

وهكذا يظهر ممّا تقدّم أنه لاوجه لقول من ذهب إلى أن الوجوب التخييرى ليس إلّا بمعنى وجوب كل منهما تعييناً مع الحكم بسقوط الوجوب بفعل أحدهما.

فإنه مضافاً إلى أنه مخالف لظاهر الوجوب التخييري من جهة أنه وجوب واحد له طرفان أو أطراف يلزم تعدد العقاب لو تركهما رأساً مع أنه كما ترى.

المقام الثاني: في إمكان تصوير التخيير الشرعي وعدمه بين الأقل والأكثر ذهب صاحب الكفاية إلى إمكانه فيما إذا كان كل منهما بحدّه محصلاً للفرض بحيث لا يكون الأقل في ضمن الأكثر محصلاً وبعبارة أخرى إن الفرض إذا كان مترتباً على الأقل بشرط لا عن الغير لا على الأقل مطلقاً ولو كان في ضمن الأكثر جاز التخيير بين الأقل والأكثر من دون فرق بين أن يكون للأقل وجود مستقل كتسيحة واحدة في ضمن التسيحات الأربع أو لا يكون له وجود كذلك كالخطّ القصير في ضمن الخطّ الطويل.

وفيه: أن هذا التصوير وإن كان ممكناً ومعقولاً ولكنه خارج عن محلّ البحث لأنّ تقييد الأقل بشرط لا يوجب أن يكون الأقل متبايناً مع الأكثر ومع المبانيّة لا إشكال لما عرفت من جواز التخيير بين المتباينات.

هذا مضافاً إلى أنه خلاف ظواهر الأدلّة فإن المنصرف إليه من التخيير في التسيحات الأربع هو ذات الواحد والثلاث لا الواحد بشرط لا.

فإذا كان التخيير بين ذات الواحد والثلاث في التسيحات الأربع مثلاً فالتخيير بينهما ممتنع لأنّ الأقل ولو وجد في ضمن الأكثر يكون واجباً لحصول الفرض به ومع حصول الفرض به يكون الزائد عليه من أجزاء الأكثر غير الواجب إذ بعد حصول الفرض لا يبقى الأمر ومع عدم بقاء الأمر لا وجوب للزائد وهذا واضح في التدريجات.

وأما الدفعيات فإن كان الفرض واحداً لا يعقل التخيير بينهما أيضاً لأنّ الفرض إذا حصل بنفس ذراع من الخطّ بلا شرط كان التكليف بالأزيد منه بلا ملاك فتعلّق الإرادة والبعث نحو الزيادة لغو ممتنع ومجرد وحدة وجود الأقل بلا شرط مع الأكثر خارجاً

لا يدفع اللغوية والامتناع المذكور بعد كون محلّ تعلق الأمر هو الذهن الذي هو محلّ تجريد الطبيعة المطلوبة عن غيرها من اللواحق الزائدة.

وهكذا الأمر لو كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر وكان بينهما تدافع في الوجود فإنه لا يمكن اجتماعهما ومع عدم اجتماعهما لا يعقل التخيير بينهما إذ الأقلّ بلا شرط موجود مع الأكثر فإذا وجداً دفعة لا يمكن وجود أثرهما للتزاحم لأنّ المفروض أنّ بينهما التدافع فلا يعقل تعلق الأمر بشيء لأجل غرض لا يمكن تحصيله.

نعم لو كان الغرضان قابلين للإجماع وإن لم يكونا مرادين أيضاً فالتخيير بينهما يكون جازياً لأنّ الأقلّ مشتمل على غرض مطلوب والأكثر على غرض آخر مطلوب فإذا وجد متعلق الغرضين بوجود واحد كان للمولى أن يختار منهما ما يشاء.

قتهصل: أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر فيما إذا كان الأقلّ ملحوظاً بنحو لا بشرط غير معقول إلّا في بعض صور الدفعيات عند تعدّد الغرض وعدم التدافع بين الأغراض وعليه فيحمل ماورد في التخيير بين الأقلّ والأكثر على وجوب الأقلّ واستحباب الزائد في التدرجات أو على وجوب صرف الوجود وأصل الطبيعة بمد عدم مدخلة خصوصيات الفردية من الطول والقصر في الدفعيات فيكون التخيير بين الأفراد عقلياً لا شرعاً.

الفصل العاشر: في تصوير الواجب الكفائي

ولا يخفى عليك أن لسان الخطابات الكفائية كلسان الواجبات العينية وعليه فالواجب الكفائي كالواجب العيني في تعلق التكليف إلى كل واحد من المكلفين نعم إذا أتى واحد منهم به سقط التكليف عن الآخرين لحصول الغرض وعدم بقاء الموضوع و مقتضى ما ذكرناه من تعدد التكليف بتعداد المكلفين هو تعدد الامتثال لو أتى المكلفون به دفعة كما إذا صلوا دفعة على الميت لأن كل واحد منهم يكون مؤدياً للواجب كما أن مقتضى ما ذكرناه هو تعدد العقاب لو لم يأت به واحد.

ودعوى أن تخصيص الجميع بالخطاب على نحو العموم الاستفراقي بلاموجب إذ بعد كون الغرض واحداً يحصل بفعل واحد منهم فلاموجب لوجوب تحصيله على الجميع. مندفعة بإمكان أن يكون الواجبات الكفائية على حد من الأهمية يطلبها الشارع من الجميع لئلا تكون معطلة فمع إمكان ذلك لوجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات المتعلقة الى الجميع. ومرجع التكليف الكفائي المتعلق بجميع المكلفين إلى عدم جواز إهمال كل مكلف لا إلى إتيان كل مكلف إذ فرق بين الكفائي والعيني وعليه فلايرد على ما ذكرناه أن لازم ذلك هو طلب الفعل من الجميع وهو محال فيما إذا لم يمكن التكثر والتكرار كقتل المحارب مثلاً أو هو مناف للحكمة فيما إذا كان الفرد الزائد ممكناً ولكنه غير مطلوب أو مفيوض.

لما عرفت من أن المقصود من تكليف الجميع في الواجبات الكفائية هو بيان عدم جواز إهمال الفعل لا إتيان جميع المكلفين.

ثم بعدما عرفت من ظهور الخطابات في تعلق التكليف الى الجميع لامجال لاحتمال تعلق التكليف في الواجبات الكفائية بفرد من الأفراد أو الفرد المردد أو صرف الوجود وإن أمكن كل ذلك عندنا.

فحصل: أن الخطابات والتكليف في الواجبات الكفائية كالواجبات التعينية متعلقة بالجميع كما أفاد سيدنا الأستاذ والمحقق الإصفهاني وغيرهما من الفحول وإنما التفاوت بينهما في سقوط الوجوب بإتيان واحد من المكلفين في الواجبات الكفائية لحصول الغرض.

الفصل الحادى عشر: فى الموسع والمضيق

ولا يخفى عليك أن المقسم لهما هو الموقت وهو قسيم المطلق وهو الذى لا يعتبر فيه الزمان شرعاً فالموقت هو الذى يعتبر فيه الزمان شرعاً وهو ينقسم إلى مضيق وموسع حيث إن الزمان المعتبر فيه إن كان بقدر الفعل كالصوم فهو مضيق. وإن كان الزمان الماخوذ فيه أوسع من فعل الواجب فهو موسع كالصلوات اليومية ثم إن الواجب فى الموسع هو إيجاد الطبيعة الصلاتية الكلية المقيدة بوقوعها بين الحدين وهذه الطبيعة مرآة الى حصصها الدفعية والطولية ومقتضى عينية الطبيعة الكلية مع حصصها هو سراية الحكم من الطبيعة الكلية الى حصصها وخروج الخصوصيات الفردية عن الغرض الشرعى لا يلزم خروج نفس الحصص عن المطلبية الشرعية والغرض الشرعى مع عينيتها مع الطبيعة وحكاية الطبيعة عنها وعليه فمقتضى عدم خروج الحصص عن المطلبية الشرعية هو التخيير الشرعى بينها ودعوى التخيير العقلى مندفة بما ذكرناه ومخصوصة بما إذا لم تكن الطبيعة حاكية عن حصصها والمفروض هو الحكاية كما عرفت.

ثم إن الأمر بالموقت لا يقتضى إلّا إتيان متعلقه فى الوقت لأن المفروض أن متعلقه مقيد بالوقت والأمر لا يدعو إلّا الى متعلقه فلا تعرض للأمر بالنسبة إلى غير صورة الوقت

لأنه خارج عن متعلّقه والمفروض هو وحدة المطلوب ودعوة الأمر إلى الطبيعة في ضمن الموقت لا توجب دعوته إليها ولو بدون القيد بعد كون المطلوب واحداً وهو المقيد هذا كنهه فيما إذا كان التوقيت والتقييد بالوقت بدليل متصل أو بدليل منفصل يدل على التقييد بالوقت في أصل المطلوبية.

وأما إذا كان التوقيت والتقييد بدليل منفصل مع عدم الدلالة على أن أصل المطلوبية مقيد وموقت وكان لدليل الواجب إطلاقاً فمقتضى إطلاق دليل الواجب هو ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت فحينئذ كان التقييد من باب تعدد المطلوب وعليه فبعد الوقت فمقتضى إطلاق دليل الواجب هو بقاء الواجب كما لا يخفى ولو شككنا بعد الوقت في وجوب الطبيعة ولم يظهر من دليل المطلق إطلاقاً المطلوبية ولا تقييدها فهل يمكن اثبات الوجوب بالاستصحاب أم لا ربما يقال أمكن استصحاب شخص الحكم مع فرض تعلّقه بالموقت بدعوى أن الموضوع وإن كان بحسب الدليل موقتماً إلا أن العبرة في بقاء الموضوع بنظر العرف والعرف يرى أن الموضوع هو نفس الفعل والوقت من أحواله لا من مقوماته ولا قطع بخطأ نظر العرف.

أورد عليه بأن ذلك صحيح فيما إذا كان الموضوع من الخارجيات كالماء المتغير الخارجى الذى زال تغييره بخلاف ما إذا كان الموضوع هو المقيد بما هو كلى من الكليات فإن الكلى المطلق والكلى المقيد متغايران عرفاً والمقام من قبيل الثانى إد المتعلق هو المهية الكلية فالصلوة عنوان والصلاة الموقته عنوان آخر وعليه فلامجال للاستصحاب لعدم وحدة القضية المتينة والمشكوكه فإسراء الحكم من المتقدمة الى الخالية إسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر.

اللهم لا أن يقال: إن وجوب ذات المقيد معلوم بناء على اتحاد وجوب الاستقلالى مع لوجوب الضمنى عرفاً كما ذهب إليه شيخنا الأعظم رحمته في أجزاء الواجب بعد

تعذر بعض أجزائه وعليه فيمكن استصحاب وجوب ذات المقيّد ويشهد له جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين في المركّبات أو القيود المشكوكة في المطلق والمشروط بناءً على انحلال الوجوب العيني المتعلّق بالمركّبات والمقيّدات فمع الانحلال فالوجوب بالنسبة إلى الاجزاء المعلومة وذوات المقيّدات محرز ومع إحرازه يجرى الاستصحاب. هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إنّ المكلف بعد كونه مدركاً للوقت وصورته مخاطباً بإتيان الواجب فبعد إنقضاء الوقت إذا شك في بقاء تكليفه بالإتيان وعدمه أمكن له استصحاب وجوب الإتيان بالواجب لأنّ العرف يرى المكلف المذكور هو المكلف السابق لكون الوقت كساير القيود من الأحوال عند العرف والشكّ في ذلك وإن كان ناشئاً عن كون متعلّق التكليف هو المطلق أو المقيّد ولكن مع فرض عدم جريان الاستصحاب في المنشأ يجرى الاستصحاب في نفس المكلف كما يكون الأمر كذلك فيما إذا شكّ في بقاء الوقت من جهة الشكّ في مفهوم الغروب والمغرب فإن مع عدم جريان الاستصحاب في المنشأ يجرى استصحاب حرمة الإفطار على المكلف.

قبحصل: أنّ وجوب القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد بل يكفي الأوامر الأولى في الموقت بمعونة الاستصحاب فلا تنفل.

الفصل الثاني عشر: في دلالة الأمر بالأمر

إذا أمر المولى أحداً أن يأمر غيره بإتيان عمل فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله أولاً أمكن أن يقال إن ظاهر الأمر عرفاً مع التجرد عن القرائن هو أن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الطريقيّة لتحصيل الفعل من المأمور الثاني وحمله على أخذه بنحو الموضوعيّة من دون إقامة قرينة خلاف الظاهر. وعليه قوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة يدلّ على مطلوبيّة الفعل وهو الصلاة من الصبي وإن لم يكن واجباً عليه بحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم. ومما ذكر يظهر ما في الكفاية حيث قال لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به بل لابد في الدلالة عليه من قرينة عليه.

الفصل الثالث عشر: في الأمر بعد الأمر

ولا يخفى إنه إذا كان الأمر الثاني بعد إمتثال الأمر الأول كان ظاهراً في التأسيس و
لزم امتثاله ثانياً.

وهكذا لزم الإتيان بالتاني إن كان معلقاً على سبب آخر غير سبب الأول فإن
مقتضى تعدد الأسباب هو تعدد المسببات فيما إذا لم يقم دليل على التداخل.
وإذا تكرّر الأمر بالنسبة إلى طبيعة واحدة و تقيّد الثاني بالمرّة الأخرى كان ظاهراً
أيضاً في التأسيس و لزم الإتيان بفرد آخر من الطبيعة المذكورة ولا يكفي الإتيان
بالواحدة منها نعم إذا لم يتقيّد الثاني بالمرّة الأخرى كان الأمر الثاني لامحاله ظاهراً في
التأكيد لاستحالة تعلق الأمرين معاً من دون إمتياز في البين بشيء واحد.

ولا ينافي ذلك دعوى ظهور الهيئة وضعاً في التأسيس فإن ذلك منوط بعدم تقدّم
مثلها و المفروض في المقام هو تقدّم مثل الهيئة بالنسبة إلى الأمر الثاني هذا مضافاً
إلى أن التأسيس و التأكيد كالمرّة و التكرار ليسا داخلين في الهيئة وضعاً بل يستفاد
التأسيس عند عدم قرينة التأكيد.

وعليه فلامجال لما يقال من أن إطلاق المادّة يقتضى التأكيد ولكنه ظهور تعليق
متوقّف على عدم القرينة بخلاف ظهور الأمر في التأسيس فإنه تنجزى لأنه وضعى

وعليه فيرفع موضوع الأوّل بالثاني فإنّ ظهور الأمر وضعاً في التأسيس يمنع عن إطلاق المادّة.

وذلك لما عرفت من منع ظهور الهيئة في الأمر الثاني في التأسيس مع سيق الأمر الأوّل هذا مضافاً إلى إمكان منع ظهور الهيئة في التأسيس رأساً. وعليه فالأمر الثاني مع عدم تقييد المتعلّق بالمرّة الأخرى لا يفيد إلاّ التأكيد فتدبر جيداً.

المقصد الثاني

في النواهي

نعم الكلام في فصول:

الفصل الأول: في مفاد مادة النهي وصيغته وهنا مباحث

المبحث الأول: في مادة النهي

ولا يخفى أنها كمادة الأمر في الدلالة على الإلزام إذ لا ينسب منها إلّا المنع و الزجر الإلزامي. وعليه فالنواهي تدلّ على الزجر عن الفعل على سبيل الإلزام كما أنّ الأوامر تدلّ على البعث نحو الفعل على سبيل الإلزام.

المبحث الثاني: في صيغة النهي

ولا يخفى أنها من الإنشاءات كما أنّ صيغة الأمر كذلك و المنشأ بها هو الزجر عن الفعل كما أنّ المنشأ بصيغة الأمر هو البعث نحو الفعل و لادلالة لهما على الإلزام و الإيجاب. بحسب الوضع بل يحكم به العقلاء مع أصالة التطابق و عدم قيام القرينة على الترخيص في الفعل أو الترك و الموضوع لحكم العقلاء بلزوم الفعل أو الترك هو صيغة إفعال و لاتفعل مع أصالة التطابق بين الإنشاء و الإرادة أو الكراهة الشديدة.

المبحث الثالث: في معنى النهي

ولا يذهب عليك أنّ النهي بمعنى الزجر عن الفعل كما أنّ الأمر بمعنى البعث نحو إنفعل فالمتعلّق في النهي و الأمر هو الفعل و تفسير النهي بطلب الترك كتفسير الأمر

بالمنع عن الترك تفسير بلازم المعنى إذ الزجر عن الفعل في النهي ملازم لطلب الترك عقلاً كما أن البعث نحو الفعل في الأمر ملازم لمبغوضية الترك والمنع عنه والدليل على ذلك هو التبادر والمساعدة مع مقام الثبوت إذ مقام الإنبات تابع لمقام الثبوت والإرادة والكراهة في مقام الثبوت متعلقتان بالفعل.

ولافرق فيما ذكر بين أن تكون صيغة النهي بنحو لاتفعل أو بنحو أنهاك عن الفعل بل لو قال الناهي أريد منك الترك أو أترك فاللازم هو إرجاعهما إلى إنشاء الزجر عن الفعل لعدم مطلوبية الترك بنفسه لخلوه عن المصلحة حقيقة فلا يصلح للطلب بخلاف الفعل لكونه مشتقاً على المفسدة وهو يقتضى الكراهة والزجر عنه.

هذا مضافاً إلى أن العدم ليس بشيء ولا يمكن أن يكون ذا مصلحة تتعلق به الإرادة والاشتياق ولا بعث ولا تحريك ولا طلب.

فإذا عرفت أن النهي بمعنى الزجر عن الفعل فلامجال للنزاع في أن متعلق الطلب في النهي هو الكف أو نفس أن لاتفعل لما عرفت من أن النهي هو الزجر عن الوجود لا طلب الترك والبعث المذكور متفرع على كون معنى النهي هو طلب الترك.

المبحث الرابع:

في وجه اختلاف الامتثال في الأمر والنهي مع أن متعلقهما هو وجود الفعل إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل والنهي هو الزجر عن وجود الفعل ومع ذلك يتحقق الامتثال في الأمر بوجود فرد واحد بخلاف النهي فإنه لا يتحقق الامتثال فيه إلا بترك جميع الأفراد.

وهنا وجوه لبيان سر هذا الاختلاف:

منها: أن وجه ذلك هو اختلافهما في كثرة الاستعمال إذ النهي كثيراً ما يستعمل في الطبيعة السارية بخلاف الأمر فإنه كثيراً ما يستعمل في مطلق الطبيعة والكثرة موجبة

للاصراف و حيث إن الكثرة متعاكسة في الأمر و النهى يكون امتثالهما مختلفاً و في هذا الوجه لا يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة لأنه يبتنى على الظهور الانصرافي كما لا يخفى بل مع العصيان في الزمان الأول لا حاجة لإفادة بقاء المبغوضية في جانب النهى إلى الأخذ بالمقدمات لأن النواهي منحلّة بتبع إنحلال الأفراد و من المعلوم أن عصيانه بالنسبة إلى فرد من أفرادها لا ينافي بقائه بالنسبة إلى سائر الأفراد.

ومنها: أن منشأ الفرق هو العقل لأن المتعلق في الأمر و النهى واحد و هو الطبيعة و إنما العقل يحكم باختلافهما في الامتثال ضرورة أن وجود الطبيعة يكون بوجود فرد واحد ولكن عدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع.

أورد عليه بأن التفكيك بين وجود الطبيعة وعدمها غير متصور لأن الطبيعة توجد بوجودات متعددة ولكل وجود عدم هو بديله و نقيضه و لا يعقل الوجود المضاف إلى الماهية على نحو يتحقق بفرد ما و يكون عدم البديل له بحيث لا يكون إلا بعدم الماهية بجميع أفرادها.

فإن كان النظر إلى الطبيعة المهملة كان النظر مقصوراً على ذاتها و ذاتياتها فيقابله إضافة العدم إلى مثلها و نتيجة المهملة جزئية فكما أن مثل هذه الطبيعة تتحقق بوجود واحد فكذلك عدم مثلها.

وإن كان النظر إلى الطبيعة بنحو الكثرة فلكل وجود منها عدم هو بديله فهناك وجودات و أعدام و إن كان النظر إلى الوجود بنحو السمة أي بنهج الوحدة في الكثرة بحيث لا يشذ عنه وجود فيقابله عدم مثله.

ويمكن الجواب عنه: بأن النظر في ناحية الأمر يكون إلى وجود الطبيعة بمعنى ناقص العدم الكلّي و طارد العدم الأزلي و من المعلوم أنه ينطبق على أول فرد و وجود من الطبيعة بخلاف النظر في ناحية النهى فانه إذا تعلق النهى بوجود الطبيعة بالمعنى المذكور صار

معناه هو الزجر عن ناقض العدم و من المعلوم أنه يساوق إبقاء العدم الكلى على حاله و إبقاء العدم الكلى على حاله لا يتحقق إلا بترك جميع الأفراد وهذا هو الفرق فى ناحية الامتثال.

ودعوى: أن طارد العدم الكلى لا مطابق له فى الخارج لأن كل وجود يطرد عدمه البديل له لا عدمه و عدم غيره فأول الوجودات أول ناقض للعدم و نقيضه عدم هذا الأول و لازم هذا العدم الخاص بقاء سائر الأعدام على حالها فإن عدم الوجود الأول يستلزم عدمه الثانى و الثالث و هكذا لا أنه عينها.

ممدفة: بأنه لا ضرير فى عدم وجود المطابق بالفعل لطارد العدم الكلى فى الخارج بعد إمكان تصوّره فى الذهن و وجود منشأ انتزاعه فى الخارج و لامانع من انتزاع ناقض العدم الكلى عن الوجود الأول بتبدل عدم واحد بالوجود والموضوع فى الأوامر و النواهي حيث يكون من الأمور الذهنية فلا يضره عدم وجود المطابق له فى الخارج كما أن الأمر كذلك فى الكسور التسعة فإنه مع عدم وجود مطابق له بالفعل فى الخارج أمكن تصوّره و تعلق الملكية به.

وعليه فالأمر بصرف الوجود أو أصل الوجود يمكن امتثاله بفعل واحد بخلاف الزجر عن أصل الوجود فإنه يرجع إلى مطلوبية العدم الكلى المتنزح عن الأعدام و من المعلوم أنه لا يمكن امتثاله إلا بترك الطبيعة مطلقاً.

نعم بناء على ان منشأ الفرق هو العقل كما ذهب إليه صاحب الكفاية لو عصى المكلف فدلالة النهى على حرمة الفعل بعد عصيان النهى فى الزمان الأول يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة و بعد جريانها يكون العدم الكلى مطلوباً للمولى فى الزمان المستمر و عصيانه فى الزمان الأول لا يضر ببقاء النهى على ما هو عليه من الزجر عن الفعل مطلقاً. هذا بخلاف الوجه الأول فإنه لا يحتاج إلى المقدمات لابتنائه على الظهور الانصرافى كما عرفت.

ومها: أن المطلوب من الأمر بما أنه إيجاد الطبيعة في الخارج لا يمكن أن يريد المولى منه إيجادها بكل ما يمكن أن ينطبق عليه هذه الطبيعة لفرض عدم تمكن المكلف منه كذلك بل يكون المطلوب إيجادها في ضمن فرد ما المعبر عنه بصرف الوجود و المطلوب من النهي بما أنه حرمان المكلف لا يمكن أن يراد منه حرمانه عن بعض أفرادها لفرض أنه حاصل قهراً و النهي عنه تحصيل للحاصل فهذه الخصوصية أوجبت أن تكون نتيجة مقدمات الحكمة فيه هي كون المطلوب حرمان المكلف عن جميع أفرادها. وهذا الوجه يصلح لأن يكون علة للوجه الأول من جهة أن منشأ الفرق بين الأمر و النهي هو كون كثرة الاستعمال متعاكسة فيهما و بيان آخر للوجه الثاني فلا تغفل.

هذا تبهيان:

التبهي الأول: أن النواهي الواردة في العبادات و المعاملات تكون إرشاداً إلى مانعية الأمور المنهية مثل النهي عن لبس الحرير في الصلاة وعن الفرر في البيع وغير ذلك كما أن الأوامر الواردة فيهما ظاهرة في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية كالأمر بالذكر في الركوع أو ستر العورة حال الصلاة.

ومعنى المانعية أن الأمور المنهية بوجودها تمنع عن سحة العبادة أو المعاملة كما أن معنى الجزئية و الشرطية أن الأمور المأمور بها في العبادات أو المعاملات يكون لوجودها مدخلية شرطاً أو شرطاً في صحتها.

ثم إن الأوامر الإرشادية كالنواهي الإرشادية تكون حبقية و تكشف عن المصالح في متعلق الأوامر و المفساد في متعلق النواهي.

وعليه فما قيل من أن النهي الوارد في العوانع غير ناش عن مفسدة في انفعال بداهة أنه لأمفسدة فيه أصلاً بل نشأ عن قيام مصلحة في تركه وهذه النواهي إرشاداً إلى تقيد الصلاة بعدمها لأجل مصلحة كانت في هذا التقيد لا لأجل مفسدة في نفس تلك الأمور

حال الصلاة ضرورة أنه ليس لبس ما لا يؤكل أو الميتة أو النجس في الصلاة من المحرمات في الشريعة المقدسة فإذن لا يمكن أن تكون هذه النواهي ناشئة عن وجود مفسدة ملزمة فيها ولا تعنى بالمانع إلا ما كان لعدمه دخل في الأمور به وهذا معنى كون هذه النواهي إرشاداً إلى مانيّة هذه الأمور وتقيّد الصلاة بعدمها.

منظور فيه لأنّ النواهي ظاهرة في الإرشاد إلى مانيّة وجود الموانع و أما إرجاع النواهي إلى الإرشاد إلى تقيّد العبادة أو المعاملة بالترك مع أنه لا مصلحة في التقيّد المذكور فهو خروج عن ظواهر النواهي الإرشادية من دون وجه.

ثم إنّ عدم حرمة لبس ما لا يؤكل بالحرمة التكليفيّة لا ينافي مانيّة وجود لبس ما لا يؤكل عن صحّة الصلاة و المانيّة التشريعيّة كالمانيّة التكوينيّة في أنّ وجودها تمنع عن تأثير المقتضى و لا يكون عدمها شرطاً في التأثير إذ عدم المانع بمعنى عدم المراحة في التأثير وليس بمعنى أنّ عدمه مؤثّر في تأثير الصلاة ونحوها كما لا يخفى.

التبيه الثاني: في حكم الشبهة الموضوعيّة من الموانع ولا يخفى عليك أنّ الظاهر من النواهي سواء كانت مولويّة أو إرشادية إلى الموانع هو الزجر عن وجود طبيعة المنهى أو المانع و حيث عرفت بكثرة الإستعمال أنّ المنهى أو المانع هو وجود كلّ فرد فرد بنحو الإستفراق لا صرف وجود المانع فلو شك في فرد أنه من أفراد الطبيعة المنهية أو المانعة أم لا.

يجوز الرجوع إلى أصالة البراءة فإنّ الشك في التكليف الزائد على المعلوم مولويّاً كان أو وضعياً.

و لافرق فيما ذكر بين أن يكون النواهي في المركبات إرشاداً إلى مانيّة وجود الموانع أو إرشاداً إلى تقيّد العبادة بعدم وجود الموانع.

إذ تجرى البراءة فيها أيضاً بناءً على جريانها في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين لأنّ

انطباق الواجب بالنسبة إلى غير مورد المشكوك معلومٌ فيدور الأمر بين المعلوم و المشكوك فيجري البراءة بالنسبة إلى غير مورد المعلوم كما لا يخفى.

بل لو قلنا بأن المنهَى هو صرف وجود الطبيعة لأمكن إجراء البراءة أيضاً فإن المانع على تقدير صرف الوجود هو نفس الوجودات والطبيعي موجودٌ في الخارج بوجودات الأشخاص فوجود كل شخص عين وجود الطبيعي و المانع عن الصلاة هو نفس الطبيعي المتحقق في الخارج، و عليه فالأفراد بذواتها و بالجهة المشتركة مع إلغاء الخصوصيات مورد النهي فمع الشك في تحقق تلك الجهة في المشكوك يدور الأمر بين المعلوم و المشكوك فلإمانع من شمول حديث الرفع و مجرد تبيين المفهوم مع وقوع الشك لا يمنع عن الشمول بعد كون الشبهة موضوعية و المانع نفس الوجودات دون نفس المفهوم، فلا تغفل.

الفصل الثاني: في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه في شيء واحدٍ مما ينطبق عليه

العناوين كمنوان الصلاة وعنوان الغصب

ولابد هنا من تقديم جهات:

الجهة الأولى: في تحرير محل النزاع ولا يخفى عليك أن المراد من الواحد المذكور في عنوان المسألة ليس هو الواحد الشخصي في قبال الكلّي وإلّا لزم خروج الواحد الجنسيّ المعنون بعنوانين كليّين كالحركة الكلّية المعنونة بعنوان الصلّاتية و الفصبيّة المنتزعة من الحركات الخارجيّة عن محلّ النزاع مع أنه لا موجب لإخراجه و ليس المراد منه أيضاً هو الواحد الجنسيّ أو النوعيّ وإلّا لزم دخول السجود الكلّي الذي له نوعان بتقييده بكونه لله أو للصنم مثلاً مع أنه خارج قطعاً إذ لا نزاع فيه كما لا يخفى.

وليس المراد أيضاً الأعمّ من الشخصي و الجنسيّ أو النوعيّ وإلّا لزم الخروج و الدخول المذكورين كما عرفت.

بل المراد من الواحد هو الواحد في الهوية و الوجود ممّا يصحّ أن ينطبق عليه عنوان المأمور به و المنهى عنه كما في العناوين المتخالفة كعنوان الغصب و الصلاة من دون فرق بين أن يكون الواحد المذكور شخصياً أو كليّاً فالواحد المذكور في قبال المتعدّد

من حيث الهوية و الوجود مما ينطبق عليه العناوين المتقابلة كعنوان السجود لله و عنوان السجود للصنم.

فمحلّ النزاع هو الواحد المنطبق عليه العناوين المتخالفة لا المتعدّد المنطبق عليه العناوين المتقابلة و لا يختصّ الواحد المذكور بالكلّي بل يشمل الجزئي و إن كان الجزئي خارجاً عن محلّ البحث لأنّ شأن الأصولي هو أن يبحث عن الكلّي فنُدبر.

الجهة الثانية: أنّ النزاع في المسألة صفروي لا كبروي لأنّ البحث يقع في أنّ الواحد العرفي المعلنون بعنوانين هل يكون واحداً حقيقياً حتّى يمتنع اجتماع الأمر و النهي فيه لضرورة استحالة اجتماعهما في الواحد الحقيقي أو لا يكون واحداً حقيقياً لتعدد الجهات فيه بل يكون متعدداً في الحقيقة فيجوز اجتماع الأمر و النهي فيه باعتبار تعددها و عليه فالبحث عن كون الواحد العرفي واحداً حقيقياً أو متعدداً بحث صفروي لأنّ البحث يرجع إلى أنّ الواحد العرفي هل يكون من مصاديق الواحد الحقيقي أو لا يكون.

ويشهد لذلك بدهاءة كبرى استحالة اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد لاستحالة كون شيء واحد محبوباً و مبغوضاً للمولى معا على جميع المذاهب و الاراء فلامجال للنزاع فيها بين الاعلام كما لا يخفى.

وتحرير موضوع المسألة بجواز اجتماع الأمر و النهي أو امتناعه في شيء واحد لا يوجب أن يكون البحث كبروياً لأنّ الباعث على عقد المسألة كذلك هو أنّ تعدّد الوجه و العنوان في متعلّق الأمر و النهي هل يقتضى تعدّد المعنونات و المتعلّق أو لا يقتضى و هذا الباعث ليس واسطة لثبوت المحمول لموضوعه من دون مدخّلية له في ذلك بل يكون من الجهات التقييدية للموضوع و عليه فمع تقيّد موضوع المسألة و هو جواز الاجتماع و عدمه بوحدة الموضوع أو تعدّده يكون البحث صفروياً فلا تنفل.

الجهة الثالثة: أن الفرق بين هذه المسألة و مسألة أن النهي في العبادات هل يقتضى الفساد أولاً و واضح لاختلاف الموضوع أو المحمول أو كليهما إذ تمايز مسائل العلوم بهذه الاختلافات و الموضوع في المقام هو الواحد العرفي المعنون بعنوانين و محموله أنه واحدٌ حقيقيٌ أو متعدّدٌ و الموضوع في تلك المسألة هو النهي و محموله هو أنه يقتضى الفساد أولاً و البحث في المقام بحثٌ صفرويٌ كما عرفت بخلاف البحث في تلك المسألة فإنه بحثٌ عن وجود الملازمة بين النهي و الفساد كما لا يخفى.

الجهة الرابعة: أنه يكفي لكون المسألة مسألة أصولية وقوع نتيجتها بأحد طرفيها في طريق الاستنباط و تعيين الوظيفة الفقهيّة من دون حاجة إلى وساطة شيءٍ آخر و لا يضرّ في ذلك عدم وقوع المسألة بطرفها الآخر في طريق الاستنباط كذلك كما أن الأمر كذلك في كثير من المسائل كمسألة حجّة خبر الواحد و مسألة حجّة الظواهر فإنهما تقعان في طريق الاستنباط على القول بحجّيتهما لا على القول بعدمها كما لا يخفى مع أنه لأشبهة في كونهما من المسائل الأصولية.

وعليه فمسألة جواز الاجتماع و عدمه مسألة أصولية لوقوع نتيجتها بأحد طرفيها وهو الجواز في طريق الاستنباط من دون حاجة إلى وساطة شيءٍ آخر حيث يمكن أن يقال هذا المورد من موارد تعلق الأمر و النهي بواحدٍ و حيث قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي في الواحد أمكن القول بصحة العبادة المتوقفة على قصد الأمر لوجود الأمر في المورد و لا حاجة إلى واسطة شيءٍ آخر في ترتب النتيجة الفقهيّة و لا يضرّ في ذلك عدم ترتب فساد العبادة كذلك على القول بالامتناع إذ اللازم على القول بالامتناع هو إدراج المورد تحت تعارض دليلى الوجوب و الحرمة حتى يجرى عليه أحكامه ليستنبط من ذلك الحكم الفرعى فيحتاج الاستنباط إلى واسطة شيءٍ آخر كما لا يخفى.

وعليه فلا وجه لجعل المسألة في المقام من المبادئ التصديقية من جهة عدم ترتب نتيجة فقهية عليها من دون واسطة شيء آخر على القول بالامتناع.

الجهة الخامسة: أن مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه عقلية لأن الحاكم بالجواز أو الامتناع هو العقل وليس البحث في هذه المسألة عن حدود مدلول اللفظ حتى يكون من المباحث اللفظية ولا فرق في ذلك بين أن يكون الموضوع هو اجتماع الأمر والنهي أو اجتماع الإرادة والكراهة الواقعتين لأن البحث عن إمكان الاجتماع وعدمه في صورتين لا عن تعيين مدلول اللفظ كما لا يخفى.

الجهة السادسة: أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع التضاد وهو لا يختص بنوع خاص من أنواع الإيجاب والتحریم كالتعيينين العيينين بل التضاد موجود بين الغيريين والتخييريين والكفائيين وعليه فيجوز النزاع في جواز اجتماعهما وعدمه فيها أيضاً.

فكما يقع البحث عن جواز اجتماع مثل وجوب الصلاة مع حرمة الغضب في الشيء الواحد المعنون بعنوان الصلاة والغضب وعدمه فكذلك يقع البحث عن جواز اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة الغيرية في شيء واحد يكون معنوياً بعنوان مقدمة الواجب ومقدمة الحرام وعدمه أو عن جواز اجتماع الأمر التخييري مع النهي التخييري في الشيء الواحد وعدمه مثل الأمر بالصلاة أو الصوم تخييراً بينهما والنهي عن التصرف في الدار أو المجالسة مع الأغيار تخييراً فإذا صلى ولم يصم وتصرف في الدار ولم يترك المجالسة مع الأغيار اجتمع في الصلاة في الدار الأمر التخييري والنهي التخييري أو عن جواز اجتماع الوجوب الكفائي مع التحريم الكفائي في فعل واحد وعدمه.

وقد استثنى من ذلك بعض الأعلام الواجب والحرام التخييرين بدعوى أنهم لا يجتمعان في شيء واحد لأن مرد الحرمة التخييرية إلى حرمة الجمع باعتبار قيام

مفسدة ملزمة بالمجموع لا للجامع بينهما ومرد الوجوب التخييري إلى إيجاب الجامع لا لإيجاب كل منهما بخصوصه ومع تباين المتعلق لاتضاداً ولا منافاةً.

ويمكن أن يقال: إن إيجاب الجامع في الوجوب التخييري ممنوع لتعلق الوجوب. وحرمة التخييرين بنفس الأمور لا بالجامع الانتزاعي و عليه فينافي وجوب كل واحد تخييراً مع النهي عنه تخييراً.

الجهة السابعة: في اعتبار قيد المندوحة أي تمكّن المكلف من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع.

الظاهر من كلماتهم كجعل ثمرة جواز الاجتماع أن يكون المكلف مثاباً ومناقباً و مأموراً به و منهياً عنه هو تقيّد محلّ النزاع بوجود المندوحة و إلّا فمع عدم المندوحة عند الامتثال لا معنى للثمرة المذكورة لاستحالة فعليّة التكليفين مع عدم التمكّن من امتثالهما ومع عدم فعليتهما لا مجال للثمرة المذكورة ولا مورد للنزاع للاتفاق على الامتناع كما لا يخفى.

ودعوى أنّ عدم المندوحة يمنع عن الأمر لعدم القدرة على الامتثال لا للرجحان الذاتي الصالح للتقرب به و عليه فكما أنّ تعدّد الجهة يكفي من جهة رفع التضادّ فكذلك يكفي من حيث ترتّب الثمرة وهي صحة الصلاة إذا أتى بها بقصد الرجحان الذاتي فإذا أمكن ترتّب الثمرة صحّ انصاف المكلف بإصابة التواب والعقاب و لا ينافي ذلك مع الاتفاق على امتناع اجتماع الأمر و النهي.

مندفعةً بأنّ ذلك لا يساعد عنوان البحث من جهة جواز اجتماع الأمر و النهي إذ مع عدم وجود المندوحة لا أمر لعدم القدرة على الامتثال نعم لو كان عنوان البحث هو صحّة العبادة مع تعدّد الجهة وعدمها، تمّ ما ذكر فتدبر.

و عليه فبعدما عرفت من اعتبار قيد المندوحة يقع النزاع بعد وجود الأمر و النهي

المتعلقين بعنوانين و تمكن المكلف من امتثالهما بإتيان الأمور به في غير مورد الاجتماع في أنه هل يجوز اجتماع الأمر و النهى في مصداق واحد و هل يصح امتثال الأمر بإتيان المنهى بسوء الاختيار أو لا يجوز و لا يصح.

المهبة الثامنة: أنه لا يختص النزاع في مسألة جواز الاجتماع وعدمه بما إذا تعلقت الأحكام بالطبائع الكلية بل يجرى فيما إذا تعلقت بالطبائع الجزئية أيضاً لمغايرة الطبيعة الجزئية مع الطبيعة الجزئية الأخرى كمغايرة الطبيعة الكلية مع الطبيعة الكلية الأخرى. فالمصداق الخارجى عند تداخل الطبيعتين الجزئيتين في الوجود الخارجى وإن كان وجوداً واحداً ولكنّ الذهن يفكك بينهما كتفكيكه في مصداق الطبيعتين الكليتين.

فكما أن تعدد العناوين في الطبائع الكلية أمكن أن يكون سبباً للقول بالجواز فكذلك تعددها في الطبائع الجزئية أمكن أن يكون سبباً لذلك حرفاً بحرف فالنزاع في الجواز و الامتناع مثلاً أن الحركة الخاصة في الدار المغصوبة قد تلحظ بعنوان هذا الغصب مع قطع النظر من حيث كونها صلاة أيضاً و قد تلحظ بعنوان هذه الصلاة مع قطع النظر عن جهة كونها غصباً أيضاً و لاشك في أن هذين اللحاظين متغايران في الذهن و لا ينافيان مع وحدة مصداقهما في الخارج و عليه فلا يختص النزاع في المسألة بصورة تعلق الأحكام بالطبائع الكلية بل يعم صورة تعلق الأحكام بالأفراد إذ المراد من الأفراد ليس الأفراد الخارجية لأن الخارج ظرف السقوط لا الثبوت بل المراد منها هي الطبائع الجزئية الشخصية و هذه الطبائع قابلة للملاحظة في الذهن و يتعلق الأحكام بها كالتبائع الكلية و ربما يتداخلان في الوجود الخارجى كما قد يتداخل الطبائع الكلية في الوجود الخارجى و مع التداخل في الوجود يقع فيهما النزاع في جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه فمن ذهب إلى الجواز نظر إلى موطن تعلق الحكم فإن المتعلق في الذهن متعدد و من ذهب إلى الامتناع نظر إلى تداخلهما في الوجود الخارجى و عليه فلاوجه

لتخصيص النزاع بصورة تعلق الأحكام بالطبائع الكلية فتدبر جيداً.

الجهة التاسعة: أن محلّ الكلام عند الإمامية في اجتماع الأمر و النهى هو ما إذا كانا واجدين للمناط فيبحث حينئذٍ عن جواز اجتماع الحكمين و امتناعه مع كون كل واحد منهما ذا ملاكٍ ففي صورة الامتناع يرجع إلى مرجحات باب المزاحمة دون صورة الجواز لعدم التزام بينهما على القول بجواز الاجتماع كما لا يخفى هذا بخلاف مورد التعارض و العلم بكذب أحدهما فإنّ مرجعه الى العلم بعدم وجود المناط في أحد الطرفين و هو يخرج عن مورد التزام بل يرجع فيه إلى مقتضى القاعدة في باب التعارض بناءً على شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه و إلّا فيرجع إلى مقتضى الأصل و هو التساقط والرجوع إلى العموم أو الأصل في المسألة.

ثم إن مقتضى التحقيق على القول بالامتناع في مسألة اجتماع الأمر و النهى هو التفصيل بين صورة المندوحة و عدمها ففي الأولى يتقيد ذو المندوحة بحكم العقل بغير مورد التصادق و يرجح عليه ما لامندوحة فيه لأنه مقتضى الجمع في الفرضين بحكم العقل ولاوجه لرفع اليد من أحد الفرضين من دون موجب وفي صورة عدم المندوحة و عدم امكان الجمع بين الفرضين يرجع إلى مرجحات باب المزاحمة و الأخذ بأقوى المناطين.

وعليه فما في الكفاية من إطلاق الحكم بالرجوع إلى مرجحات باب المزاحمة و ترجيح أقوى المناطين غير صحيح بإطلاقه لما عرفت من أنّ في صورة المندوحة مقتضى الجمع بين الفرضين مهما أمكن هو ترجيح غير ذي المندوحة و إن كان ذوها أقوى أو دليله أظهر هذا مضافاً إلى أنّ الترجيح بالأظهرية من مرجحات باب التعارض لا التزام و المقام من باب التزام.

إذ المفروض هو وجود الملاكين في الطرفين كما هو واضح.

ثم إن تمييز مورد التزام عن مورد التعارض يحصل بالعلم أو العلمي بوجود الملاك في

الطرفين فيكون من باب التزاحم أو بوجود الملاك في أحدهما فيكون من باب التعارض. ويمكن استكشاف وجوده في الطرفين من ناحية إطلاق الدليل في كل طرف ما لم يعلم إجمالاً بكذب أحد الطرفين فإن كل دليل يدل بالدلالة المطابقيّة على ثبوت مضمونه من الوجوب و الحرمة و معنى ذلك هو ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من تأثير المقتضى و عدم وجود المزاحم بحسب الوجود لمضمونه المطابقي فإذا قدّم أحد الدليلين على الآخر من جهة قوّته لا يدلّ هذا الدليل المقدّم إنّما على عدم تماميّة العلة من حيث فقد شرط التأثير و أمّا عدم وجود المقتضى فلا دلالة له ليكون حجة في قبال الحجّة الأخرى الدالّة على وجود المقتضى في الطرف الآخر ومع إحراز وجود المقتضى و بقاءه في صورة الاجتماع يندرج المتعارضان بنحو العموم من وجه في باب المتزاحمين فيما إذا لم يعلم بكذب أحدهما.

ويترتب عليهما ما يترتب على المتزاحمين و قد عرفت عدم التزاحم على القول بالجواز و اختصاص التزاحم بصورة الامتناع و ترجيح غير ذى المندوحة على ذىها و تقييد ذى المندوحة بغير مورد التصادق و الأخذ بالأقوى منهما مناطاً مع عدم وجود المندوحة فتدبر جيداً.

المجبة العاشرة: في ثمرة بحث جواز الاجتماع و امتناعه و لا يخفى عليك أنّ جماعة من الأصحاب فصلوا بين الجواز و الامتناع أو بين صورة العلم و الجهل في صحّة العبادة و عدمها ولكن التحقيق عدم صحّة التفصيلات المذكورة.

وذلك لأنّ على القول بالجواز يتحقّق الامتناع و لسقط الأمر باتيان المجمع ولو في العبادات و إن كان معصية للنهي أيضاً عند وجود المندوحة و العلم بالنصب. و لا كلام فيه في صورة الجهل بالموضوع أو الحكم قصوراً لتعدّد الملاك و وجود

الأمر على الطبيعة حيث إن تقييد المأمور به بحكم العقل بغير مورد التصديق من جهة أن المنهى عنه طبيعته مرسله و المأمور به صرف الوجود لا ينافي وجود الملاك في الطرفين إذ التقييد العقلي لا يوجب تقييد الملاك.

وإنما الكلام في صحة العمل مع العلم بالموضوع و الحكم و وجود المندوحة فإنه ربما يفضل في الصحة وعدمها بين ما إذا كان التركيب بين الخصوصية العبادية وخصوصية المحرمة انحادياً فلانصح العبادة لعينية حركة العبادية مع الخصوصية المحرمة ومع العينية لانصلح حركة العبادية للمفريية إذ هي بعينها مبعده و المبعد لا يكاد يكون مقرباً.

وبين ما إذا كان التركيب بينهما إنضمامياً فتصح العبادة فإن حركة العبادية حينئذ معايرة مع الخصوصية المحرمة فلا مانع مع المغايرة من أن تكون حركة العبادية مقربة. والتحقيق أن الاتحاد الخارجي لا يوجب ابطالان بها. كون الوجود الخارجي مصداقاً لكل واحد من الخصوصية العبادية و الخصوصية المحرمة إذ الوجود الخارجي المذكور مقرب بما هو مصداق للخصوصية العبادية و مبعده بما هو مصداق للخصوصية المحرمة وليس المقرب بما هو المبعده مقرباً حتى لا يمكن ذلك غاية هو تقارن المقرب مع المبعده و لا ضمير فيه.

وعليه فالنسبيل التذكور على القول بالجواز لا وجه له لما عرفت من أنه يمكن القول بالصحة سواء كان التركيب الخارجي إنضمامياً أو إنضمامياً لأنه باتيانه أطاع وعصى ولا دليل على اشتراط عدم اتحاد العبادة مع المحرم في صحة العبادة كما لا يخفى نعم العقل بحكم يلزم اتیان المأمور به في غير مورد التصديق عند وجود المندوحة جمعاً بين الغرضين ولكن إذا عصى بالكلف و أتى بمورد التصديق فالأقرب هو الصحة سواء كان التركيب إنضمامياً أو إنضمامياً.

ودعوى أن الغرض من التكليف حيث إنه كان جعل الداعي للمكلف نحو الفعل فمقتضاه هو كون متعلقه مقدوراً ضرورة استحالة جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً و شرعاً و نتيجة ذلك هي أن متعلق التكليف حصة خاصة من الطبيعة وهي الحصة المقدورة عقلاً و شرعاً و عليه فلا يمكن تصحيح العبادة في مورد الاجتماع على القول بالجواز لعدم انطباق الطبيعة المأمور بها عليها.

مندفعة بأن مجرد كون الغرض من التكليف هو جعل الداعي لا يوجب تقييد المتعلق بالحصة الخاصة شرعاً لأن غايته هو الاستدلال العقلي على لزوم كون المتعلق مقدوراً هذا مضافاً إلى أن اعتبار القدرة شرعاً على فرض التسليم لا يقتضى إلا كون المتعلق مقدوراً في الجملة ولو باعتبار القدرة على بعض أفراده ضرورة كفاية ذلك في البعث نحو المتعلق على نحو ضرب القانون.

لإيقال: أن ملاك الأمر إنما يصلح للتقرب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالقبح الفاعلي و إلا فلا يكون صالحاً للتقرب فإن صحة العبادة كما هي مشروطة بالحسن الفعلي بمعنى أن يكون الفعل في نفسه محبوباً وحسناً فكذلك هي مشروطة بالحسن الفاعلي والمفروض فيما نحن فيه أنه ليس كذلك ضرورة أن المكلف بايجاد الصلاة في الأرض المفصولة أوجد أمرين أحدهما الصلاة والآخر الغصب لا أنه أوجد الصلاة فحسب و عليه فلامحالة يكون موجههما مرتكبا للقبح في إيجاده ومعه يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرباً.

لأن قول: إن الموجد إذا أوجد المجمع أوجد أمرين أحدهما الصلاة والآخر الغصب فكما أن الصلاة غير الغصب في الوجود الوجداني فكذلك الموجد للصلاة مغايراً مع الموجد للغصب وارتكاب القبح لا يكون إلا باعتبار إيجاده الغصب لا باعتبار إيجاده الصلاة.

ومجرد ملازمة إيجاد ذاك لهذا لا يوجب سراية القبح من هذا إلى ذاك فالفاعل باعتبار إيجاده للصلاة حسن فمع وجود الحُسن الفعلى والفاعل فلم لا تكون العبادة صحيحة هذا كله بناءً على القول بالجواز وقد عرفت عدم صحة التفصيلات المذكورة عليه.

وأما على القول بالامتناع وسراية الحكم من العنوان إلى معنونه في مورد التصادق يستحيل اجتماع الأمر والنهي في المعنون ولأبد من ترجيح أحدهما على الآخر. فإن رجح جانب الأمر كما إذا لم تكن مندوحة فلاشكال في صحة العبادة لوجود الملاك والأمر.

فإن قدم جانب النهي كما إذا كانت المندوحة فتقديم النهي ليس بمعنى أن ملاكه أقوى من ملاك الأمر بل من جهة أن المنهى عنه طبيعة مرسله ولا يبدل لها بخلاف الأمور به فإن المطلوب فيه الوجود أو صرف الوجود فيتزاحمان كتزاحم الواجب الموسع والواجب المضيق فكما أن الموسع يتقيد بزمان غير المضيق فكذلك الأمور به يتقيد بغير مورد التصادق وحيث إن التقيد المذكور عقلي لا شرعي فالأمور به في مورد التصادق وإن كان أمره ساقطاً ولكنه ذو ملاك لأن كل مورد يحكم العقل بالتقيد لا يوجب سلب الملاك عنه ولذا لو ارتفعت المزاحمة أو التذمر كان كما لامزاحم له من أول الأمر.

ولافرق في ذلك بين صورة جهل المكلف بحكم الغصب أو موضوعه وبين العلم بهما وعليه أمكن القول بصحة عبادة من توسط في الأرض المغسوبة ولو مع العلم والعمد إذ عبادته في الدار المغسوبة عين صلاته في خارجها من جهة وجدان الملاك ومن جهة كونه مختاراً في إيجادها.

ودعوى أن العالم العائد لا يتمشى منه قصد القرية لاتحاد العبادة مع الغصب و الغصب مبعّد والمبعّد لا يكون مقرباً.

مندفعةً بمنع عدم التمشي بعد مشاهدة تمشي ذلك من العوام الذين يعلمون الحرمة و مع ذلك يفسدون القرية و انوقوع أدلّ شيء على الإمكان.

والسرّ فيه أنّ الماتى به مصداق للعبادة و الفصب كليهما و الآتى به يفسد القرية من جهة الإتيان بالعبادة.

لأقول: على الامتناع بجواز الإتيان بالعبادة تكليفاً في مورد التصادق لحرمة الاتيان بها في محلّ منصوب ولكن لو عصى و أتى بالعبادة في مورد التصادق لا يوجب إرتكاب الحرام بطلان العبادة إذ لا يجب في صحّة العبادة إلّا أن يُؤتى بها لله و المفروض أنّه حاصلٌ و لادليلٌ على اشتراط عدم اتّحادها مع المحرّم في صحتها.

وما ذكره الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم في باب اشتراط اباحة المكان أو اباحة اللباس للمصلّي مبنىً على القواعد لضعف الأدلّة السمعية المذكورة هناك و قد عرفت أنّ مقتضى القواعد ليس كذلك.

ويشهد لما ذكرناه حكمهم بصحّة الصلاة في الدار المغصوبة حال الخروج عند تضيّق الوقت سواءً توسّط الدار بسوء الاختيار أو بدونه مع أنّ الاتّحاد لو كان موجّباً لسلب الملاك فلأمجال للحكم بالصحّة في هذا الفرض لكون الخروج غصب و الصلاة متّحدة معه و التصرف في الدار المغصوبة ولو بالخروج مبغوض إذا دخل بسوء الاختيار و إن سقط عنه النهي فعلاً.

فكما أنّ مبغوضيّة الخروج ومبعديته في حال تضيّق الوقت لا ينافي صحّة صلاته و تمشي منه قصد القرية وكذلك في غير حال تضيّق الوقت و يشهد أيضاً لما ذكرناه حكم الأصحاب بوجوب الصلاة على من توسّط في الدار المغصوبة مع العلم و العمد و لم يتمكّن من الخروج منها مع أنّ مكنته فيها مبغوض لكونه داخلها فيها بسوء الاختيار و متّحد مع الصلاة.

فوجود الملاك يكفي في الحكم بالصحة أيضاً على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي. و دعوى أنه لا طريق لنا إلى إثبات وجود الملاك فإنه كما يمكن أن يكون سقوط الحكم عنه من ناحية المانع فكذلك يمكن أن يكون من ناحية عدم مقتضى و الملاك ولا ترجيح.

مندفعة بأن الأمر المتعلق بالطبيعة يكشف عن وجود الملاك و المحرز من المزاحمة هو رفع الأمر لا رفع الملاك و لوجه على رفع الملاك بعد ثبوته باطلاق الخطاب إذ المفروض أن التقييد عقلي لا شرعي.

نعم لو ذهب الامتناعي إلى عدم وجود ملاك الأمر في ناحية العبادة عند وجود المندوحة أمكن له القول بالبطلان مع العلم بموضوع القصب و حرمة بل لازم عدم وجود الملاك عند وجود المندوحة هو القول بالبطلان في صورة الجهل أيضاً لفقدان الملاك و هو لا يناسب التفصيل المنسوب إلى المشهور بين صورة العلم و بين صورة الجهل القصورى.

وبالجملة فمقتضى ما ذكرناه هو القول بصحة العبادة على كل تقدير سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى أو لم نقل وسواء علم بالقصب موضوعاً و حكماً أو لم نعلم به. التفصيلات المذكورة في الكفاية من جهة الحكم الوضعى بين الاضطراب بسوء الاختيار و بدونه أو بين العلم و الجهل و النسيان محل نظر لما ذكرناه و دعوى الإجماع على البطلان في صورة العلم مندفعة أولاً بمنع الاجماع و ثانياً بأنه غير كاشف مع احتمال كون مدرّكهم هو القواعد و الوجوه المذكورة.

والاستدلال ببعض الروايات مع ضعفها و عدم ثبوت انحصار ضعفها بعمل الأصحاب لا يكفي لاثبات البطلان في بعض الصور فالتفصيلات المذكورة في المقام بعنوان الثمرة في غير محلها.

بين المختار ومقدماته:

إذا عرفت الجهات العشرة فالمختار هو جواز الاجتماع و بيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدمات.

أولها: أن متعلق الأوامر و النواهي هي العناوين لا الوجود الخارجي و إلا لزم تحصيل الحاصل عند البعث إليه أو المناقضة عند الزجر عنه.

وحيث إن العناوين متعددة لا يجتمع الأمر و النهي في واحد و لا فرق في ذلك بين أن يكون بين الأحكام مضادة أو لا، لأن الأحكام ولو كانت متضادة لا مانع من تعلقها بالعناوين المتعددة و إنما المحذور فيما إذا تعلق بالواحد الحقيقي و المفروض أنها متعلقة بالعناوين المتعددة لا بالواحد فالبحث عن تضاد الأحكام و عدمه غير لازم.

ثانيها: أن كل عنوان يحكى عن معنونه إذا كان له واقعية في نفس الأمر و مقتضى ذلك هو تعدد المعنونات بتعدد العنوان و لا يضر الوجود الوجداني بتعدد المعنونات بعد كونه مصداقاً للعناوين المتعددة و الذهن يقدر على تفكيك ما هو في الخارج ولو كان متحداً مع غيره و بعد التفكيك يكون متعلق كل حكم مغايراً مع متعلق الآخر و مقتضى المغايرة بين المتعلقين هو جواز اجتماع الأمر و النهي.

فالتفصيل بين التركيب الإنضمامي و الاتحادي في الواحد الخارجي و القول بالامتناع على الثاني و الجواز على الأول أجنبى عن المقام لما عرفت من أن موطن تعلق الأحكام هو الذهن لا الخارج و المفروض أن الذهن يقدر على تفكيك العناوين الصادقة على الواحد الخارجي و إن كان التركيب اتحادياً لا إنضمامياً.

ثالثها: أن المحذور من اجتماع الأمر و النهي إن كان هو وحدة المتعلق فلا مورد له بعدما عرفت من أن موطن تعلق الأحكام هو الذهن و متعلق الأمر فيه مغاير لمتعلق

النهي فلاوحدة في المتعلق ومع عدم الوحدة لا يكون التكليف تكليفاً محالاً وإن كان المحذور هو التكليف بالمحال أو لزوم نقض الغرض أو التقرب بالمبعد فالجواب عن الأول بأنه يلزم لو كان التكليف متعلقاً بجميع الأفراد أو الطبيعة السارية و الفانية في الأفراد بخلاف ما إذا كان التكليف متعلقاً بصرف الوجود و المفروض أن المندوحة موجودة إذ لامنافاة بين التكليف بصرف وجود الطبيعة و التكليف بعدم وجود النهي عنه مطلقاً لإمكان الإتيان بصرف الوجود في غير مورد النهي فامتثال الأمر و النهي مقدورٌ بإتيان صرف الوجود في غير مورد النهي.

والجواب عن الثاني وهو نقض الغرض بأنه لا مورد له لأن المكلف يقدر على الامتثال في مفروض الكلام وهو وجود المندوحة بإتيان الأمور به في غير مورد التصادق و ترك مورد التصادق حتى يجمع بين الغرضين والجواب و لعل منشأ توهم عدم تحقق المقربية فيما اذا اتحد الصلاة مع الغضب هو عدم الالتفات إلى ان الحيثيات متعددة حتى في صورة الاتحاد لان الوجود الخارجى مصداق للغضب و الصلاة و دعوى عدمه حصول المقربية لان التقرب يوجب التقدم نحو المحبوب و الغضب يوجب التأخر و التولى مندفعة بان التقدم و التقرب و استحقاق الثوبة حاصل باتيان الصلاة كما انه مستحق للعقوبة بحيثه الغضب. عن الثالث بأن التقرب ليس بحيثية مبعدة بل بحيثية مقربة و إن اتحدا في الخارج في الوجود لما عرفت من تعدد الحيثيات و المعنونات.

فإذا عرفت المقدمات المذكورة انقدح أنه لا محذور و لا مانع من اجتماع الأمر و النهي في الواحد الذي انطبق عليه العنوانان يكون بأحد العنوانين مأموراً به و بالآخر منهيّاً عنه لأن موطن تعلق الأحكام هو الذهن و متعلق الأمر فيه مغايرٌ مع متعلق النهي و لا يلزم من التكليف بهما تكليفاً محالاً لتعدد متعلقهما كما لا يلزم من ذلك التكليف بمحال مع إمكان امتثال الأمر في غير مورد التصادق إذ المفروض وجود المندوحة و

الأمر متعلق بصرف الوجود و عليه فلامجال لدعوى نقض الغرض من تعلق الأمر و النهى بالواحد المذكور لأن الغرض في الطرفين حاصل إذ غرض الأمر متحقق بالاثنيان به ولو في غير مورد التصادق و الغرض من النهى هو ترك الطبيعة بترك جمع أفرادها وهو حاصل إذا اكتفى في امتثال الأمر بغير مورد التصادق.

فحص: أن المختار هو جواز الاجتماع فيما إذا كانت المندوحة موجودة و لامانع من صحة العمل لإمكان التقرب بالحيشة المقربة و إن عصى و أتى بمورد التصادق لأن الواحد المذكور مصداق للحشيتين كما لا يخفى.

تصور اجتماع الأمر والنهي في العبادات المكروهة

لا اشكال في تصور ذلك بناءً على القول بالجواز لأن النسبة بين العيادة و العنوان المكروه: إما تكون هي العموم من وجه كالصلاة المندوبة مع الكون في مواضع التهمة ففي هذه الصورة يتعدّد العنوان في مورد الاجتماع ومع التعدّد لا منافاة بين الاستحباب و الكراهة كما هو الواضح.

وإما النسبة بين العيادة و العنوان المكروه هي الأعمّ و الأخصّ المطلق، ففي هذه الصورة فإن أخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ كقولهم (صلّ و لاتصلّ في الحمام) ففي جريان جواز الاجتماع إشكال لأن المطلق عين ما أخذ في المقدم مع العينة لابعث تعلق الحكمين المختلفين بالطبيعة الواحدة ولو في الذهن و عليه يجري حكم الامتناع فيحمل النهى على الارشاد إلى سائر الأفراد لعدم إمكان تعلق النهى مع الأمر بالطبيعة الواحدة أو يخصّص النهى بالمشخصات الخارجة عن الطبيعة الواحدة كإيقاع الصلاة في الحمام.

وإن لم يؤخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ كقولهم (حرّك و لاتدن إلى موضع كذا) فيجوز اجتماع الأمر والنهي فيه لتعدّد العنوان وإن كانت النسبة بينهما بحسب المورد هي الأعمّ و الأخصّ، فتأمل.

هذا كله بالنسبة إلى تعلق الأمر و النهي بعنوانين مختلفين اللذين يجتمعان في الوجود الخارجي.

وأما إذا تعلق النهي بذات العبادة و لا يبدل لها كصوم يوم عاشوراً أو الصلوات المبتدأة عند غروب الشمس و طلوعها.

فإن أمكن رجوع النهي إلى عنوان آخر كعنوان الموافقة مع بنى أمية أو التشابه بعبدة الشمس فلا اشكال في اجتماع الأمر و النهي إذ مرجع ذلك إلى تعدد العنوان لأن الأمر متعلق بذات العبادة و النهي راجع إلى عنوان آخر كالموافقة مع بنى أمية أو المشابهة بعبدة الشمس وإن لم يمكن رجوع النهي إلى عنوان آخر فمقتضاه هو لزوم رفع اليد عن الأمر و الحكم بفساد العبادة لدلالة النهي على مرجوحية المتعلق و هو لا يجتمع مع مقرّبة المتعلق بعد فرض عدم كونه معنوياً بعنوان آخر.

وبالجملة فمع تعدد العناوين والقول بالجواز لا إشكال في اجتماع الأمر والنهي في العبادات المكروهة و لا حاجة إلى دعوى سقوط الأمر عن الفعلية أو حمل النهي على الاتضائي بل مقتضى ظاهرهما هو بقائهما على الفعلية و هما يحكيان عن وجود المصلحة في متعلق الأمر و المفسدة في متعلق النهي من دون كسر و انكسار في مصلحة الأمور به و من دون تزاحم بينهما مثلاً إذا قال المولى لعبده جنّني بماء في البلور و لاتأت به في الخزف فإذا تخلف العبد و أتى بالماء في الخزف لا يتغير مصلحة الماء و هو رفع العطف بل هو باقٍ على ما هو عليه من دون كسر و انكسار و إنما عصى مولاه لعدم إتيانه في ظرف يليق بشأنه و هو مفسدة غير مرتبطة بمصلحة الماء فإذا كانت المصلحة و المفسدة باقيتين فالأمر و النهي باقيان على المولوية و لا يحملان على الارشاد إذ لاتزاحم بينهما.

ومما ذكر يظهر حكم اجتماع الوجوب مع الاستحباب أو مع الوجوب أو حكم اجتماع الحرام مع الحرام أو اجتماع المستحب مع المستحب فإن بناء على جواز الاجتماع لاشكال في اجتماعهما مع تعدد العنوان إذ لامزاحمة بينهما في مقام الامتثال كما لا يخفى.

تنبيهات:

التبيه الأول: في حكم الاضطرار إلى ارتكاب الحرام كالتصرف في الدار المفصوب وهو على أقسام:

أحدها: أن يكون المكلف مضطراً إلى ارتكاب الحرام من دون سوء الاختيار و لاشكال في هذه الصورة في سقوط الحرمة و الحكم التكليفي إذ لا قدرة له و التكليف بما لا يطاق قبيح هذا مضافاً إلى صحاح تدلّ على رفع التكليف عند الاضطرار و لاشكال أيضاً في صحّة صلاته في الدار المفصوبة بعد اضطراره إلى السكونة فيها و عدم المندوحة. و عليه فيجوز له أن يصلّى فيها مع الركوع و السجود و لا يجب عليه الاقتصار على الایماء و الاشارة بدلاً عنهما و ذلك لمنع التصرف الزائد بالركوع و السجود إذ لا يتفاوت في إشغال المحلّ بين أن يركع أو يؤمى إليه.

نعم لو حصلت له المندوحة لايجوز له أن يصلّى فيها بل يجب عليه أن يخرج منها و يصلّى في خارجها إن وسع الوقت و إلّا فمع ضيق الوقت يجب عليه أن يصلّى في حال الخروج إذ الصلاة لا تسقط بحال.

ثانيها: أن يكون الإضطرار إلى ارتكاب الحرام بسوء الاختيار كما إذا دخل في الدار بدون إذن صاحبها و انحصر التخلّص منها بالتصرف الخروجي.

يقع الكلام حينئذٍ في مقامين:

المقام الأول: في بيان الحكم التكليفي للخروج الذي صار اضطرارياً بسوء الاختيار و
هنا أقوال:

أحدها: هو اجتماع الوجوب و الحرمة في الخروج وفيه أنه لا مجال له بعد اعتبار
المندوحة في باب اجتماع الأمر و النهي إذ المفروض أنه لا مندوحة له بالنسبة إلى
التصرف الخروجي ومع عدم المندوحة تكليفه بوجوب الخروج مع حرمة تكليف
بالمحال.

وثانيها: هو وجوب الخروج مع جريان حكم المعصية عليه بعد سقوط النهي عنه
بالاضطرار وهو منسوب إلى صاحب الفصول و مختار أستاذنا المحقق الداماد رحمته و هو
أقوى الأقوال.

أما وجوب الخروج فمن جهة كون الخروج من مقدمات ردّ المفصوب وهو واجب
و أما سقوط النهي عن الخروج مع كونه تصرفاً غصبياً فلا اضطرار.

ثالثها: أن الخروج واجب من دون جريان حكم المعصية عليه وهو ظاهر البطلان بعد
كون الاضطرار اليه بسوء الاختيار.

رابعها: أن الخروج حرام فعلى ولا وجوب له و فيه أن الخروج مقدّمة للواجب الأهم
وهو وجوب ردّ المفصوب و المقدّمة الموصلة واجبة بوجوب ذيها و الحرمة الفعلية
لشيء مع فرض الاضطرار إليه مستحيلة فمع الاستحالة يسقط الحرمة و يبقى عقوبته
بسوء الاختيار لأن الاضطرار بسوء الاختيار لا يمنع عن العقوبة.

خامسها: أنه لا وجوب و لحرمة للخروج مع جريان حكم المعصية عليه وفيه أن
نفي الوجوب مع كونه من مقدمات وجوب ردّ المفصوب غير مسموع و ممّا ذكر يظهر
أن أقوى الأقوال هو القول الثاني فلا تغفل.

المقام الثاني: فى بيان الحكم الوضعى عند الاضطرار إلى الخروج.
ولا يخفى عليك صحّة الصلاة عند الاضطرار إلى الخروج باتيانها مع الایماء بالركوع
و السجود حال الخروج الاضطرارى وضيق الوقت عن الاتيان بها فى خارج الدّار.
بل المختار هو صحّة الصلاة مطلقاً ولو عصى فى إتيانها سواء قلنا بجواز الاجتماع
أو لم نقل و سواء علم المضطرّ بحكم الفصب أو موضوعه أو لم يعلم و سواء وسع الوقت
أو لم يسع و سواء تمكن من إقامة الصلاة فى خارج الدار المفصوبة مع الشرائط الكاملة
أو لم يتمكّن و ذلك لما مرّ من تمامية الملاك و عدم إحراز دليل لاشتراط خلوّ العبادة
عن اقتران محرّم من المحرّمات.

نعم من تمكّن من إقامة الصلاة فى خارج الدّار المفصوبة مع شرائطها الكاملة وأتى
بها فى الدار المفصوبة مع الایماء بالركوع و السجود عند الخروج لا يصحّ صلاته لإنه
اكتفى بوظيفة العاجز مع تمكّنه من الاتيان بصلاة القادر.

التنبیه الثاني: أنه وقد ذكرنا اختصاص اجتماع الأمر و النهى بوجود الملاك فى الطرفين
و عليه فلا تعارض بينهما لوجود الملاك فى الطرفين على المفروض بل و لا تراحم بينهما
مع وجود المندوحة لامكان الجمع بينهما بتقديم النهى وإتيان المأمور به فى مكان آخر
جمعاً بين الغرضين كما هو مقتضى القاعدة عند تراحم المضيّق مع الموسّع كوجوب
الإزالة و وجوب الصلاة.

وعليه فمع وجود المندوحة و إمكان الجمع المزبور لامجال للرجوع إلى تقديم
جانب الأقوى ملاكاً إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين ولو كان فى غاية الضعف
لأجل الآخر ولو كان فى غاية القوّة بعد إمكان إحرازهما معاً كما هو المفروض مع
وجود المندوحة نعم يقع التراحم بينهما مع عدم وجود المندوحة حتّى على القول

بالاجتماع لعدم التمكن من إمتثالهما مع عدم وجود المندوحة فاللازم حينئذ هو تقديم الأقوى ملاكاً إن كان وإلّا فالحكم هو التخيير من دون فرق بين الامتناع و جواز الاجتماع إذ لايجوز التكليف بهما فإنه تكليف، بما لا يطاق.

ودعوى اختصاص الرجوع بالأقوى ملاكاً بالقول بالامتناع لوجه لها بعد عدم إمكان امتثالهما لعدم وجود المندوحة كما لا يخفى.

ثم إن كان الأقوى ملاكاً معلوماً فهو وإلّا فالحكم هو التخيير عند عدم وجود المندوحة و تزاحم الأمر و النهي في مقام الامتثال.

ودعوى تعارض الخطابين من جهة تشخيص الأقوى ملاكاً فيرجع إلى المرجحات السندية فيقدم الأقوى منهما دلالة أو سندا ويكشف بذلك أن مدلوله أقوى ملاكاً مندوحةً أولاً باختصاص المرجحات السندية بمدارك حكم الحكمين لاختصاص المقبولة بذلك و ثانياً بأن مجرد أوثائية السند لأجل أدلية الراوي مثلاً لا يكشف عن أوثائية ملاك مدلول الخبر.

التبيه الثالث: في حكم التردد بين التزاحم أو التعارض و كيفية إحراز الملاك في الطرفين.

لا إشكال في وجود الملاك في الطرفين على القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحة لوجود الكاشف عن الملاك في الطرفين إذ المفروض هو فعلية الأمر و النهي على هذا القول في الطرفين لعدم المزاحمة بينهما و يستكشف من اطلاق كل واحد من الأمر و النهي عن وجود الملاك.

وأما على القول بالامتناع أو الاجتماع مع عدم المندوحة فقد يقال بأنه لا طريق لنا إلى احراز وجود الملاك في الطرفين مع عدم فعلية الأمر و النهي معاً فيهما.

وعدم اجتماع الخطابين فهما يمكن أن يكون لعدم وجود المقتضى في كل طرف
لالتزام و غلبة أحدهما على الآخر فالمرجع حينئذ هو الأصول العملية بعد عدم
جريان الأخبار العلاجية في العامين من وجه لاستلزام جريانها لطرح المرجوح مطلقاً
ولو في مورد الافتراق بعد عدم إمكان التبعيض في الحجية وهو كما ترى فيؤخذ بالبراءة
الشرعية بالنسبة إلى الوجوب والحرمة ويحكم بالاباحة بالنسبة إلى الفعل والترك.

يمكن أن يقال: إن كانت الخطابات بالنسبة إلى مورد الاجتماع شخصية فلا يمكن
اجتماعهما ولا كاشف حينئذ عن وجود الملاك في الطرفين.

وأما إذا كانت الخطابات متعلقة بالطبيعة المطلقة الحاكية عن أفرادها فالخطاب
بالاطلاق الذاتي مع قطع النظر عن التزام موجود ومع إحراز وجود الخطاب يكشف
عن وجود الملاك في كل طرف.

ومزاحمة الخطاب الآخر إنما توجب رفع فعلية أحد الخطابين لرفع الملاك و
لادليل على رفع الملاك بعد ثبوته بالاطلاق الذاتي.

وحكم العقل بتقديم النهي أو الأمر على تقدير الامتناع أو على فرض عدم وجود
المندوحة والقول بالاجتماع لا يدل على سلب الملاك لأن التقيد عقلي وليس بشرعي.
وعليه فمع دلالة كل خطاب على وجود الملاك في الطرفين يندرج المورد في
المتزامين ويحكم عليه بالتخيير لو لم يكن دليل على ترجيح أحد الملاكين و لامورد
للمرجوع إلى الأصول العملية كما لا يخفى.

نعم على القول بالامتناع و تعلق الخطاب بما يصدر عن الفاعل في الخارج لاعلم
بوجود الخطابين بعد افتراض استحالة تعلقهما بالواحد الخارجى.

فحينئذ يمكن الرجوع إلى البراءة الشرعية بالنسبة إلى خصوص الوجوب أو الحرمة
و يكون الحكم هو الاباحة بالنسبة إلى الفعل والترك فتدبر جيداً.

التبهيه الرابع:

في مقتضى القواعد من جهة الحكم الوضعي و قد عرفت مما تقدم أن مقتضى المختار من جواز الاجتماع و كفاية تعدد الحيثية و الملاك في صحة العبادة و عدم وجود دليل على اشتراط خلو جهة العبادة عن جهة المفوضية هو الحكم بصحة العبادة ولو مع العلم و العمد فضلاً عن الجهل و النسيان و الاضطرار.

بل قلنا أمكن القول بالصحة على الامتناع و تعدد الملاك ولو كان التركيب بينهما تركيباً اتحادياً لصدق العنواين عليه فلا مانع من أن يأتي به بقصد العنوان المقرب ولو لم يخل عن صدق العنوان المبعّد لعدم اشتراط خلو جهة العبادة عن العنوان المبعّد.

لا يقال: لازم ذلك هو كون الموجود الخارجي محبوباً و مبغوضاً وهو محال لأننا نقول إن المحبوبيّة و المبغوضيّة ليستا من الصفات القائمة بالموضوع خارجاً كالسواد و البياض بل هما من الكيفيات النفسانية و لا بدّ من أن يتشخص كلّ واحد بما هو حاضر لدى النفس بالذات وهو الصورة الحاصلة فيها ولذا قد تنسب المحبوبيّة إلى ما ليس موجوداً في الخارج مع أنه ممتنع لو كان مناط الانتساب هو قيام صفة خارجية بالموضوع الخارجي.

فإذا كان الأمر كذلك يمكن أن يتعلّق الحُبّ بعنوان و البُغض بآخر فيكون الموجود الخارجي محبوباً و مبغوضاً من جهة كون العنواين موجودين بوجود واحد.

وعلى ما ذكرنا أمكن القول بصحة العبادة مطلقاً ولو مع العلم و العمد فضلاً عن الجهل و النسيان و الاضطرار و التفصيل بين العلم و غيره مبنى على الاحتياط أو تماميّة الأدلة الخاصّة المذكورة في الفقه و أمّا إذا قلنا بعدم الوجه للزوم الاحتياط لأن الأدلة الخاصّة ضعيفة و الاجماع المدعى في المقام محتمل المدرك فمقتضى القاعدة هو الصحة مطلقاً. ولو سلّمنا عدم تماميّة ما ذكرناه من صحة العبادة بمقتضى القاعدة فالعبادة في صورة

العلم و العمد باطلّة و في صورة النسيان و الاضطراب صحيحة لقيام ادليل الخاص على رفع شرطية الاباحة بسبب النسيان أو الاضطراب.

وأما الصحة عند الجهل بالموضوع أو الحكم فهي غير واضحة بعد كون الدليل يفيد الحكم الظاهري إذ مع كشف الخلاف لا مجال للدليل بعد حصول العلم. والقاعدة على المفروض غير تامة أنلهم إلا أن يدعى الاجماع في المقام وهو لا يخلو عن التأمل.

والذي يسهل الخطب هو ما عرفت من أن القاعدة تامة و مفتضاها هو الصحة على كل حال و بقیة الكلام في محلّه.

التبیه الخامس: في الوجوه المذكورة لترجيح جانب النهی بناء على الامتناع و غده تعدد الحیثیات.

وقد ذكرنا أن على القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحة يلزم القول بتقديم النهی على الأمر في مورد الاجتماع جمعاً بين الفرضين مع إمكانه.

ومع عدم وجود المندوحة يلزم القول بتقديم الأقوى ملاكاً إن كان و إلا فالتخيير بل الأمر كذلك بناء على الامتناع و الاعتراف بتعدد الحیثیات و عدم وجود المندوحة.

وأما بناء على الامتناع و عدم الاعتراف بتعدد الحیثیات فقد ذكروا لترجيح النهی وجوهاً: منها: أن النهی أقوى دلالة من دليل الوجوب لأن دلالة النهی على سريان الحرمة إلى الأفراد ناشئة من الوضع بخلاف دلالة صيغة الأمر على السريان فإنها مستندة إلى الاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة.

ومن المعلوم أن الظهور الاطلاقى ينتفى بوجود الظهور الوضعى لأن الظهور الاطلاقى متقوم بعدم البيان و الظهور الوضعى يصلح لأن يكون بياناً و هذا هو الوجه في تقديم النهی على الأمر.

أورد عليه بأن التقويم المذكور واضح فيما إذا كان الظهور الوضعي مقارناً فإنه يمنع عن إنعقاد الظهور و إلا فالظهور الإطلاقي منعقد و يقع التعارض حينئذ بين الظهور الوضعي و الإطلاقي فاللزام هو مراعاة الأقوى و ربما يكون الإطلاقي أقوى من الوضعي كما قرّر في محله.

هذا مضافاً إلى أن التزاحم بين الأمر والنهي لا يختص بصورة تزامم الإطلاقي مع الوضعي بل يعمّ ما إذا تزامم الوضعي مع الوضعي مثل: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق. مع أن الاستغراق في كليهما وضعي.

ومنها: أن دفع المفسدة أولى من جذب المنفعة.

ربما يقال في الجواب إن الأمر دائر بين المفسدة و المفسدة فإن في ترك الواجب أيضاً المفسدة و يمكن دفعه بأن الواجب لا بد وأن يكون في فعله مصلحة و لا يلزم أن يكون في تركه مفسدة.

فالأولى: في الجواب أن يقال أن الأولوية مطلقاً ممنوعة لإمكان العكس أحياناً.

هذا مضافاً إلى أنه لا دوران فيما إذا كانت المندوحة و أمكن استيفاء الغرضين.

ومنها: أن الاستغناء يشهد على تقديم جانب النهي على الأمر.

وفيه: أولاً أنه استقراء غير تام.

وثانياً: أنه لا دليل على اعتبار الاستغناء.

فالحاصل أن دعوى تقدّم النهي على الأمر مطلقاً ممنوعة بل يمكن تقديم الأمر عليه

فيما إذا كانت مراعاة المصاحح أولى فاللزام حينئذ هو مراعاة الأولى و هو يختلف

بحسب الموارد.

التببيه السادس: أن تعدد الإضافات كتعدد العنوانات من جهة كونها من باب التزاحم لا تعارض فكما أن تعدد العنوان يكفي في جواز الاجتماع فكذلك تعدد الإضافات يوجب جواز الاجتماع لإقتضاء الإضافات المختلفة اختلافها في المصلحة والمفسدة كما يقتضى اختلاف العناوين ذلك و عليه فلامجال للتفكيك بين تعدد الإضافات كإكرام العلماء و إكرام الفساق وتعدد العنوانات مثل عنوان الصلاة و الغصب ومما ذكر يظهر أن مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق يكون من باب التزاحم واجتماع الأمر و النهى كما أن صلّ و لا تنصب يكون كذلك.

نعم لو لم يكن لأحد الإضافات ملاك كان ذلك من باب التعارض لا التزاحم كما مرّ تفصيل ذلك، فراجع.

الفصل الثالث: فى أن النهى هل يكشف عن الفساد أو لا؟

وهنا مقدّمات:

المقدّمة الأولى: أن الفرق بين هذه المسألة و المسألة السابقة باختلاف الموضوع و المحمول الذى به يتمايز المسائل كتمايز العلوم.

وقد عرفت أن الموضوع والمحمول فى المسألة السابقة يرجع إلى أن الواحد المعنون بعنوانين هل يعدّ واحداً حقيقياً أو لا يعدّ.

وهما متغايران مع الموضوع والمحمول فى هذه المسألة و هو أن النهى المتعلّق بذات العبادة أو المعاملة هل يقتضى الفساد أو لا.

ومع امتياز المسألتين بالموضوع والمحمول لاحاجة إلى طلب الميز من الجهات العارضة. ثم دعوى الفرق بين المسألتين بأن مورد المسألة السابقة هو العامان من وجه بخلاف هذه المسألة فإنّ موردها هو العامّ و الخاصّ المطلق.

مندفعة بأن نمنع تخصيص المسألة السابقة بالعامين من وجه لما مرّ من أن النزاع فى المسألة السابقة يجرى فيما إذا لم يؤخذ مفهوم العامّ فى الخاصّ و إن كان بحسب المورد العام و الخاص المطلق مثل قولهم (حرّك ولا تُدبِ إلى موضع كذا) مع أن النسبة بينهما

بحسب المورد هو العام و الحاص المطلق لتعدد العنوان و كفايته في المغايرة في الدهن الذي يكون موطن تعلق الأحكام.

المقدمة الثانية:

أنه اختلف الأصحاب في كون هذه المسألة عقلية أو لفظية أو عقلية لفظية. والذي ينبغي أن يقال هو أن المسألة لفظية إذ الملازمة العقلية بين حرمة العبادة وانتفاء ملاك الأمر بوجود المسددة و المرجوحية واضحة كما أن عدم الملازمة العقلية بين الحرمة التكليفية في المعاملات وعدم ترتب الأثر أيضاً واضح. ولا ينبغي أن يبحث في هذه الواضحات بل الأولى هو جعل المسألة لفظية لبحث عن أن النهي الدال على الحرمة هل يكشف عن الفساد و هو مرجوحية المتعلق وعدم وجود ملاك الأمر من امصلحة أو لا يكشف و لذلك فالأنسب أن يجعل في العنوان لفظ الكشف و يقال هل النهي عن الشيء يكشف عن الفساد أو لا.

المقدمة الثالثة: أن محل النزاع هو دلالة النواهي المولوية وعدمها على الفساد لا انواهي الارشادية لذلك على الامانة في العبادات كالنهي عن الصلاة في وبر ما لا يؤكل وفي المعاملات كالنهي عن الفرر إذ بعد كونها إرشاداً إلى الامانة لاخفاء في دلالة هذه النواهي على الفساد فيما إذا كانت العبادة أو المعاملة مع وجود الشيء المنهي. ثم إن النواهي المولوية لا تختص بالتحريمية بل تعم التنزيهية لان منشأ اقتضاء الفساد هو كاشفية النهي عن المرجوحية و مبغوضية متعلق النهي فإن مع المبغوضية و المرجوحية لا يصلح المتعلق للتقرب.

وهذا الملاك موجود في النواهي التنزيهية أيضاً لدلالها على مرجوحية ذات العبادة و من المعلوم أنه لا يمكن التقرب بالمبغوض ذاتاً.

وأما النواهي الغيرية كالنهي عن الصلاة و الأمر بالازالة فيما إذا تراحمأ فهي خارجة

عن محلّ الكلام لأنها ليست متعلّقة بذات العبادة بل متعلّقة بها بعنوان مقدّميتها لترك التكاليف النفسيّة مع أنّ الكلام في هذه المسألة في النواهي المتعلّقة بذات العبادة. هذا مضافاً إلى أنّ التكاليف المقدّميّة لا توجب مخالفتها العقوبة والبعد استقلالاً ومع عدم استلزام مخالفتها للعقوبة والبعد لا توجب سقوط العبادة عن صلاحيتها للتقرّب.

ودعوى: أنّ مقدّميّة العبادة لترك ذى المقدّمة الذي هو مبعّد يكفى في المنع عن التقرّب بالعبادة مندفعة بأنّ مبغوضيّة العبادة بعنوان مقدّميتها لترك ذى المقدّمة خارجة عن محلّ البحث عن مبغوضيّة العبادة بذاتها إذ تلك الجهة مقابلة لنفس العبادة من حيث هي بل داخله في مبحث اجتماع الأمر والنهي وقد مرّ أنّه لا مانع من اجتماع العنوان المحبوب والعنوان المبغوض في شيء واحد بناء على ما مرّ من جواز الاجتماع.

فحصّل: أنّ النهي النفسى التحريمى والتنزيهى داخلان في محلّ النزاع دون النهي الغيرى والإرشادى أمّا الغيرى فلعدم تعلّقه بذات العبادة ولعدم دلالاته على مبغوضيّة المتعلّق وأمّا الإرشادى فلوضوح دلالاته على الفساد ولا يحتاج إلى البحث فيه كما لا يخفى.

المقدّمة الرابعة: أنّ المراد من العبادة المنهيّة هو ما يكون بذاته وبمعنائه حسناً بالذات ومرتبطاً بالمولى من دون حاجة إلى تعلّق الأمر به مثل عنوان السجود لله تعالى.

أو المراد منها هي العبادة الشائنيّة والتقديرية وهي التي أحرز وجود المصلحة فيها والمقصود من التقديرية والشائنيّة أنّه لو أمر بها لكان الأمر بها عبادياً ولا يسقط أمرها على فرض تعلّقه بها إلّا إذا أتى به بوجه قربى وكيف كان فليس المراد من العبادة المنهيّة عبادة فعليّة تامّة من جميع الجهات وإلّا لزم من النهي عنها اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد مع عنوان واحد وهو محال.

وبالجمله فالعبادة بالمعنى المذكور إذا وقعت تحت النهى يقع البحث عن كون النهى عنها هل يكشف عن الفساد أم لا.

ثم إن المراد من المعاملة المنهية هو ما يتصف بالصحة و الفساد حتى يصح البحث فى أن النهى عنه هل يوجب الفساد أو لا.

فمثل العقود والإيقاعات التى تسمى بالمعاملات بالمعنى الأخص داخل فى المعاملة المنهية بل يدخل فى عنوان المعاملة المنهية فى المسألة كل ما يسمى بالمعاملة بالمعنى الأعم و يتصف بالصحة و الفساد كالتحجير و الحياة.

وأما غيرهما من الأفعال التى لا تتصف بالصحة و الفساد كسرب الخمر و الغيبة و نحوهما فهو خارج عن عنوان المعاملة المنهية كما لا يخفى.

المقدمة الخامسة: فى المراد من الفساد فى عنوان البحث و هو أن النهى عن العبادة أو المعاملة هل يكشف عن الفساد أو لا.

ولا يخفى عليك أن الفساد فى مقابل الصحة و هما فى المركبات الاعتبارية كالعبادات و المعاملات بمعنى التمامية و النقص.

والتقابل بينهما هو تقابل عدم و الملكة لأن الفاسد هو ما لا يكون واجداً لتمام الأجزاء و الشرائط فى مقابل الصحيح الذى هو ما يكون واجداً لجميع ما اعتبر فيه و الصحة و الفساد فى المركبات الواقعية بمعنى السلامة و العيب و التقابل بينهما هو تقابل التضاد لحكايتهما عن أمرين وجوديين فإن السالم هو الذى يكون واجداً للخصوصيات الملائمة و الفاسد هو الذى يكون واجداً للخصوصيات المنافرة و المركبات الواقعية خارجة عن محل الكلام فالصحة و الفساد فى المركبات الاعتبارية بمعنى التمام و النقصان.

تنبيه في مجعولة الصحة والفساد وعدمها

والذي ينبغي أن يقال أن الصحة والفساد تكونان من الأمور الإنتزاعية التي تكون مجعولة تتبع مجعولية منشأ انتزاعها.

فإن انتزاع الصحة الظاهرية من العمل في موارد قاعدة التجاوز والفراغ في العبادات يكون تابعا لتصرف الشارع في المنشأ برفع اليد عن الشرط أو الجزء أو المانع.

وهذه التبعية لا تختص بما إذا كان نفس الجعل الشرعي مستتبعا لأمر انتزاعي كالجزئية أو الشرطية بل تعم ما توقف على إتيان المكلف به في الخارج أيضاً لأن انتزاع الصحة في هذه الصورة أيضاً يكون تبعاً للجعل الشرعي عرفاً وهذه التبعية العرفية تكفي في جريان الاستصحاب أو أصالة الصحة عند الشك في الصحة والفساد.

لأن الصحة تكون من المجعولات التبعية الشرعية فإن مع رفع الشرطية أو الجزئية يصير العمل موافقاً للمأمور به ومسقطاً ومع عدم رفعهما يكون العمل المأتي به مخالفاً للمأمور به وعليه فالموافقة والمخالفة أو المسقطية وعدمها يتبعان إرادة الشارع وعدمها ولا معنى للمجعولية التبعية إلا ذلك ويكفي في شرعية الصحة وعدمها إرتباط انتزاعها بالشرعي بنحو من الأنحاء ولو لم يكن الجعل الشرعي مستتبعا لأمر انتزاعي بنفسه بل مع الإتيان به خارجاً.

بل الأمر في المعاملات أيضاً يكون كذلك فإنه كما أن الحكم بعدم وجوب القضاء أو الإعادة في العبادات يكون منشأ لانتزاع الصحة الظاهرية في مثل موارد قاعدة الفراغ والتجاوز فكذلك يكون الحكم بعدم تكرار المعاملة منشأ لانتزاع الصحة الظاهرية في موارد أصالة الصحة في المعاملات فتحصل أن الأقوى هو مجعولية الصحة والفساد لكونها من الإنتزاعيات التي ترتبط بوضع الشرع ورفعه من دون فرق بين العبادات والمعاملات، فتدبر جيداً.

المقدمة السادسة: في مقتضى الأصل

والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في مقتضى الأصل في المسألة الأصولية.

ولا يخفى عليك أنه إذا شككنا في دلالة النهي لفظاً على الفساد وعدمها أو شككنا

في ملازمة الحرمة عقلاً مع الفساد وعدمها فلا أصل في المسألة.

لأنّ الدلالة وعدمها ليس لها حالة سابقة إذ اللفظ إمّا له الدلالة من أول وجوده

بالوضع أو ليس له الدلالة ولم يمض عليه زمان يعلم فيه حالة سابقة حتى يمكن

استصحابها.

كما أنّ الملازمة العقلية بين الحرمة والفساد وعدمها إن كان المقصود منها الملازمة

الأزلية فهي مشكوكة إذ لا أصل في البين حتى يبيّن أنّ الملازمة كانت من الأزل أو لم

تكن.

وإن كان المقصود منها الملازمة بين الحرمة الموجودة والفساد وعدمها فقبل تحقّق

الحرمة وإن علمنا بعدم وجود الملازمة ولكنّه كان بنحو العدم المحمولى واستصحابه

لا يثبت العدم النعتي كما لا يفيد استصحاب عدم الكرية قبل وجود الماء المشكوك كرتيه

لإثبات عدم كرتيه.

هذا مضافاً إلى أنّ الملازمة المذكورة من الأحكام العقلية وأمرها يدور بين الوجود

والعدم فإنّ العقل إمّا يحكم بها أو لا يحكم ولا مجال لتعيينها بالاستصحاب مع قطع النظر

عن كون الملازمة كنفس الدلالة ليست موضوعة للأحكام الشرعية فلا يجري

الاستصحاب فيها لأنّ معيار جريانها هو كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً

لحکم الشرعي وهو مفقود في الدلالة والملازمة كما لا يخفى.

فحصل: أنه لا أصل في المسألة الأصولية.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل في المسألة الفرعية

ولا يذهب عليك أن مقتضى الأصل فيما إذا شك في دلالة النهي على الفساد أو في وجود الملازمة بين الحرمة والفساد هو الفساد في المعاملات فيما إذا لم يكن إطلاق أو عموم يقتضي الصحة.

بخلاف ما إذا كان الإطلاق أو العموم موجوداً فإن مقتضاها هو الصحة ولا عبرة بالشك في الدلالة أو وجود الملازمة.

وأما في العبادات فقد يقال إن مقتضى الأصل فيها هو الفساد بعد سقوط الأمر بتعلق النهي بذات العبادة إذ لا يجتمعان في واحد بعنوان واحد فلا أمر كما لا يحرز وجود الملاك بسبب سقوط الأمر وعليه فمقتضى الاشتغال اليقيني بالعبادة المقربة هو الفراغ اليقيني وهو لا يحصل إلا بإتيان الفرد غير المنهي.

ولكن نقول أن يقول: إن ذلك صحيح فيما إذا لم يكن إطلاق وأما مع وجود الإطلاق ودلالته على وجود الملاك فمقتضى الأصل هو الصحة دون الفساد لكفاية قصد الملاك في الصحة وقد مرّ كيفية دلالة الإطلاق على وجود الملاك فراجع فتحصل أن مقتضى الأصل في المسألة الفرعية في المعاملات والعبادات هو الفساد فيما إذا لم يكن إطلاق وأما مع وجود الإطلاق فمقتضى الإطلاق هو الصحة فتدبر جيداً.

المقدمة السابعة: أنه لافرق في العبادة المنهية بين أن تكون عبادة بسيطة كصوم العيدين أو عبادة مركبة كصلاة الحائض أو جزءاً عبادياً للعبادة كقراء سور العزائم أو شرطاً عبادياً للعبادة كالوضوء.

فإن النهي في جميع الصور متعلق بنفس العبادة ويجرى البحث في كل واحد من

الصور عن أن النهى يكشف عن الفساد أم لا إذ لا فرق بين عبادة وعبادة أخرى والبساطة أو التركيب أو الجزئية أو الشرطية لا توجب الفرق في المسألة والمفروض هو تعلق النهى بنفس العبادة في جميع الصور وهو محل البحث هذا بخلاف ما إذا تعلق النهى بالوصف الملازم للعبادة أو المفارق له فإنه خارج عن محل النزاع إذ لم يتعلق الأمر والنهى بالعبادة بعنوان واحد بل هو داخل في مسألة اجتماع الأمر والنهى لأن عنوان المأمور غير عنوان المنهى عنه ويجرى فيه ما جرى في تلك المسألة حرفاً بحرف.

المختار في المسألة

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في العبادات

لاشبهة في أن النهى الشرعى التحريمى المتعلق بعنوان العبادة يقتضى الفساد بحكم العقل فإنه يدل على حرمة متعلقه وهو كاشف عن مبغوضيته ومع المبغوضية الذاتية لا يصلح المتعلق للتقرب إذ المفروض أن المتعلق ليس له إلا عنوان واحد وعليه فلا ملاك ولا أمر لأتهما فرع كون المتعلق ذا عنوانين وهو خارج عن محل البحث فالنهى عن العبادة مع فرض الإطلاقات الدالة على مطلوية العبادة يرجع إلى تقييد المادة ومقتضاه هو عدم وجود الملاك فيها ومع عدم وجود الملاك لا أمر فلا مجال للتقرب به كما لا يخفى.

وهكذا الأمر في النهى التنزيهى المولوى إذ النهى التنزيهى عن العبادة بعنوان واحد يدل أيضاً على مرجوحية متعلقه ومع مرجوحية المتعلق بعنوانه لا يكاد يمكن أن يتقرب به إذ لا ملاك ولا أمر له حتى يتقرب بهما.

وأما النهى التنزيهى عن العبادة بعنوان آخر فهو خارج عن محل الكلام لأن محل الكلام هو ما إذا تعلق النهى بالعبادة بعنوان واحد وحيث لا يكون العبادة بذاتها مرجوحة لمانع من صحتها.

ومما ذكر يظهر خروج النهي الغيرى عن محل الكلام أيضاً كالنهي عن الضد بناء على اقتضاء الأمر بالضد للنهي عن الضد الآخر لأنه لا يكون بعنوان واحد فكما أن الأمر المقدمى لا يتعلق بذات الشيء بل بعنوان المقدمية لشيء آخر فكذلك النهي المقدمى.

وعليه فالأمر بذات العبادة وإن لم يجتمع مع النهي الغيرى فى مقام الامتثال ولكن يكفى وجود الملاك فى ذات العبادة لصحتها لو أتى بها بقصد الملاك لله تعالى.

وأما النواهى الارشادية فهى خارجة عن محل النزاع أيضاً لوضوح دلالتها على الفساد مع سوقها لبيان المانع كالتنهي عن الصلاة فى وبر ما لا يؤكل لحمه وإنما الكلام فى النواهى المولوية وقد عرفت دلالتها على الفساد بحكم العقل من دون فرق بين كونها تحريمية أو تنزيهية.

المقام الثانى: فى المعاملات

ولا يبعد دعوى أن المتفاهم العرفى من النواهى الواردة فى المعاملات ما لم تقم قرينة هو كونها إرشادية لا مولوية وإن كانت مولوية معقولة بل واقعة فى جملة من الموارد كالتنواهى الواردة فى حرمة التزويج على المحرم فى حال الإحرام أو حرمة الربا أو حرمة النكاح فى العدة وغير ذلك ولا ريب بعد كون المتفاهم العرفى هو الإرشاد أن النواهى الإرشادية حينئذ تدل على الفساد لأنها إرشاد إلى وجود المانع ومن المعلوم أن الأسباب مع وجود المانع لا أثر لها وهذا ليس إلا معنى الفساد، كما لا يخفى.

تم إنه لو فرض تعلق النهى التكليفى بالمعاملات فالنهي إما تنزيهى أو تحريمى نفسى أو تحريمى غيرى.

فإن كان النهى تنزيهياً أو تحريمياً غيرياً فلا يدل على الفساد إذ لا منافاة بين المرجوحية التنزيهية والغيرية وبين تأثير المعاملة كما لا يخفى.

وإن كان النهى تحريمياً نفسياً فهو إما متعلق بالتسبب بعقد إنشائي خاص لحصول المسبب كالنهى عن تسبب الظهار لحصول أثره وهو الفرقة.

والنهى المذكور لا يلازم الفساد لأن مفاوضية التسبب بمعاملة شرعاً لا ينافي تأثير السبب عرفاً ولذا ترتب الأثر على الظهار مع كونها محرماً.

وإما النهى متعلق بالمعاملة من جهة مفاوضية ترتيب الآثار المطلوبة من العقد عليه وهو أيضاً لا يلازم الفساد لما عرفت من عدم المنافاة بين مفاوضية ترتيب الآثار شرعاً وترتب الآثار عرفاً بل النهى عن ترتيب الآثار عين النهى عن التسبب بعقد خاص.

وإما النهى متعلق بالسبب لأجل مفاوضية المسبب كالنهى عن بيع المصحف من الكافر لأجل مفاوضية ملكيته له وهذا النهى أيضاً لا يدل على الفساد وإن كان محرماً لعدم المنافاة بين المفاوضية الشرعية وتأثير السبب.

وإما النهى متعلق بأكل الثمن أو المئمن وهو خارج عن محل الكلام إذ النهى لا يتعلق في هذه الصورة بالمعاملة نعم النهى عن أكل الثمن أو المئمن كاشف عن عدم صحة المعاملة إذ لا وجه للنهى المذكور إلا فساد المعاملة.

وإما النهى متعلق بذات السبب لا بما هو سبب بل بما هو فعل مباشر صادر من الفاعل وهو أيضاً خارج عن محل الكلام إذ النهى فيه لم يتعلق به بعنوان المعاملة وإيقاع السبب بل بما هو فعل مباشر له.

فحصل: أن النهى المولوى مطلقاً في المعاملات لا يستلزم الفساد لأنه ربما يكون النهى لإفادة مجرد الحرمة التكليفية كالنهى عن الظهار مع أن الظهار مؤثر.

وإن أمكن اجتماعه مع الفساد مع قيام قرينة عليه كالنواهي الواردة في حرمة الربا وفساده.

هذا كله بحسب القاعدة.

وأما بحسب الروايات فقد استدلّ على إفادة النواهي التكليفية المتعلقة بذات المعاملة للفساد بصحيفة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده فقال ذاك إلى سيّده إن شاء أجازته وإن شاء فرّق بينهما قلت أصلحك الله إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون أن أصل النكاح فاسد ولا يحلّ إجازة السيّد له فقال أبو جعفر عليه السلام إنّه لم يعص الله إنما عصى سيّده فإذا أجازته فهو له جائز. وبمعتبة موسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام إنّه قال: إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله إنما عصى سيّده ولم يعص الله إن ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه.

وجه الاستدلال أن الروايتين تدلّان على أمرين أحدهما الكبرى وهي أن النكاح لو كان معصية لله تعالى لكان باطلاً. وثانيهما: نفي الصغرى وهي أن نكاح العبد لم يكن معصية لله تعالى وإنّما كان معصية للسيّد.

والأمر الأوّل يكفي لإثبات التعمّد بالبطلان في النواهي المولوية المتعلقة بذات المعاملة فإنّ النواهي المولوية المتعلقة بذات المعاملة تدلّ على أن إتيان مواردها معصية لله تعالى فيندرج في قوله عليه السلام إنّه لم يعص الله إنما عصى سيّده فإذا أجازته فهو له جائز أو قوله إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله إنما عصى سيّده ولم يعص الله إن ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه.

ومقتضى الكبرى المذكورة في روايتين هو أن النكاح لو كان معصية لله تعالى لكان باطلاً.

وأجيب عن الاستدلال المذكور بأنّ المراد من المعصية المنفية في قوله عليه السلام إنّه لم يعص الله أو قوله عليه السلام وليس بعاص لله هي المعصية الوضعية لا التكليفية ولا الكلام في استنباع المعصية الوضعية للفساد وإنّما الكلام في المعصية التكليفية والمراد من المعصية

الوضعية المنفية أنه لم يفعل ما لم يمضه الله وإنما فعل ما لم يمضه مولاه والشاهد على إطلاق المعصية على المعصية الوضعية هو إطلاق المعصية بهذا المعنى في صدر الرواية على الفعل غير المأذون فيه بإذن وضعى حيث قال الراوى فى صحيحة زرارة قلت لأبى جعفر عليه السلام «انهم يقولون أصل النكاح فاسد» مع أن إنشاء العقد لا يتنافى حق المولى حتى يكون معصية تكليفية فالمراد من قوله أصل النكاح فاسد أنه فعل ما لم يأذن به المولى وهى المعصية الوضعية وعليه فالمعصية والفساد فى الرواية بمعنى واحد ومع وضوح وحدتهما فالمراد من قوله عليه السلام إنه لم يعص الله أو قوله إنه ليس بعاص لله ليس المعصية التكليفية وعليه فالروايتان حيثئذ خارجتان عن محل الكلام ودعوى أن حمل المعصية على مخالفة النهى الوضعى خلاف الظاهر بل الظاهر منها هى مخالفة النهى التحريمى مندفعة بأن ذلك فيما إذا لم تقم قرينة على ذلك.

وقد عرفت استعمال المعصية فى صدر الرواية فى المعصية الوضعية هذا مضافاً الى ما أفاده المحقق الإصفهانى من استعمال المعصية فى قوله عليه السلام عاص لمولاه فى صحيحة منصور بن حازم فى المعصية الوضعية.

فإن السؤال عن الحرمة التكليفية بعد قوله عليه السلام عاص لمولاه فى صحيحة منصور بن حازم لا وجه له إلا من جهة أن المراد من قوله عاص لمولاه هو المعصية الوضعية. لا يقال إن المعصية فى الرواية هى معصية تكليفية لا الوضعية لأن المراد من عصيان السيد هو إتيان الحرام وهو مخالفة السيد إذ هى خروج عن رسم العبودية والحرمة لا تسرى من عنوان مخالفة السيد إلى عنوان النكاح بما هو هو و حاصل الرواية أن حرمة تكليفية متعلقة بعنوان آخر غير عنوان ذات الشيء لا توجب الفساد بخلاف ما إذا تعلقت الحرمة التكليفية بعنوان ذات الشيء كالنكاح فى أيام العدة وعليه فالروايتان تدل على الفساد فيما إذا كان النهى متعلقاً بشيء بذاته لا بعنوانه الآخر.

لأننا نقول: قد عرفت أن المراد من عصيان السيد في صدر الروايات هو العصيان الوضعي لعدم حرمة مجرد إنشاء النكاح عن العبد و حمله على الحرمة التكليفية لوجه له و لو كانت الحرمة متعلقة بعنوان آخر غير عنوان ذات الشيء كعنوان المخالفة مع مولاه إذ مجرد الإنشاء لا يوجب تضييع حق من حقوق المولى.

وأيضاً السؤال عن الحرمة التكليفية بعد قوله ﷺ عاص لمولاه ممّا يشهد على أن المراد من العصيان هو العصيان الوضعي و إلّا فلا وجه للسؤال بعد تصريحه بأنه عاص لمولاه و عليه فالروايات أجنبية عن المقام لأنّ المعصية المنفية في طرف الله تعالى بقوله «ولم يعص الله» هي المعصية الوضعية بقرينة المعصية المثبتة في طرف العبد فإنّ المراد منها هي المعصية الوضعية ومحلّ الكلام في المعصية التكليفية ولأقل من الشك في أن المراد من المعصية المنفية هي المعصية التكليفية أو الوضعية فلانصلح الروايات لإثبات شيء على خلاف القاعدة المذكورة في النواهي المولوية التكليفية من عدم اقتضاها للفساد، فلا تغفل.

المقصد الثالث

في المفاهيم

وهنا فصول:

الفصل الأول: في تعريف المفهوم والمنطوق

ولا يخفى أن المنطوق هو ما دلّت عليه القضية الملفوظة بالدلالة المطابقيّة أو التضمينيّة. والمفهوم على تقدير ثبوته هو ما دلّت عليه القضية غير المذكورة في شخص الكلام وهي التي تستفاد من القضية الملفوظة بالدلالة الالتزاميّة بسبب اشتمال القضية الملفوظة على خصوصيّة وهي تستتبع القضية غير المذكورة بلزوم بين المعنى الأخصّ ولقد أفاد وأجاد في الكفاية حيث قال: إنّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصيّة المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصيّة ولو بقرينة الحكمة وكان يلزمه لذلك وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه.

ومما ذكر يظهر أنّ المفهوم مستند إلى اللفظ لأنّ الخصوصيّة المذكورة في القضية الملفوظة تدلّ على القضية غير المذكورة.

وبهذا الاعتبار يكون البحث عن المفاهيم من مباحث الألفاظ ثمّ الفرق بين المفهوم والمعنى الالتزامي بأنّ المفهوم أخصّ منه لاعتبار الخصوصيّة الملفوظة في القضية المذكورة في المفهوم دون المعنى الالتزامي إذ يكفي الملازمة بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي.

ثمّ إنّ المنطوق والمفهوم يكونان من أوصاف المدلول لا الدالّ ولا الدلالة كما يظهر

من تعاريف القوم منهم الحاجبي حيث قال المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق و المفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق.

قال الشيخ الأعظم رحمته: «إن لفظة «ما» موصولة فتدلّ على أنّ المنطوق و خلافه من أوصاف المدلول.

ويظهر ممّا ذكرناه من اعتبار التابعية بين المفهوم والمنطوق خروج مثل وجوب المقدّمة عن المفهوم لأنّ الصيغة الدالّة على وجوب ذى المقدّمة لا تشتمل على خصوصيّة تدلّ باعتبارها على وجوب مقدّماته بل منشأ وجوب المقدّمة على تقدير نبوته هو الملازمة العقلية بين الوجوبين مع عدم خصوصيّة فى صيغة وجوب ذى المقدّمة.

وهكذا يظهر خروج دلالة الاقتضاء عن المفهوم كدلالة الآيتين أى قوله تعالى: ﴿وَحَمَلُهُ وَقَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ و قوله عزّ وجلّ: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» على أنّ مدّة أقلّ مدّة الحمل هو ستة أشهر وذلك لأنّ هذه الدلالة تكون بحكم العقل إذ لا يمكن جعل مدّة الرضاع حولين مع زيادة مدّة الحمل عن ستة أشهر وإلا لزم ازدياد الحمل والفصال عن ثلاثين شهراً هذه الدلالة كما عرفت من جهة حكم العقل جمعاً بين الآيتين لا من جهة خصوصيّة مذكورة فى إحدى الآيتين ثم لا يذهب عليك أنّ استفادة المفهوم من المنطوق على القول بها تكون باعتبار اشتغال المنطوق على الخصوصيّة المستتعبة للقضيّة غير المذكورة ومن المعلوم أنّها هى استفادة من ألفاظ المنطوق باعتبار وضع أداة الشرط أو القضيّة الشرطيّة أو مقدمات الإطلاق الجارية فى الكلام.

وعليه فما نسب الى القديما من أنّ الدلالة على المفهوم من باب دلالة الأفعال لبناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادراً عنه لغاية و فائدة للغوا وأنّ الغاية المنظورة هى إفادة المعنى أى شىء كان و ليس هذا مربوطاً بباب دلالة الألفاظ

على معانيها بل هو من باب بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه صادراً عنه لغايته الطبيعية لالتفواً وهذا مقدّم بحسب المرتبة على الدلالة الثابتة للفظ بما هو لفظ موضوع على معناه لأنه من باب دلالة الفعل لا اللفظ بما هو لفظ و لذا يحكم به العقلاء قبل الإطلاع على المعنى الموضوع له تفصيلاً.

وهذا البناء كما يكون ثابتاً بالنسبة إلى مجموع الكلام فكذلك يكون ثابتاً بالنسبة إلى أبعاضه.

منظور فيه لعدم إحراز النسبة المذكورة بل يخالفها ما حكى عن الحاجبي لظهور تعريفه في أن المنطوق والمفهوم من باب دلالة الألفاظ لا من باب الأفعال وبناء العقلاء. هذا مضافاً إلى أن ما حكم به العقلاء يكون من المبادئ لدلالة الألفاظ على معانيها إذ لا يستفاد منها إلا الدلالة الإجمالية وأما التفصيل فهو مربوط بمفاد اللفظ بما هو اللفظ وعليه فمجرد دلالة اللفظ بما هو فعل على دخالة القيد في المطلوب لا ينفي دخالة شيء آخر في شخص الحكم في المنطوق بل هي متوقفة على استظهار الانحصار من مدلول اللفظ.

ثم إن البحث في المقام بحث عن وجود المفهوم لا البحث عن حجتيته لأن حجتيه الظهورات مفروغ عنها.

الفصل الثاني: في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم وعدمها

ولا يخفى أن المشهور ذهبوا إلى دلالتها بمعنى أنها كما تدلّ على ثبوت شيء عند ثبوت شيء فكذا تدلّ بالالتزام على الانتفاء عند الانتفاء.
و استدلال له بوجوه:

منها: التبادر بدعوى أن المنساق من الجملة الشرطية هو تعليق شيء و توقفه على شيء آخر و هو دليل على كون الجملة الشرطية موضوعة لذلك.
ومقتضاه هو الانتفاء عند الانتفاء إذ لا معنى للتوقف إلا ذلك.

ويؤيده ما هو المعروف من أن أداة «لو» للامتناع إذ مقتضاه هو الالتزام بالمفهوم والعلية المنحصرة و إلا فلاوجه لامتناع التالي بمجرد امتناع المقدم مع إمكان وجود علّة أخرى.

هذا مضافاً إلى شهادة صحّة الاستدراك كما إذا قيل إن ضربتي ضربتك ولكنك لم تضربني فلاضربك مع أنه لو لم يكن للقضية الشرطية مفهوم لم يكن حاجة إلى الاستدراك.
أورد عليه بأن تبادر العلية المنحصرة من الجملة الشرطية غير ثابت بل غايته هو تبادر الترتب.

ولعل وجهه هو توهم انصراف الترتب الذى يدل عليه الجملة الشرطية الى التوقف والتعليق من جهة كونه أكمل الأفراد من الترتب مع أن مجرد الاكتمالية لا يوجب الانصراف. هذا مضافاً إلى إمكان منع الاكتمالية فإن الانحصار لا يوجب الاكتمالية.

وأما تأييد ذلك بكلمة «لو» وصحة الاستدراك ففيه منع كون ذلك دليلاً على الوضع لإمكان ذلك مع القول بالدلالة من باب الإطلاق أيضاً فالدليل أعم من المدعى وبالجملة دلالة القضية على حصر العلة فى المقدم أعم من أن يكون ذلك من جهة الوضع أو مقدمات الإطلاق أو المركب منهما، فتدبر جيداً.

مهما: ما فى نهاية الأفكار من إطلاق الجزاء وبيانه أن قولهم أكرم زيداً مع قطع النظر عن القرائن الخارجية لا يقتضى إلأ مجرد ثبوت الحكم و المحمول لزيد بنحو الطبيعة المهملة الغير المنافية مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ للعمرو.

وإهماله من هذه الناحية لا ينافى إطلاقه من ناحية أخرى و من أن هذا الحكم ثابت على الإطلاق لزيد من دون فرق بين حالاته من القيام و القعود و المجبى ونحوه.

وبعبارة أخرى أن الموضوع بإعتبار حالاته مطلق و يلزمه قهراً إطلاق فى طرف الحكم المترتب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات.

فإذا ورد عليه أداة الشرط لا يقتضى إلأ مجرد إناطة النسبة الحكمية بمالها من المعنى الإطلاقى بالشرط و هو المجبى لأن ما هو شأن الأداة إنما هو إناطة الجملة الجزائية بمالها من المعنى الذى يقتضيه طبع القضية الحملية أو الإنشائية بالشرط.

فإذا كان مقتضى طبع القضية فى مثل قولهم أكرم زيداً هو ثبوت حكم تنخصى محدود لزيد على الإطلاق الملازم لإنحصاره وعدم فرد آخر منه فى بعض الحالات و كان قضية الأداة على ما هو شأنها إناطة تلك الجملة بمالها من المعنى بالشرط وهو

المجئ، فلا جرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصية بمقتضى ما بيناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجئ.

وهذا البيان لا يحتاج في إثبات المفهوم في القضايا الشرطية إلى إثبات العلية المنحصرة لأن إطلاق الجزء يكفي في إفادة المفهوم من جهة أن لازم إناطة مثل هذا الحكم الشخصي حينئذ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء.

وحيث أنه فرض انحصار الطبيعي أيضاً بهذا الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقي قهراً يلزمه انتفاء الحكم السنخي بانتفائه من دون احتياج إلى إثبات العلية المنحصرة.

ويمكن أن يقال: أن إطلاق القضية من جهة موضوعها بحسب الأحوال و منها المجئ وعدمه غير باق بمجرد إناطة القضية بالشرط و هو المجئ ومع عدم إطلاق القضية بالنسبة إلى عدم المجئ فلا دليل على نفي الحكم الآخر في صورة عدم المجئ بجهة أخرى إلا إذا أفادت القضية الشرطية علية منحصرة و هو أول الكلام كما لا يخفى.

ومنها: إطلاق أداة الشرط بدعوى أن مقتضى جريان مقدمات الإطلاق في أداة الشرط أن المراد من الترتب المستفاد من أداة الشرط هو الترتب بنحو العلية المنحصرة لأنه الذي لا يحتاج إلى مؤونة زائدة على بيان نفس الترتب بقول مطلق إذ قيده عدمي لأن الترتب العلى المنحصر هو الترتب على الشرط لا غير بخلاف الترتب غير المنحصر فإنه الترتب على الشرط و على الغير و من المعلوم أن الترتب غير المنحصر يحتاج إلى المؤونة الزائدة فكما أن في إثبات نفسية الوجوب يتمسك بالإطلاق ويقال أن خصوصية الوجوب النفسى خصوصية عدمية لأنه الوجوب لا للغير بخلاف الوجوب الغيرى فإنه الوجوب للغير فكذلك يتمسك بالإطلاق في الترتب العلى المنحصر بعد ما عرفت من أنه هو الترتب المطلق و لا يحتاج إلى المؤونة الزائدة.

يمكن أن يقال: قياس المقام بالوجوب النفسى قياس مع الفارق لأن الوجوب النفسى

يغاير الوجوب الغيرى بخلاف الترتب فى المقام فإن سنخ الترتب فى العلية المنحصرة لا يغاير الترتب فى غير المنحصرة إذ الانحصار و عدمه ليسا من شؤون العلية بل هما من شؤون العلة.

وليس مدلول الأداة هو التعليق والتوقيف حتى يقال أنه ملازم للانحصار ويغاير مع ما لم يكن للانحصار و عليه فالترتب بنحو الانحصار و بنحو غير الانحصار مصداقار للترتب و إرادة كل واحد منهما يحتاج إلى القرينة و لا يكفى ليتعين أحدهما الأخذ بالإطلاق. فتأمل.

ومنها: إطلاق الشرط بدعوى أن إطلاق الشرط من دون قيد لو لاشترط آخر يقتضى أن يكون الشرط مؤثراً بالفعل وحده و بخصوصه من دون تقييده بعدم شىء آخر فى السابق أو المقارن و هذا المعنى هو العلة المنحصرة.

يمكن أن يقال: لا إنكار فى الدلالة على المفهوم مع كون المتكلم فى مقام بيان السؤر الفعلى بنحو المذكور ولكنه نادر جداً، بل القدر المسلم فى القضية الشرطية هو كون المتكلم فى مقام إفادة العلية و صلاحية الشىء للتأثير من دون دخل شىء آخر وجوداً أو عدماً فى العلية الشأنية هذا مضافاً إلى أن الجزاء إذا كان قابلاً للتكرار لا يدل الفعلية المذكورة على الانحصار بل مقتضى فعلية كل شرط هو تأثير كل شرط فى فرد من الجزاء و لا ينافى الفعلية فى التأثير مع تعدد الشرط و عليه فلا ينتج الإطلاق المذكور انحصار الشرط و العلة.

ومنها: أن تليفق الوضع فى أداة الشرط مع الإطلاق فى الشرط يكفى فى إفادة المفهوم كما ذهب إليه فى الفصول و حاصل كلامه أن دلالة أداة الشرط على إناطة الجزاء بالشرط و ترتبه عليه و ضعية و لذا يكون استعمالها فيما لا إناطة فيه مجازاً هذا بخلاف دلالاته على تعيين الشرط المذكور فى تلو الأداة فإنها مقتضى جريان مقدمات الإطلاق

في الشرط بعد عدم ذكر كلمة «أو شيء آخر» ولذا إذا ظهر تعدد الشرط لا يلزم منه أن يكون الاستعمال مجازاً بل غايته هو المخالفة مع الظهور الإطلاقي فيحمل على أن الشرط أحد الأمرين جمعاً بين الأدلة. والدليل على كون الأداة موضوعة للترتب واللزوم هو تبادل العلاقة بين الشرط و الجزء بحيث تقتضى عدم انفكاك الجزء عن الشرط.

وأما أن الشرط سبب للجزء أو مسبب عنه أو مشارك له في العلة فلامجال للثاني في الجزء الانشائي إذ لاسببية للجزء الإنشائي بالنسبة إلى الشرط كما لامجال للثالث إذ الظاهر من الشرط و الجزء هو دخالة الشرط في الجزء لا كونهما معلولين لعلّة ثالثة فلايحمل عليه من دون قرينة بقى الأول و هو أن يكون بينهما ترتب و سببية وأما أن هذه السببية هل تكون منحصرة أولاً فلا دلالة للأداة عليها بحسب الوضع.

نعم يمكن أن يتمسك لها بإطلاق الشرط فإن إطلاق الشرط من دون ضميعة «أو شيء آخر» ظاهر في تعيين المذكور وعدم دخالة شيء آخر في ترتب الجزء عليه و ليس المراد من الإطلاق هو إطلاق الجزء و إثبات أن ترتبه على الشرط إنما يكون على نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة حتى يرد عليه بأن ترتب المعلول على علته المنحصرة ليس مغايراً في السنخ مع ترتب غير المنحصرة بل هو في كليهما على نحو واحد فإذن لامجال للتمسك بالإطلاق لإثبات الترتب على العلة المنحصرة بل المراد هو إطلاق الشرط من دون ضميعة شيء آخر معه.

وهذا الإطلاق مع انضمام مفاد الأداة يدل على تعليق خصوص الجزء على خصوص الشرط بحيث إذا حصل الشرط ثبت الجزء و إذا انتفى الشرط انتفى الجزء.

فالقضية الشرطية بعد كون المتكلم في مقام البيان تدل على الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء وبالجملة فكما أنه لو شك في مدخلية شيء آخر في شرطية

المذكور يدفع بالإطلاق فكذلك لو شك في وجود البديل للمذكور يدفع بالإطلاق وهذا لا يعتبر إلّا الإنحصار كما لا يخفى.

ويشهد على أن الجملة الشرطية دلّت على المفهوم عدّة من الروايات منها صحيحة أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنا نريد أن نتعجل السير وكانت ليلة نفر حين سألته فأى ساعة نفر؟ فقال لي أما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس وكانت ليلة نفر وأما اليوم الثالث فإذا ابيضت الشمس فانفر على بركة الله فإن الله جلّ ثناؤه يقول فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه فلو سكت لم يبق أحد إلّا تعجل ولكنه قال ومن تأخر فلا إثم عليه^١.

وهذه الرواية ونحوها تكفي لإثبات المفهوم للقضية الشرطية بما هي هي من دون ضمّ قرينة إليها لأنّ قوله عليه السلام فلو سكت لم يبق أحد إلّا تعجل يدلّ على أن المفهوم من القضية الشرطية هو أن من لم يتعجل فعليه الإثم وكان ذلك مفهوماً عرفياً بحيث لو سكت الله تعالى ولم يقل ومن تأخر فلا إثم عليه لم يبق أحد إلّا استفاد من القضية الشرطية حرمة التأخير وتعجل لئلا يتبلى بالحرمة.

فالأظهر كما أفاد صاحب الفصول وذهب إليه صاحب الحاشية والشيخ الأعظم وغيرهم من الأعلام هو أن القضية الشرطية تدلّ على المفهوم أعني الانتفاء عند الانتفاء.

بقي التنبيه على أمور:

أحدها: أن المنتفى في المفهوم هو سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفاء الشرط وانتفاء سنخ الحكم هو انتفاء طبيعة الحكم وانتفاء الطبيعة ليس إلّا بانتفاء جميع الأفراد ولا تدلّ القضية الشرطية على انتفاء الطبيعة عند انتفاء الشرط إلّا إذا كان الشرط في

القضية الشرطية علّة منحصرة لوجود الطبيعة فالحكم المعلق في القضية الشرطية هو الطبيعة و هذه الطبيعة تحققت ببعض الأفراد عند وجود الشرط وتنتفى بجميع الأفراد عند انتفاء الشرط.

وليس الحكم المعلق في القضية الشرطية هو شخص الحكم فإنه خارج عن محلّ الكلام إذ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه أو علته عقلي ولا يحتاج إلى إقامة دليل على انحصار علته بأداة أو غيرها.

وليس الحكم المعلق فيها هو الحكم الكلي بحيث لا يشذ عنها فرد منها لعدم الفرق بين أكرم زيداً في القضية الشرطية وبين أكرم زيداً في غيرها فكما أن أكرم زيداً ليس في الثاني كلياً فكذلك في القضية الشرطية و ليس الحكم المعلق في القضية الشرطية هو صرف وجوب الطبيعة الذي هو ناقض للعدم الكلي بحيث إذا تحققت صرف الوجوب نقض عدم الكلي و إذا انتفى شرط صرف الوجوب بقى عدم المطلق لأن الوجود نقيض عدم و كل وجود بديل عدم نفسه لا عدم المطلق فانتفائه انتفاء نفسه لا انتفاء سنخ الوجوب.

وبالجملة انتفاء ناقض عدم لا يوجب بقاء عدم المطلق على حاله بل هو عدم ما هو ما بديل له فتعليق الوجوب على الشرط بهذا المعنى لا يقتضى انتفاء سنخ الحكم. فالتحقيق هو أن يقال أن المعلق على العلة المنحصرة هو طبيعة وجوب الإكرام المنشأ في شخص هذه القضية لكنّه لا بما هو متشخص بلوازمه بل بما هو وجوب وطبيعة و الوجه في كون المراد من الحكم هو طبيعة الحكم هو أن التعليق يكون لمناسبة بين الشرط ومادة الجزاء وهذه المناسبة لا تختص بفرد من المادة بل إذا كانت علّة الوجوب بما هو وجوب منحصرة في المجبي استحال أن يكون وجوب فرد آخر بعلة أخرى.

ولقد أفاد وأجاد في الكفاية حيث قال: إن المفهوم إنّما هو انتفاء سنخ الحكم وعليه

فلا حاجة في إثبات المفهوم إلى إثبات سنخ الحكم في المنطوق بل يكفي تعليق طبيعة الحكم مع إفادة أداة الشرط و مقدمات الإطلاق انحصار العلة فالهيئة وإن كانت جزئية ولكن تناسب الحكم والموضوع يوجب إلغاء الخصوصية و جعل الشرط علة منحصرة لنفس الوجوب و طبيعته و عليه فبانتفاء الشرط ينتفى طبيعة الوجوب وهو مساوق لانتفاء سنخ الحكم.

هذا كله بحسب القاعدة الكلية في القضايا الشرطية من دون قيام قرينة على ارادة شخص الحكم وأما مع قيام القرينة على إرادة شخص الحكم فلا إشكال في أن الانتفاء عند الانتفاء حينئذ يكون علفياً لا بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب كما أن الغالب في مثل الوقوف والندور والعهود والوصايا يكون كذلك ولذلك تكون خارجة عن دائرة المفاهيم ثم إن البحث المذكور فيما إذا كان الجزاء في القضية الشرطية إنشاء.

وأما إذا كان الجزاء قضية خبرية وإن استعملت بداعي الإنشاء فليس بجزئي بل هو كلي وتدل القضية حينئذ على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه ومن المعلوم أن الدلالة على الانتفاء من جهة دلالة القضية على انحصار العلة لا من جهة الدلالة العقلية فلا تغفل.

ثانيها: أن محل الكلام في القضايا الشرطية هو ما إذا كان الموضوع ثابتاً في صورتى وجود الشرط و عدمه كقوله إن جاء زيد فأكرمه فإن الموضوع هو زيد و المحمول وجوب الإكرام و الشرط هو المجيى والموضوع ثابت في صورة وجود المجيى و عدمه.

وأما إذا لم يكن الموضوع محققاً إلا بالفرض و الشرط كقوله إن رزقت ولداً فاختنه فهو خارج عن محل الكلام لأن انتفاء الحكم في هذه الصورة بانتفاء الموضوع عقلي ولا مفهوم للقضية إذ لم يبق الموضوع عند انتفاء الشرط حتى يمكن أن يدل القضية الشرطية على انتفاء الحكم فيه.

ثالثها: أن دائرة المفهوم تتسع بتعدد القيود والشروط في القضية الشارطة إذ انتفاء كل قيد يكفي في انتفاء الجزء مثلاً إذا قال السيد إن جاء زيد فأكرمه كان مفهومه إن لم يجرى فلا يجب إكرامه وإذا قال إن جاء زيد و سلم عليك وأتى بهدية فأكرمه كان مفهومه انتفاء الإكرام بانتفاء أحد الأمور المذكورة.

رابعها: أنه لا إشكال في لزوم التطابق بين المفهوم والمنطوق في جميع القيود عدى السلب والإيجاب.

فالمفهوم من قولك إن جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه يوم السبت أنه إن لم يجيئك زيد يوم الجمعة لا يجب إكرامه يوم السبت.

ولا كلام فيه إلا في العموم المأخوذ في الجزء فإنه قد وقع الخلاف بين الأعلام في أنه لو أخذ العموم على وجه الاستغراق في المنطوق هل يكون المفهوم هو رفع الإيجاب الكلي الملازم مع الإيجاب الجزئي أو يكون المفهوم هو السلب الكلي.

واستدلّ للأول بما هو مقرر في المنطق من أن نقيض كل شيء رفعه ومقتضى ذلك أن نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية وهذا هو التفاهم العرفي في أمثال تلك القضايا.

ففي نفس القضية المذكورة في الجزء يلاحظ الآحاد مستقلاً ولا يلاحظ العموم إلا مرآة لها. وعند ملاحظة القضية مع ارتباطها بالشرط يلاحظ العموم مستقلاً.

والتطابق بين المنطوق والمفهوم محفوظ لأن العموم ملحوظ مستقلاً في المنطوق والمفهوم غايته أن العموم منحل إلى الأشياء بنفسه في المنطوق دون المفهوم فإنه رفع المنطوق ولا يلزم فيه الاستغراق.

يمكن أن يقال: أن ملاحظة المتكثرات بعنوان واحد وشيء وحداني عين.

ملاحظة المتكثرات بنفسها لأن المفروض أن العنوان الوحداني مرآة بالنسبة إليها

وملاحظة العموم بما هو عموم بعنوان الموضوع المستقل يحتاج إلى مؤونة زائدة مضافاً إلى أنه خلف في كون العام للاستغراق وأداة الشرط لمجرد الإناطة لالتغير موضوع القضية الجزائية و عليه فالاستظهار المذكور في القضايا الشرطية الدالة على المفهوم محل تأمل و إشكال.

واستدلّ للثاني بأن مفاد القضية الشرطية إذا كان الشرط علة منحصرة هي علية الشرط بالإضافة الى كل واحد من الأفراد و لازم ذلك هو انتفاء الحكم عن كل واحد منها عند انتفاء الشرط.

مثلاً قوله $\frac{1}{2}$ إذا كان الماء قدر كرم ينجسه شيء يدل بالمنطوق على أن الكرية علة منحصرة لعدم تنجيس كل واحد من النجاسات للماء فعلة عدم تنجيس كل واحد من النجاسات بالنسبة الى الماء منحصرة في الكرية و عليه فلامفر من القول بعموم المفهوم لأنه إذا كان العموم حاصلًا من علة واحدة منحصرة يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء جميع أفراد هذا العموم فإن العموم عبارة عن نفس الآحاد فلو كان لبعض الآحاد علة أخرى للحكم فلم يتحقق العموم بعلية هذه العلة بل بعض الأفراد و بعضها الآخر بعلية العلة الأخرى و هو خلف في كون العلة علة منحصرة و هذه قرينة على تعميم المفهوم بحيث لولاها لكان نقيض الموجبة الكلية هي السالبة الجزئية و نقيض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية و الثاني أقرب على المختار من أن القضايا الشرطية تفيد العلية المنحصرة بل الأمر كذلك لو لم نقل بذلك ولكن قامت قرينة على إفادة المفهوم و العلية المنحصرة فتحصل أن المنطوق إذا كان الموضوع فيه مأخوذاً على وجه الاستغراق فالمفهوم في القضية الشرطية هو السلب الكلي إذا كان المنطوق إيجاباً كلياً أو هو الإيجاب الكلي إذا كان المنطوق سلباً كلياً.

وهذا وإن كان يناهض ما قرّر في المنطق من أن نقيض الموجبة الكلية هي السالبة

الجزئية و نقيض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية ولكنه لا مفسر منه لأنه خواص إضافة العلية المنحصرة في القضايا الشرطية فاللازم هو حمل ما في المنطق على غير القضايا الشرطية بناء على إفادتها العلية المنحصرة هذا مضافاً إلى ما قيل من أن موضوع كلام المنطقيين هو المعقولات ولا يرتبط بموضوع كلام الأصولي و الفقيه فإن موضوع كلامهم هو ظاهر الألفاظ، فتدبر.

خامسها: أن مع فرض تسليم أن مفهوم القضية الشرطية الموجبة الكلية هي السالبة الجزئية و مفهوم القضية الشرطية السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية يقع الكلام في أن الأمر في العموم الأحوالى يكون كذلك أولاً ذهب بعض الأعلام إلى أنه كذلك نظراً إلى أن مفاد المنطوق في مثل قوله **لَيْسَ**: (إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء) سالبة كلية وهي أن الكَرَّ لا ينجسه شيء من النجاسات أو المتنجسات في شيء من الحالات فيكون نقيضها رفع هذا العموم ويكفي في صدقه تنجس ما دون الكَرَّ ببعض النجاسات ولو في بعض الحالات فنفس المفهوم ليس فيه عموم أفرادى و لا إطلاق أحوالى.

ويمكن أن يقال: أن الإنصاف هو الفرق بين العموم الأحوالى المصرح به بمثل قوله في كل حال ففي هذه الصورة يصح أن يقال نقيضه هو رفع هذا العموم و هو يشمل الأحوالى أيضاً و لاجابة في هذه الصورة إلى المقدمات و بين العموم الأحوالى المستفاد من مقدمات الحكمة.

فإن الظاهر في هذه الصورة يحتاج إلى المقدمات تم أن نسبة المقدمات الى المنطوق و المفهوم على السواء و تجرى بالنسبة إليهما في عرض واحد و عليه تدل المقدمات المذكورة على العموم الأحوالى في المنطوق والمفهوم ويكون المفهوم في مثل قوله **لَيْسَ**: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء» أنه إذا لم يكن الماء قدر كَرَّ ينجسه بعض

الأشياء في جميع أحواله سواء كان الشيء وارداً على الماء أو كان الماء وارداً عليه أو كانا متلاقين.

وعليه فمفهوم أخبار الكرّ يدلّ على نجاسة مادون الكرّ بملاقاة نجس ما بالإطلاق الأحوالي من دون فرق بين أنحاء الثلاثة.

نعم يتوقف الإطلاق الأحوالي على إدراج قيد الملافة بالارتكاز العرفي في متا النجس ينجس الشيء كما يدرج المماسّة في مثل السكس يقنّع اليد أو الإشراف في مثل الشمس تنضج الأنمار.

ومن المعلوم أن بعد الإدراج المذكور كان المقدّر كالمدكور في كونه محيياً للإطلاء الأحوالي.

سادسها: أن العلية المستفادة من القضية الشرطية بعد استظهار الانحصار بالوضع والإطلاق تدلّ على أن وجود تالي الأداة علّة لترتب الحكم على الموضوع المذكور وعدمه علّة لانتفاء سنخ الحكم عن الموضوع المذكور ولا تعرض له بالنسبة إلى غيره من الموضوعات وعليه فالعلية هنا ليست على نحو العلية المستفادة من اللام لوجود الفرق بين قولنا الخمر حرام لأنّه مسكر و قولنا الخمر حرام إذا كان مسكراً إذ مفاد الأوّل هو أن ميزان الحرمة هو الإسكار في أيّ موضوع كان و مفاد الثاني أن وصف الإسكار متى تحقّق في موضوع الخمر يوجب ترتب الحرمة عليه و متى لم يتحقّق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرّض لحال غير الخمر اللهمّ إلّا أن قلنا بالغاء الخصوصية فتدبر جيداً.

سابعها: في تعدّد الشرط مع عدم إمكان تكرار الجزاء كالقتل كما إذا ورد إن ارتد المسلم قتل و إن زنى المسلم المحصن قتل ففي مثله بناء على إفادة القضية الشرطية

للمفهوم يقع التعارض بين الدليلين فإن مقتضى إفادة المفهوم أن كل قضية تنفي الحكم عن غير موضوعه.

ولذلك ذكروا وجوهاً للجمع بينهما.

الأول: تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فيكون كل واحد من الشرطين مستقلاً في التأثير ولا يتوقف على وجود الشرط الآخر فالارتداد موجب للقتل كما أن الزنا من الشخص المذكور موجب للقتل و عليه فانتفاء القتل بانتفاء الشرطين و يكفي وجود أحدهما لترتب الجزاء و إن حصل الشرطان بالتعاقب فالتأثير للسابق و إن تقارنا في الحصول فالتأثير لهما.

وحيث أن المفهوم في هذه الصورة باقٍ في كل منهما فينبغيان الثالث.

الثاني: رفع اليد عن المفهوم في الطرفين بدعوى أن المفهوم متقوم بالخصوصية وهي إفادة العلية المنحصرة فمع تعدد الشرط لا موجب للانحصار ومع اختلال الانحصار لا موجب للمفهوم فحينئذ يكون كل واحد من الشرطين سبباً مستقلاً و لا ينفيان الثالث.

الثالث: تقييد كل واحد من المنطوقين بمنطوق الآخر ورفع اليد عن استقلالية كل واحد منهما فالشرط مع التعدد هو مجموع الشرطين و مفهومهما هو انتفاء الجزاء بانتفاء المجموع ولو مع بقاء أحدهما.

الرابع: أن يجعل الشرط و السبب هو الجامع بين الشرطين و أن يرفع اليد عن خصوصية كل واحد منهما ففي هذه الصورة يكفي في ترتب الشرط أحد الأمرين.

والتحقيق هو الوجه الأول بعدما عرفت من أن المختار في إفادة المفهوم هو وضع الأداة للإناطة و جريان مقدمات الإطلاق في تاليها فإن مع تعدد الشرط لا تستعمل الأداة أو الهيئة الشرطية في غير معناها الحقيقي ولا يخل بالإطلاق اللفظي والاستعمال و إنما

بكشف تعدد الشرط عن تقييد المراد الجدوى فمقتضى الجمع بين الشرطين هو تقييد إطلاق كل منهما المقتضى للمفهوم بالآخر و يبقى الإطلاق اللفظي في بقية الموارد تحت إصالة الجد كسائر المطلقات المقيدة فإن مقتضى القاعدة هو رفع اليد عن مقتضى الإطلاق بمقدار المقيدات فالمنطوقان يدلان على تأثيرهما بالخصوص في الجزء و مقتضاه هو انحصار علة الجزء في الشرطين.

ومنسأ التقييد المذكور هو التصرف في المنطوقين إذ كل منطوق يدل بمقدمات الإطلاق على كونه بلا بديل و بلا حاجة إلى الضميمة علة في الجزء فمع ملاحظة دليل آخر يرفع اليد عن إطلاق عدم البديل و يقيد كل منطوق بالآخر و يرفع اليد من الانحصار الحقيقي و يحملان على إفادة الانحصار الإضافي بالنسبة إلى غيرهما وهكذا يتقيد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر كما أن إصالة الإطلاق في كل واحد من المنطوقين و المفهومين متقيدة بالأخرى.

ومما ذكر يظهر عدم صحة الوجه الثاني لأن الانحصار لا يستفاد من الوضع حتى يقال مع تعدد الشرط اختلت دلالة الجملة الشرطية على الانحصار ومع الاختلال المذكور لادلالة تلجملتين على المفهوم لأن قوام دلالتها عليه بالخصوصية التي هي الانحصار و المفروض أنهما ليستا مستعملتين في المعنى الموضوع له فلفظ الأداة بعد استعمالها في غير معناها الحقيقي بقرينة التعدد لا تدل على الانحصار ولا على عدم مدخلية شيء آخر بل عرفت أن الانحصار يستفاد من الوضع و الإطلاق و من المعلوم أن التقييد لا ينافي بقاء الإطلاق و الانحصار الإضافي و دعوى رفع أصل الحصر لا موجب له كما لا يخفى.

وهكذا يظهر عدم صحة الوجه الثالث و الرابع إذ لا وجه لرفع اليد عن الظهور في

السببية المستقلة لكلّ منهما بعنوانه فدعوى الاشتراك في التأثير أو دعوى أنّ المؤثر هو الجامع خلاف الظاهر ولا موجب لرفع اليد عن الاستقلال في التأثير أو عن العنوان الخاص.

فحصّل: أنّ الوجه الأوّل مقدّم بناء على استفادة العلّة المنحصرة من مقدّمات الإطلاق فلا تغفل.

ثامتها: في تداخل الشروط و الأسباب و المسببات و الجزاء و عدمه فيما إذا تعدّد الشروط و الأسباب و أتحد الجزاء أو المسبب عنواناً ولكن كان قابلاً للتكرار. والحث فيه يقع في مقامين.

المقام الأوّل: في تداخل الشروط و الأسباب و عدمه و المراد من التداخل عند تعدّد الشروط و الأسباب هو تداخل الأسباب أو الشروط في استجاب الجزاء أو المسبب. مثلاً إذا ورد أنّه إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين فإن قلنا بالتداخل فالواجب عند وقوعهما صلاة واحدة و إن لم نقل به فالواجب صلوات متعدّدة.

ثمّ إنّ هذا البحث لا يتبنى على المفهوم بل يجري في القضايا الحملية الدالة على سببية شيء لشيء بنحو القضية الحقيقية إذ لا فرق بين أن يقال إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين وبين أن يقال حدوث الزلزلة في بلدكم أو وقوع الخسف في أفقكم يوجب صلاة ركعتين و السرّ فيه أنّه من مباحث المنطوق لا المفهوم.

ثمّ إنّ المراد من تعدّد السبب هو أن يكون السبب قابلاً للتعدّد سواء كان التعدّد نوعياً أو شخصياً و أمّا ما لا يكون قابلاً للتعدّد كما إذا كان السبب صرف الوجود فهو خارج عن محلّ البحث لأنّ صرف الشيء لا يتكرّر ولا يتعدّد والمفروض هو البحث عن تداخل الأسباب المتعدّدة.

وحاصل الكلام في المقام أنّ المختار هو عدم تداخل الأسباب والشروط في مفروض

الكلام وتوضيح ذلك أنه إذا كانت الدلالة على التعدد في السبب والشرط وضعياً مع اتصال القضايا فلا إشكال في تقدم الدلالة على التعدد المذكور على إطلاق المسبب و الجزء المقتضى للوحدة لعدم انعقاد الإطلاق في ناحية الجزء أو السبب مع الدلالة الوضعية على التعدد لعدم تمامية مقدمات الحكمة مع وجود القرينة على التعدد وهو الدلالة الوضعية في ناحية السبب و الشرط إذ من المعلوم أن تعدد الأسباب والشروط يقتضى تأثير كل واحد منها من قبل نفسه في وجود ماهية المسبب أو الجزء بل الأمر كذلك إذا كانت الدلالة المذكورة لمقدمات الإطلاق لتفرع إطلاق الجزء على المقدم كتفرع الحكم على الموضوع أو كتفرع الإطلاق الأحوالى على العموم الأفرادى هذا كله مع اتصال القضايا.

وأما مع انفصال القضايا فالظهور وإن كان في كل واحد من الشرط والجزء والسبب والمسبب منعقداً ولكن مع ذلك لا يمنع ظهور الجزء و المسبب عن ظهور الشرط والسبب في التعدد وذلك لأن اقتضاء كل واحد لا يعارض مع اقتضاء الآخر لأن البعث لا يتعلق بالطبيعة بما هي هي إذ ليست هي إلّا هي لا مطلوبه و لا غير مطلوبة بل يتعلق بوجودها فالبعث المتعلق بوجود الطبيعة يقتضى وجوداً واحداً من الطبيعة و لا يقتضى عدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالاضافة إلى وجود آخر بوجود آخر لا اقتضاء والبعث الآخر يكون مقتضياً لوجود آخر بوجود آخر وعليه فلا تعارض بين الاقتضاء والاقتضاء بهذه الملاحظة وإن انعقد الظهور في كل قضية لانفصال كل قضية عن الأخرى.

وبالجملة إن اقتضاء الوحدة في ناحية الجزء و المسبب اقتضاء حثي و ليس بإطلاقى ولو من جهة سبب آخر و إلّا لزم أن يكون كل قضية ناظرة إلى قضية أخرى وهو ممنوع و عليه فلانفاة بين ظهور كل قضية شرطية أو سببية في إفادة الحدوث عند الحدوث و ظهور الجزء أو المسبب في وحدة وجود الطبيعة لما عرفت من عدم

التعارض بين الاقتضاء و اللاقتضاء إذ الماهية في الجزاء أو المسبب لاقتضاء لها بالنسبة إلى وجود آخر بخلاف القضية الشرطية أو القضية السببية فإنها تكون مقتضية لوجودات أخرى و لا تعارض بين اللاقتضاء والاقتضاء وإن انعقد الظهور في الوحدة في كل قضية لكونها منفصلة عن القضية الأخرى لأن هذا الظهور حينئذ فلا يمنع ظهور الجزاء أو المسبب في الوحدة من ناحية سبب نفسه أو شرطه المذكور في هذه القضية عن وجود آخر بسبب أو شرط آخر كما لا يخفى.

وعليه فكل قضية مفادها التحريك إلى وجود واحد فنفس التحريك الثاني تحريك آخر فيقتضى حركة أخرى لا أن المتعلق مقيد بالآخر ضرورة أن كل قضية ليست ناظرة إلى قضية أخرى لأن المبحث في المقام لا يكون مبتتياً على النظارة والمفهوم نعم لو فرض ذلك لزم أن يقيد إطلاق كل قضية بالأخرى كما لا يخفى.

فلحاظ صرف الوجود في الجزاء لو ثبت ليس إلّا من جهة سبب نفسه أو شرطه ولا نظر فيه إلى غيره من الأسباب والشرائط.

فإذا كانت الأسباب أو الشرائط متعددة وكان الجزاء قابلاً للتكرار كما هو المفروض لزم تكرار المسبب أو الجزاء لأن كل واحد من الأسباب والشرائط يقتضى وجوده هذا بخلاف تكرار الأمر من دون تكرار السبب أو الشرط فإنه لا يدل إلّا على التأكيد ولأقل من الشك في التأسيس أو التأكيد في الأمر المكرر من دون ذكر سبب أو شرط فمقتضى البراءة هو جواز الاكتفاء بالواحد والحمل على التأكيد كما لا يخفى.

وعليه فإذا ورد إن فعلت كذا فتصدق بكذا و إن فعلت ذاك فتصدق بكذا كان مقتضى القاعدة هو تكرار التصديق بتكرار الشرط وهكذا في السبب ولا فرق فيه بين أن كانت القضايا متصلة أو منفصلة وهذا هو الذي يعرفه العرف و يحكم به إذ كل سبب عنده

يقتضى و يؤثر في مسببه بل الأمر كذلك فيما إذا كان السبب أو الشرط من جنس واحد و تكرر فإن مقتضى جعل السببية للطبيعة هو سراية السببية إلى كل فرد فرد منها. و عليه فبعد جعل السببية بطبيعة شيء يترتب عليها ما يترتب على الأسباب التكوينية فكما أن كل سبب من الأسباب التكوينية يؤثر ولو من جنس واحد فكذلك يؤثر كل سبب شرعى كما لا يخفى.

قال الشيخ الأعظم إن الأسباب الشرعية كالأسباب العقلية فحينئذ لو كانت الأسباب الشرعية سببا لنفس الأحكام و جب تعدد إيجاب الفعل فإن المسبب يكون هو اشتغال الذمه بإيجاده و السبب الثانى لو لم يقتض إسغالا آخر فإما أن يكون نقص فى السبب أو المسبب و ليس شيء منهما أما: الأول فمفروض و أما الثانى فلأن قبول الاستغال لتعدد تابع لقبول الفعل المتعلق به و المفروض قبوله للتعدد و احتمال التأكيد مدفوع.

بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس وعدمه

وحيث عرفت أن مقتضى القاعدة هو عدم تداخل الأسباب و الشروط فى التأثير مع إمكان تكرار المسبب و الجزء فلا فرق فى ذلك بين أن يكون الجنس متحداً أو مختلفاً لأن المناط فى الجميع واحد و هو ظهور القضيتين فى تعدد الأسباب و الشروط فيما إذا كانت الأجناس مختلفة و ظهور القضية المأخوذة فيه طبيعة الشرط و السبب فى الطبيعة السارية فيما إذا كانت الأجناس واحدة و مقتضى سريان الطبيعة هو انحلال طبيعة الشرط أو السبب إلى آحادها و عليه فمقتضى ظهور الجملة السببية أو الشرطية فى كلتا صورتين فى الحدوث عند الحدوث يقتضى أن كل فرد فرد يكون سبباً مستقلاً لترتب الأثر عليه فلا وجه لتداخل الأسباب بعضها فى بعض ولو كان من جنس واحد.

و عليه فإن سها المصلى فى صلاته بما يوجب سجدة السهو مرات عديدة فى صلاة واحدة يجب عليه لكل مرة سجدة السهو و إن كان سببه واحداً نوعياً كما لا يخفى.

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعية معرّفات أو مؤثّرات

وذلك لأنّ مجرد المعرفة لا تقتضى المصير إلى التداخل لإمكان معرفة الأسباب الشرعية لأسباب حقيقية واقعية.

ويكفى لإثبات ذلك ظهور الجملة السببية أو الشرطية في الطبيعة السارية وفي الحدوث عند الحدوث و في تعدّد المسبّب أو الجزاء بتعدّد السبب أو الشرط فإنّ هذه الظهورات تدلّ على تعدّد السبب الحقيقي أو الشرط الحقيقي المنكشف بالمعرّفات الشرعية.

فاختيار كون الأسباب الشرعية معرّفات لا يستلزم القول بالتداخل بعد الاعتراف بظهور الجملة الشرطية أو السببية فيما ذكر.

هذا مضافاً إلى أنّ حمل العناوين المأخوذة في لسان الأدلة الشرعية على المعرّفات لاتساعده ظواهر الأدلة حيث أنّ الظاهر من العناوين أنّها بأنفسها موضوعات لا بعنوان كونها معرّفات.

وعدم دخالة الأسباب الشرعية في أحكامها كدخل العلة الطبيعية في معلولها لا يستلزم أن تكون الأسباب الشرعية معرّفات محضة بل هي كما يقتضيه الظواهر موضوعات لها و تتوقّف فعلية الأحكام على فعلية تلك الموضوعات و لا تنفك عنها أبداً و من هنا تشبه العلة التامة من هذه الناحية أي من ناحية إستحالة انفكاكها عن موضوعاتها فتحصل أنّ القضايا سواء كانت دالة على الجنس الواحد أو المتعدّد تدلّ على تعدّد الأسباب و عدم تداخلها و ذلك لما عرفت من ظهور الجمل المذكورة في الحدوث عند الحدوث و هو يقتضى عدم التداخل بين الأجناس والآحاد كما لا يخفى.

المقام الثاني: في تداخل المسببات و عدمه.

ولا يخفى عليك أنّ بعدما عرفت من عدم تداخل الأسباب و الشروط و تأثير كلّ

واحد منها يقع البحث في جواز الاكتفاء بمسبب واحد أو جزاء واحد في امتثال الجزاء والمسببات المتعددة و عدمه.

والتحقيق أنه يجوز التداخل بالإتيان بمسبب واحد أو جزاء واحد فيما إذا كان العنوانان عامين من وجه لتصادقهما على المأتي به مع قصد الامتثال للمتعدد إن كان أمراً قسدياً وإلاً فيتصادقان عليه قهراً ففي مثل إذا جاءك زيد فأكرمه و إذا سلم عليك فأطعمه مما كان النسبة بينهما هي العموم من وجه يجوز التداخل بأن يمثل الأمر بالإكرام والأمر بالإطعام بكيفية يصدق عليه الإكرام و الإطعام ومع صدقهما يسقط الأمر بهما و لا معنى للامتثال إلاً ذلك.

وهكذا بالنسبة إلى غسل الجنابة وغسل الحيض فإنه يمكن أن تأتى المرأة بغسل واحد بقصدتها فإنه مع قصدتها ذلك يصدق على المأتي به أنه غسل الجنابة وغسل الحيض لأن العنوانين من العناوين المتصادفة و كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه ومع الصدق المذكور يتحقق الامتثال.

وبالجملة فمع الإتيان بالواحد المعنون بالعنوانين يصدق الإتيان بهما و يتحقق الامتثال كما لا يخفى.

ولا يتوقف ذلك على القول بجواز الاجتماع في الأمر والنهي لجواز الاكتفاء بإتيان ما فيه الملاكان في الحكم بالامتثال بناء على عدم لزوم قصد الأمر في الامتثال كما هو الظاهر.

ويلحق بذلك ما إذا كانت النسبة بين المتعلقين عموماً من وجه من ناحية إضافتهما إلى موضوعهما فقوله إذا جاءك زيد فأكرم العالم و إذا سلم عليك فأكرم الهاشمي مثل قوله إذا جاءك زيد فأكرمه و إذا سلم عليك فأطعمه فكما أن النسبة بين الإكرام والإطعام هي العموم من وجه فكذلك تكون النسبة بين إكرام العالم و إكرام الهاشمي

عموماً من وجه فيجوز التداخل في الامتثال بإتيان المجمع لأنطباق العنوانين عليه إذ لا يعتبر في تحقق الامتثال إلّا الإتيان بما ينطبق عليه متعلق الأوامر والمفروض هو صدقه عليه.

واحتمال لزوم الإتيان بالمتعلق منفرداً لامجتمعاً مندفع بإطلاق المتعلق من كلّ الدليلين إذ لم يتقيد كل واحد منهما بعدم اجتماعه مع الآخر مع امكان التقييد بذلك كما يقيد صلاة العصر بكونها واقعة عقيب صلاة الظهر.

ثم لا فرق فيما ذكر بين أن يكون الطرفان واجبين كما في الأمثلة المذكورة أو واجباً ومستحباً كصوم الاعتكاف وصوم القضاء أو مستحبين كنافلة المغرب و صلاة الغفيلة. فإن مقتضى إطلاق الأمر بكل منها من دون تقييدها بالانفراد هو عدم دخالة التقدّم والتأخر في الأمور به ومعه يجوز الجمع بينها في مقام الامتثال بأن يأتي بصلاة بعنوان النافلة والغفيلة أو أن يأتي بصوم بعنوان صوم الاعتكاف والقضاء وهكذا.

ومع الإطلاق لامجال لاحتمال أن يكون العنوانان متباينين في الواقع بحيث لا يمكن قصدهما بعمل واحد نظير عدم امكان الإتيان بأربع ركعات بقصد الظهر والعصر.

إذ معنى الإطلاق هو عدم اشتراط إتيان نافلة المغرب أو صلاة الغفيلة أو صوم الاعتكاف أو صوم القضاء بكيفية خاصة كإتيان نافلة المغرب قبل الغفيلة أو بعدها أو إتيان الغفيلة بعد نافلة المغرب أو قبلها فمع عدم اشتراط الكيفية المخصوصة ينتفى احتمال التباين و معه يجوز أن يأتي بهما مجتمعاً في مقام الامتثال ثم لا يبعد جواز التداخل فيما إذا كانت النسبة بين العنوانين هي العموم والخصوص المطلق بحسب الخارج ولكن لم يؤخذ مفهوم الأعم في الأخص كقولهم حرّك و لاتدن إلى موضع كذا أو حرّك و أدن من موضع كذا و كقولهم جئني بحيوان و جئني بناطق لكفاية تغاير المفهومين في الذهن في جواز اجتماع الأمر والنهي أو اجتماع المثليين وإن كانت النسبة

بحسب الخارج هي العموم و الخصوص فيجوز تعلق الحكمين بالعنوانين فيتداخلان في الأخص بحسب الخارج و لعل الأمر في مثل الجنس و الفصل كالحيوان و الناطق كذلك فإنهما متغايران بحسب الذهن ولكن النسبة بينهما هي العموم و الخصوص بحسب الخارج و الاتحاد الخارجى لا يضر لعدم كون الخارج متعلقاً للحكم و إنما هو مصداق للمفهومين المتغايرين اللذين كانا مورداً للحكمين.

ومما ذكرناه يظهر أنه لا مجال للتداخل فيما إذا كانت النسبة بين المفهومين هي التباين لعدم إمكان اجتماعهما كالكسوة و الإطعام فتغاير المفهومين المتعلقين للحكمين لا يبقى مجالاً للتداخل كما لا يخفى.

ويلحق به ما إذا كان متعلق الحكمين حقيقة واحدة لأن تعدد الأمر في الحقيقة الواحدة غير معقول فمع عدم الحمل على التأكيد لا بد و أن يكون متعلق كل واحد من الأمرين هو الفرد المتغاير للفرد الواجب بالأمر الآخر.

ومن المعلوم أنه لا مجال لتداخل الأفراد ولو من مهية واحدة لمغايرة الأفراد بعضها مع بعض.

والمراد من الفرد ليس عنواناً كلياً حتى يكون قابلاً للانطباق على الكثيرين من الأفراد حتى يقال بأن عدم إمكان تداخل العنوانين من ماهية واحدة غير مسلم بل القيود الواردة على ماهية مختلفة فقد تكون موجبة لصيرورة المقيدتين متباينين كالإنسان الأبيض و الأسود وقد لا تكون كذلك كالإنسان الأبيض و العالم مماً بينهما عموم من وجه.

فالوضوء في قوله إذا نمت فتوضأ وإذا بليت فتوضأ ماهية واحدة ولا بد من كونها مقيدة حتى يكون كل سبب علة مستقلة للإيجاب على أحد العنوانين لكن لا يجب أن يكون بين العنوانين التباين حتى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجى.

بل المراد من الفرد هو الوجود الذهنى من الفرد الخارجى بنحو الوجود اللاغرى

فصورة الذهني من كل فرد كنفس الفرد الخارجي في أنها مغايرة لغيرها ومباينة لها ومع المغايرة والمباينة لأمجال لتداخل الفردين في واحد كما لأمجال للتداخل في الماهيتين المتباينين.

فلايجوز الإكتفاء بالوضوء الواحد في المثال المزبور و إن كان في المثال مناقشة لأن ناقض الوضوء هو صرف وجود الناقض وهو لايتكرر فالأولى أن يذكر طواف النساء في ما إذا أتى بعمرتين فإن كلّ عمرة توجب طواف النساء غير طواف النساء الذي اقتضته عمرة أخرى فالمغايرة بين الفردين تمنع عن امتثالهما بوجود واحد فاللازم هو أن يأتي بطواف النساء مرتين ولايكفي بطواف واحد اللهم إلا أن يقال يمكن إلقاء الخصوصيات الفردية ومعه تكون الصورة الذهنية من كل فرد بمنزلة الكلّي فتأمل.

مقتضى الأصل في الشك في تداخل الأسباب

ولا يخفى أن الشك في تداخل الأسباب وعدمه يرجع الى احتمال كون المؤثر هو الجامع المنطبق على أول الوجود أو كل واحد من الأسباب فالمتيقن حينئذ هو حدوث تكليف واحد ويرجع في الزائد إلى إصالة البراءة.

هذا مضافاً إلى جريان استصحاب عدم النجاسة بالسبب الثاني فيما إذا أصاب البول يد شخص مرتين و متعاقبين لأن بعد الإصابة الأولى كان المعلوم هو عدم تنجس اليد بسبب آخر فإذا حدث الإصابة الثانية و شك في حدوث النجاسة تانياً يستصحب عدمه. وإن أصابا دفعة وشككنا في أن كل واحد مؤثر أو الجامع بينما فاستصحاب جامع النجاسة بعد العمل بالمتيقن من التكليف جار ولكن لأثر له إذ الأثر مترتب على الأفراد لاعلى الجامع واستصحاب جامع النجاسة لإثبات تأثير كل واحد منهما مثبت.

وكيف كان فالشك في التكليف الزائد على المقدار المتيقن يكون مجرى لإصالة

مقتضى الأصل في الشك في تداخل المسببات

ولا يذهب عليك أن الشك في تداخل المسببات وعدمه يرجع إلى الشك في الامتثال و السقوط بعد الفراغ عن أصل ثبوت التكليف و اشتغال الذمه به. وحينئذ فإن كان إطلاق المتعلقات كافياً لدفع احتمال مدخلية التقدّم و التأخر وإحراز إمكان التصادق فلاشك في كفاية الإتيان بما يتصادق العنوانان عليه. وإن لم يكن إطلاق أو كان الدليل تبيهاً أو كان مجملاً فمقتضى الأصل هو عدم التداخل و لزوم الإتيان بكل واحد من الأسباب حتى يحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني.

الفصل الثالث: في مفهوم الوصف

ذهب المشهور إلى أن إثبات حكم لذات مأخوذة مع بعض صفاتها لا يستلزمه انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفة.

ويقع البحث عنه في مقامين:

أحدهما: في محلّ النزاع، و لإشكال في شمول عنوان البحث للوصف المعتمد على الموصوف كقولهم أكرم رجلاً عالماً و أمّا ما لم يعتمد على الموصوف كقولهم أكرم عالماً فقد يقال بخروجه عن عنوان البحث بدعوى أنه لا فرق بين اللقب و الوصف غير المعتمد فكما أن اللقب لا يدلّ على المفهوم من دون خلاف فكذلك الوصف غير المعتمد الملاك في عدم الدلالة فيهما واحد و هو أن الحكم الثابت في القضية لعنوان اشتقاقياً كان أو ذاتياً لا تدلّ القضية إلّا على ثبوت هذا الحكم لهذا العنوان و أمّا انتفاء الحكم عن غير العنوان المذكور بجهة من الجهات فلا إشعار لها فضلاً عن الدلالة عليها.

ويمكن أن يقال: أن قياس الوصف غير المعتمد على اللقب في غير محلّه فإنّ الذات في الوصف غير المعتمد كالمذكور عند العرف و إن قلنا ببساطة المشتقّ فإنّ مفهوم ضارب مثلاً و إن كان بسيطاً ويعبر عنه في اللغة الفارسية بـ «زندنه» ولكن هذا المفهوم عند

العرف يحتوى الذات بخلاف اللقب فإنه لا يكون كذلك نعم يمكن تحليله عقلاً بالذات والعنوان ولكن المعيار هو التفاهم العرفى لا التحليل العقلى فالأظهر كما أفاد الشيخ الأعظم رحمته هو دخول الوصف غير المعتمد فى عنوان البحث فراجع.

ويؤيده بعض الاستدلالات والأجوبة كالاستدلال بقوله رحمته مطلق الغنى ظلم على أن مطلق غير الغنى ليس بظلم والجواب عنه بأن الدلالة مع القرينة لا مانع منها وإنما الكلام فيما إذا كان الكلام خالياً عن القرينة مع أنه لو لم يكن الوصف غير المعتمد داخلاً فى محل البحث كان الأولى فى الجواب عنه بكونه من قبيل مفهوم اللقب لا الوصف.

ثم إن الوصف إما وصف أخص كقولهم أكرم إنساناً عالماً أو الوصف الأعم من وجه كقوله رحمته وفى الغنم السائمة زكاة.

وكلاهما داخلاً فى عنوان البحث و أما الوصف المساوى كقولهم أكرم إنساناً ضاحكاً بالقوة أو الوصف الأعم المطلق كقولهم أكرم إنساناً ماشياً فلا إشكال فى خروجهما عن محل البحث لأن الوصف المساوى أو الأعم المطلق لا يوجبان التضييق فى ناحية الموصوف حتى يدل على انتفاء الحكم فى الموصوف عند انتفاء الوصف بل عند انتفاء الوصف لا يبقى موصوف كما لا يخفى.

ثم يمكن إلحاق الحال والتمييز وغيرهما من قيود الموضوع فإن مناط المفهوم فى الوصف يأتى فى تلك الموارد أيضاً ولكن مقتضى وجود المناط فيها هو الإلحاق كما ذكرنا لا الإدخال لعدم صدق عنوان الوصف على أمثال هذه الموارد فتدبر جيداً.

وثانيتها: فى أدلة المثبتين

منها: التبادر كما يشهد له فاتبادر عدم مطلوبية شراء العبد الأبيض من قول المولى

لخادمه إشتري لى عبداً أسود.

وفيه: منع واضح لأنّ عدم مطلوبيته شراء العبد الأبيض من ناحية هذا الخطاب لا يستلزم عدمه مطلوبيته بسائر الجهات.

ومنها: دعوى وضع الوصف للعلية المنحصرة وفيه أيضاً منع واضح لعدم شاهد لذلك بل لادلالة للوصف على العلية فضلاً عن انحصارها وما اشتهر من أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية منظور فيه لاحتمال خصوصية المورد و دخالة الموضوع أو المتعلق الموصوف و عليه فلا يدلّ التعليق المذكور على أنّ الوصف علة تامّة و على فرض التسليم لا ينفي احتمال تعدّد العلة هذا مضافاً إلى أنّه مجرد إشعار وهو غير الدلالة. ولا يقاس الوصف بالشرط لما عرفت من وضع الشرط للإناطة والعلية و دلالة اطلاق الشرط على الانحصار و لاوضع و لادلالة في الوصف كما لا يخفى.

ودعوى أنّ الوصف بعنوانه متمم لقابلية القابل والموضوع وهو معنى الشرط حقيقة وحيث أنّ الظاهر دخله بعنوان الخاص لا بعنوان كونه مصداقاً للجامع بينه و بين غيره وأنّ المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب لا بما هو شخص من الوجوب فلامحالة يتنفي سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل في موضوعية الموضوع لسنخ الحكم فقياس الوصف بالشرط في محله مندفعة بأنّ الوصف متمم لقابلية الموضوع وعلل قوامه لا من علل الحكم وهذا هو الفرق بين الوصف والشرط فإنّ الشرط من علل الأحكام والوصف من علل الموضوعات وانحصار تميم الموضوع في وصف لا يدلّ على علية الموضوع أو انحصار العلية في الموضوع بالنسبة إلى الحكم وعليه فلا وجه لجعل الوصف في معنى الشرط وإرجاع القضية الوصفية إلى القضية الشرطية.

ومنها: أنّ الأصل في القيود أنّها للاحتراز ولا معنى للاحتراز إنّما هو المفهوم.

وبعبارة أخرى أنّ التخصيص بأمر زائد على الذات كقولك صلّ خلف العادل لا بدّ

فيه من فائدة وحيث أنه لا فائدة إلا نفي الحكم عن غير الموصوف بوصف كذا أوجب ذلك القطع بهذا النفي وليس ذلك إلا هو المفهوم.

يمكن أن يقال: لا كلام في ما إذا علم أن الموصوف علة منحصرة في ترتب الحكم عليه فإن الحكم حينئذ ينتفي بانتفاء الموصوف ولكنه ليس من جهة دلالة الجملة الوصفية بل لقيام قرينة خاصة.

والأصل في القيود وإن كان للاحتراز إلا أنه لدفع احتمال كون الوصف مذكوراً من باب الاهتمام أو التوضيح أو الابتلاء وإثبات دخالته في تحقق موضوع الحكم وهذا لا يوجب حمل الأوصاف والقيود على بيان العلة فضلاً عن انحصارها لأن الاحتراز يكفيه دخالة القيود والأوصاف في تحقق موضوع الحكم وتضييقه ولا موجب للأزيد منه ما لم يعم قرينة خاصة وبالجملة إثبات شيء لشيء لا ينفي إثباته عمداً.

فإذا قيل جئني بحيوان ناطق لا يدل هذه الجملة إلا على مطلوبة إتياء الانسان للخدمة ولا ينافي هذا مطلوبة إتياء الحيوان أيضاً لجهة من الجهات كالركوب ونحوه ولذا لو قيل بعد هذه العبارة جئني بحيوان فهم منه تعدد المطلوب فكما أن جئني بإنسان لا مفهوم له فكذلك جئني بحيوان ناطق لا مفهوم له و وصف الناطقية لا يدل على انحصار المطلوبة في الحيوان الناطق كما لا يخفى.

ومنها: أنه لو لم تدل القضية الوصفية على المفهوم فلماوجب لحمل المطلق على المقيد وقد أنكر شيخنا بهاء الدين رحمته على منكرى مفهوم الوصف بقوله بأنهم قد قيدوا بمفهوم الصفة في نحو أعتق في الظهار رقبة مؤمنة فإذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون بها فما هذا إلا التناقض.

فمما ذكر يظهر أن مورد عدم حجية المفهوم مختص بغير موارد الإطلاقات وأما فيها فمفهوم الوصف حجة.

يمكن أن يقال: لافرق في عدم حجية مفهوم الوصف بين موارد الإطلاقات وغيرها ما لم يحرز وحدة المطلوب بقريته خارجية إذ لاوجه لحمل المطلقات على المقيدات في المثبتات لاحتمال مطلوبية كليهما فمع عدم إحراز وحدة المطلوب فالمقيد يدل على مطلوبية المقيد ولاينافي ذلك مع مطلوبية المطلق أيضاً بدليل آخر وعليه فانتفاء الوصف لايدل على عدم حكم آخر بالنسبة إلى ذات الموصوف بعد احتمال تعدد المطلوب.

نعم لو كان المطلوب واحداً كما في مثال إن ظهرت فأعتق رقة وإن ظهرت فاعتق رقة مؤمنة فاللازم لوجود المنافاة بين الطلب البدلي و جواز الاكتفاء بكل واحد من أفراد الطبيعة مع الطلب التعيني و ارادة خصوص بعض الافراد من الطبيعة هذا فيما اذا كان العموم بدلياً و اما اذا كان العموم استغراقياً كقولنا أكرم العلماء و أكرم عدون العلماء فيحمل على تعدد المطلوب اذ لامنافاة بين ان يكون الواجب احترام جميع الأفراد و بين أن يكون بعض الأفراد مورد الاحترام من جهة اخرى و هي العلم و مثله اذا ورد المنفيان يكون أحدهما مقيداً كما اذا ورد يحرم النظر إلى العورة و ورد يحرم النظر إلى عورة المؤمن لان شمول الاول استغراقى فيشمل مورد الاخر و لامانع من أن يكون النظر بالنسبة إلى كل فرد حراماً و عليه فيكون حرمة النظر إلى عورة المؤمن من جهة تعدد المطلوب و حرمة اخرى هو حمل المطلق على المقيد والمراد من الحمل أن المقصود من المطلق في الخطاب المذكور هو المقيد فقله أعتق رقة و أعتق رقة مؤمنة في قوة أن يقال من أول الأمر أعتق رقة مؤمنة فالتقيد والوصف لتحديد الموضوع وليس ذلك من جهة دلالة الوصف على المفهوم بل من جهة العلم بوحدة الطلب و حصول المناقضة العرضية بينهما.

فإن مقتضى المطلق أنه هو المطلوب لا المقيد و مقتضى المقيد أنه هو المطلوب لا المطلق والجمع بينهما يقتضى حمل المطلق على المقيد لمنصوية دلالاته بالنسبة إلى

المطلق ولأن رفع اليد عن المقيّد يوجب لغوياً المقيّد بخلاف العكس فإن المطلق بإطلاقه يشمل المقيّد أيضاً وهذا الجمع غير مرتبط بالمفهوم بل يكون من جهة المنطوقين المذكورين فتحصّل أنّ مفهوم الوصف ليس بحجّة لافى المطلقات و لافى غيرها ما لم يقدّم قرينة خاصّة ك مقام التحديد ونحوه.

بل بعد العلم بوحدة المطلوب وحمل المطلق على المقيّد يحكم بعدم كون المطلق محكوماً بالحكم المذكور في القضية و لادلالة للقضية على انتفاء الحكم عن المطلق بجهة أخرى من الجهات بعدما عرفت من عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم فلا تنفل.

هذا تفصيلاً:

أحدهما: النروق بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية بسنح المفهوم في الثانية دون الأولى لعدم التعدّد والشدة والضعف فيها بخلاف الأحكام التكليفية فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد في الوضعيات وفيه أنّ وجه حمل المطلقات في الوضعيات على المقيّدات هو العلم بوحدة السبب فيها غالباً وهو كما عرفت موجب للحمل المذكور مطلقاً من دون فرق بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية ومع وحدة السبب يكشف عدم قابلية المطلق للسببية فنفي السببية عن المطلق ليس من جهة مفهوم الوصف بل من جهة عدم قابلية المطلق للسببية و وحدة السبب.

وثانيها: أنّه لافرق في عدم دلالة الوصف على المفهوم بين نفي الحكم عن حصص أخرى غير الحصّة المذكورة كقولنا أكرم رجلاً عالماً فإنّه لا يدلّ على نفي وجوب الإكرام عن حصّة أخرى كالرجل العادل أو الهاشمي ونحوهما وبين نفي الحكم عن طبيعي موصوفه على نحو الإطلاق كقولنا أكرم رجلاً عالماً فإنّه لا يدلّ على نفي وجوب الإكرام عن طبيعة الرجل بجهة من الجهات غير الجهة المذكورة في شخص هذه القضية و

بالجملة، فكما لادلالة للوصف على المفهوم بحسب الأوّل فكذلك لادلالة له على المفهوم بحسب الثاني.

وظهور القيد في الاحتراز ودخله في الموضوع لا ينفى الحكم عن طبيعي موصوفه من سائر الجهات غير الجهة المذكورة في شخص هذه القضية إذ كلّ قيد وإن كان في نفسه ظاهراً في الاحتراز ودخله في الموضوع نفى أنّ الحكم غير ثابت له إلّا مقيداً بهذا القيد لامطلقاً وإلّا لكان القيد لغواً ولكن ذلك كلّه بالنسبة إلى شخص الحكم المذكور في القضية ولا ينظر له بالنسبة إلى سنخ الحكم ولو من سائر الجهات وعابه فكما أنّ الوصف لا ينفى الحكم عن سائر الحصص فكذلك لا ينفى سنخ الحكم عن طبيعة الموصوف من سائر الجهات.

فلامجال لاستنتاج حمل المطلق على المقيّد ولو كان التكليف متعدّداً بدعوى أنّ القيد ظاهر في الاحتراز فيدلّ على أنّ الحكم وهو وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعة الموضوع على الإطلاق وإنما يثبت لحصّة خاصّة منه وهو العالم العادل في مثل قوله أكرم عالماً وأكرم عالماً عادلاً من دون فرق بين كون التكليف واحداً أو متعدّداً وذلك لما عرفت من عدم المنافاة بين عدم نبوت شخص الحكم المذكور في هذه القضية لطبيعة الموضوع على الإطلاق وبين أن يكون محكوماً بسنخ الحكم بجهة أخرى غير شخص هذا الحكم.

وعليه فلانفاة بين أكرم عالماً وأكرم عالماً عادلاً إلّا إذا أحرز وحدة المطلوب وهكذا لانفاة بين لا تكرم عالماً ولا تكرم عالماً فاسقاً إلّا إذا أحرز وحدة المطلوب وأمّا مع عدم إحرارز وحدة المطلوب فمقتضى أدلّة أكرم عالماً هو مطلوبيّة إكرام طبيعة العالم كما أنّ مقتضى قوله لا تكرم عالماً هو النهى عن إكرام طبيعة العالم فتدبر جيّداً.

الفصل الرابع: فى مفهوم الغاية

ويقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى دلالة الغاية على المفهوم

ذهب المشهور بل المعظم إلى أن تقييد حقيقة الحكم بالغاية يدلّ على انتفاء الحكم سنخا بعد الغاية بناء على دخول الغاية فى المعنى أو يدلّ على انتفائه سنخا عن الغاية وما بعدها بناء على خروج الغاية.

ويشهد له التبادر إذ تقييد حقيقة الحكم بحدّ خاصّ ظاهر فى ارتفاعه بحصول الحدّ بالخصوص ومقتضى ارتفاع حقيقة الحكم بحصول الحدّ الخاصّ هو ارتفاع جميع أفراده إذ حقيقة الحكم وطبيعته لا يرتفع إلّا بارتفاع جميع أفراده فكما أن علّة حقيقة الوجوب بما هو وجوب إذا انحصرت فى شىء فلامحالة يقتضى انتفاء العلّة انتفاء سنخ الوجوب فكذلك فى المقام إذا حدّدت طبيعة الحكم وحقيقته بحدّ خاصّ فلامحالة تنتفى حقيقة الحكم بحصول الحدّ المذكور وإلّا لزم الخلف فى تحديده بذلك الحدّ كما لا يخفى.

ودعوى: أن المحدّد بالحدّ ليس هو الطبيعة و الحقيقة بل هو الحكم الجزئى الشخصى

وارتفاع الحكم الجزئي والشخصي بحصول الحد لا يدل على ارتفاع طبيعة الحكم وحقيقته و سنخ الحكم.

مندفعة بأن جزئية إنشاء الحكم وخصويته ليست مورد الالتفات عند الإنشاء لأن الهيئة آلة محضة للبعث والإغراء من غير توجه إلى الجزئية والكلية والمفروض أن القضية ليست القضية الشخصية بل القضية الطبيعية فالمحدد هو الوجوب بما هو وجوب فإذا حصل الحد ينتفى الرجوب بما هو وجوب و معنى انتفائه بما هو انتفائه بجميع أحواله.

وبعارة أخرى دلالة القضية المغفأة على المفهوم من ناحية دلالتها على انتفاء حقيقة الحكم بحصول الغاية وهكذا دلالة الجمل الشرطية على المفهوم من ناحية دلالتها على انتفاء حقيقة الحكم بانتفاء العلة إذ مقتضى دلالتها على انتفاء حقيقة الحكم بانتفاء العلة و بحصول الحد الخاص هو انتفائه بجميع أحواله.

وليست هذه الدلالة في القضية الوصفية فإنها لمجرد إثبات حكم لموصوف و لا دلالة فيها على الانتفاء عند الانتفاء وعليه فما ذهب إليه المشهور من دلالة القضية المغفأة على المفهوم وهو انتفاء سنخ الحكم بحصول الغاية لا يخلو عن وجه ولكن ذلك مختص بما إذا كانت الغاية قيداً للحكم وأما إذا كانت قيداً للموضوع كقوله تعالى: ﴿فَاعْمِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ أو قوله تعالى ﴿وَأَسْحُوا بِيُوسُفٍ وَأَزْجِلْكُمْ إِلَى الْكَهْفِ﴾ أو كانت قيداً للمتعلق كالأمر بالسير من البصرة إلى الكوفة فلامفهوم لها لأن الجملة حينئذ تكون كالجمل الوصفية في الدلالة على مجرد إثبات الحكم للموضوع أو المتعلق و لا دلالة لها على الانتفاء عند الانتفاء.

ثم لا يخفى عليك أنه ذكر بعض أموراً لتتخيل كون الغاية غاية للحكم أو قيداً

للموضوع أو المتعلق ولكنه لا يخلو عن تأمل ونظر فالأولى هو إحالة ذلك إلى

لاستظهار العرفي

المقام الثاني: في دخول الغاية أو خروجها والظاهر أنه لافرق بين أن يكون الغاية غاية للموضوع أو غاية للحكم في ظهورها في الخروج لأن المراد من الغاية هو ما ينتهي عنده الشيء لا آخر نفس الشيء ومن المعلوم أن حدود الشيء خارج عن الشيء سواء كان الشيء موضوعاً أو حكماً نعم ربما يستعمل الغاية في آخر نفس الشيء وحينئذ لا تدل على خروجها كقولك قرأت القرآن من أوله إلى آخره وأما في مثل سر من الصبرة إلى الكوفة أو قوله عز وجل: ﴿أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ فالكوفة خارجة عن مورد السير الواجب فيجوز أن سار إلى جدارها ولم يدخل فيها كما أن الصيام ينتهي إلى الليل وكان الليل خارجاً عن الواجب وهو صوم اليوم.

الفصل الخامس: فى مفهوم الحصر

ولا يذهب عليك أن حصر حكم فى شىء يدلّ بمفهومه على نفى الحكم المذكور عن غيره و لا كلام فى ذلك وإنما الكلام فى موارد إفادة الحصر وهى متعدّدة.

معها: كلمة الاستثناء نحو «إلّا» إذا لم تستعمل بمعنى الصفة أى الغير وإلّا فلاتدلّ على الاستثناء بل هى وصف فيدخل فى مفهوم الوصف وكيف كان فالإستثناء فى الإيجاب كقولك جاتنى القوم إلّا زيداً يدلّ على اختصاص الإيجاب بالمستثنى منه والنفى بالمستثنى وعليه فغير الجائى منحصر فى زيد.

والاستثناء فى النفى كقولك ماجائى القوم إلّا زيد يدلّ على اختصاص النفى بالمستثنى منه والإيجاب بالمستثنى وعليه فالجائى منحصر فى زيد والشاهد على ذلك هو التبادر عند أهل اللسان.

ودعوى: أنّ الاستفادة من قولك ماجائى إلّا زيد ليس إلّا عدم دخول زيد فى الحكم المذكور وأما حكمه فيحتمل أن يكون موافقاً أو مخالفاً وشىء منهما غير مستفاد من الكلام المذكور.

مندفعة بوضوح دلالة الاستثناء على الحكمين في مثل ليس لزيد على دراهم إلاً درهم أحدهما نفى الدراهم وثانيهما إثبات الدراهم ولذا يحكم العقلاء باشتغال ذمته بالدراهم بعد إقراره بذلك وليس ذلك إلاً لدلالة الاستثناء وعليه فدعوى إهمال الاستثناء بالنسبة إلى حكم المستثنى غير مسموعة.

نعم ربما تستعمل الجملة الاستثنائية مثل لا صلاة إلاً بطهور في مقام الإرشاد إلى اشتراط الصلاة بالطهارة وليست الجملة حينئذٍ بعدد الإخبار عن العقد السليبي والايجابي وفي مثله لامفهوم للاستثناء وأين هذا من مثل ما جاءني القوم إلاً زيد.

ويشهد على تبادر الاختصاص والحصص من الاستثناء قبول رسول الله ﷺ إسلام من قال كلمة لا إله إلاً الله إذ ليس هذا إلاً لدلالة هذه الكلمة على التوحيد والإخلاص ولو كان الاستثناء مهملاً من ناحية حكم المستثنى فلاوجه للقبول المذكور كما لا يخفى.

ثم وقع الكلام استطراداً في أن كلمة التوحيد تفيد توحيد الذات أو توحيد المعبود ذهب الشيخ الأعظم إلى الأول وتبعه المحقق الخراساني رحمه الله وقال في الكفاية إن المراد من الإله هو واجب الوجود ونفى ثبوته ووجوده في الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو الله يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى ضرورة أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد الواجب.

وأورد عليه بأن هذا المعنى بعيد عن أذهان العامة هذا مضافاً إلى أن العرب في صدر الإسلام لم يكونوا مشركين في أصل واجب الوجود بل كانوا مشركين في العبادة فكلمة الإخلاص ردع لهم في الشرك في العبادة فقبول كلمة التوحيد إنما هو لأجل نفى الآلهة (أى المعبودين) لا لإثبات وجود الباري تعالى فإنه كان مفروغاً عنه.

على أن لفظة الإله تطلق على المعبود بحسب اللغة لا واجب الوجود فالمناسب أن يراد منها في كلمة التوحيد المعبود بالحق أى لا معبود بالحق إلاً الله.

ويمكن الجواب: بأن ارتكاز وحدة الخالق وواجب الوجود غير بعيد عن أذهان الآحاد ولذا متى سئل المشركون عن خالق السموات والأرض أجابوا بأنه هو الله ومع وجود هذا الارتكاز لآمانع من إرادة التوحيد الذاتي.

ودعوى: أن العرب كانوا مشركين في العبادة لا في الذات فلاحاجة إلى التوحيد الذاتي كما ترى إذ هذه الكلمة ليست مخصوصة بجماعة المشركين المعاصرين للنبي ﷺ الذين اعتقدوا بوجود الخالق الأصلي بل هي لجميع الطوائف والملل ولو لم يعتقدوا بوجود الخالق أصلاً كالماديين والملحدين فلاوجه لتخصيص هذه الكلمة بتلك الطائفة.

وأما استعمال كلمة الإله في واجب الوجود في المحاورات فهو موجود ولعل منه لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال أن الإله بمعنى المستحق للعبادة ذاتاً وهو مساو لواجب الوجود ويدل على كلا الأمرين أي التوحيد الذاتي والتوحيد في العبادة لأن الإله بمعنى المستحق للعبادة وإن لم يعبد بالفعل راجع إلى الصفات الذاتية الراجعة إلى نفس الذات فإن استحقات العبادة من أجل المبدئية والفياضية فيستحق العلة انقياد المعلول لها وتخضع لها فنفي فعلية هذا المعنى عن غيره تعالى لعدم كونه بذاته مبدأ مقتضياً لذلك ويستحيل أن يتقلب عما هو عليه فينحصر المستحق للعبادة ذاتاً في الله تعالى فتأمل.

ومنها: كلمة «إنما» وهي على المعروف تكون من أداة الحصر مثل كلمة «إلا» فإذا استعملت في حصر الحكم أو الصفة في موضوع معين دلت بالملازمة البينة على انتفاء الحكم أو الصفة عن غير ذلك الموضوع.

ويشهد له التبادر عند أهل اللسان مضافاً إلى تصريح أهل اللغة و دعوى عدم الخلاف بل الإجماع عليه كما عليه أئمة التفسير.

ويشكل ذلك بأنّه لاسبيل لنا إلى ذلك فإنّ موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها. وأما النقل المذكور فاعتباره موقوف على اعتبار قول اللغوي في تشخيص الأوضاع وهو غير ثابت هذا مع احتمال أن يكون ذلك من اجتهاداتهم وتمسك العلماء بمثل حديث إنّما الأعمال بالنيّات لفساد العمل بلائيّة لا يجدي لأنّه لا يزيد عن مجرد الاستعمال.

وأجيب عنه: بأنّ السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا فإنّ الانسباق إلى أذهان أهل اللسان كالأعشى والمبرد أيضاً سبيل هذا مضافاً إلى انسباق ذلك إلى أذهان الذين سكنوا البلاد العربيّة سنوات متماديّة كالأزهري وغيره ويكفي لإثبات التبادر عند أهل اللسان ما حكاه المفسرون من أهل الأدب العربي من الأقوال والأشعار فإنّها توجب الاطمئنان بذلك.

قال في مجمع البيان لفظه «إنّما» مخصّصة لما أثبت بعده نافية لما لم يثبت يقول القائل لغيره إنّما لك عندي درهم فيكون مثل أن يقول إنه ليس لك عندي إلّا درهم وقالوا إنّما السخاء حاتم يريدون نفى السخاء عن غيره والتقدير إنّما السخاء سخاء حاتم فحذف المضاف والمفهوم من قول القائل إنّما أكلت رغيفاً وإنّما لقيت اليوم زيداً نفى أكل أكثر من رغيف ونفى لقاء غير زيد وقال الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصيً
وإنّما العزّة للكائر

أراد نفى العزّة عنّ ليس بكائر^١ والأعشى أحد المعروفين من شعراء الجاهليّة.

وقال الزمخشري في ذيل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُحْسِنُونَ الصَّلَاةَ

وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ و يعنى إنّما اختصاصهم بالموالاتة.^٢

(١) مجمع البيان، ج ٣، ص ٢٠٩.

(٢) الكشف، ج ١، ص ٦٢٣.

وأيضاً تاج العروس والصاح ظاهران في أن الحصر مما يفيد كلفة «إنما» عند إنباء المحاوراة و حمله على اجتهاداتهم بعبد جداً.

ودعوى أن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ﴾ مع أنه لاشك في أن الحياة الدنيا لها أمثال أخرى يدل على عدم إفادة إنما للحصر.

ممدفة: **أولاً:** بأن الاستعمال بالقرينة في غير المعنى الموضوع له لا ينافي تبادل الحصر الموضوع له من الكلمة.

وثانياً: بأن «إنما» استعملت في الآية المذكورة في الحصر الإضافي والمقصود منه هو نفى ما توهمه أهل الدنيا بالنسبة إلى الدنيا ومن المعلوم أن إفادة الحصر الإضافي حاكية عن كون الكلمة موضوعة للحصر الحقيقي.

ومها: كلمة «بل» الإضرابية وهي على أنحاء لأنها إما مستعملة في مقام إثبات الحكم لشيء آخر زائداً على الموضوع السابق مثل جاء غلام زيد بل زيد.

وإما مستعملة للترقي مثل يجوز صلاة الجمعة بل تجب.

ولا تنفيذ الصورتان المذكورتان للحصر.

وإما مستعملة لإبطال السابق وإثبات اللاحق ففي هذه الصورة إما أتى بها غفلة كقوله اشتريت داراً بل دكاناً أو توطئة وتأكيداً كقوله قدم ركباً الحجّاج بل المشاة وعلى كلّ التقديرين لا يدل على الحصر وإما أتى بها لردع السابق وإثبات اللاحق جداً ولا إشكال في أن القسم الأخير يفيد الحصر ويمكن أن يقال أن بل الإضرابية ظاهرة في هذا القسم لأن احتمال الغفلة وسبق اللسان مندفع بإصالة عدم السهو والخطأ كما أن احتمال التوطئة والتأكيد مندفع بإصالة الجدّ فما لم تقم قرينة خاصة على الأمور المذكورة تكون حكمة «بل» الإضرابية ظاهرة في القسم الأخير من إبطال ما سبق وتخصيص الحكم باللاحق وهذا التخصيص يفيد الحصر.

والإنصاف أن إفادة القسم الأخير للحصر تتوقف على إحراز كون المتكلم في مقام تخصيص سنخ الحكم بمدخول «بل» وهو غير ثابت.

ومها: إفادة الحصر من ناحية تعريف المسند إليه بلام الجنس مع حمل المسند الأخصّ عليه كقوله عزّ وجلّ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

قال في الكفاية ما محصله أن التحقيق أنه لا يفيد الحصر لأن الأصل في اللام وإن كان أنه لتعريف الجنس ولكن الجنس بنفسه لا يفيد الحصر إذ إثبات المحمول للطبيعة لا يقتضى سوى اتحادها به في الجملة كما أن الأصل في الحمل هو الحمل المتعارف الذي ملاكه هو مجرد الاتحاد في الوجود لا حصر المسند إليه في المسند.

نعم لو قامت قرينة على أن اللام للاستفراق أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق أو أن الحمل كان ذاتياً فحمل المسند على المسند إليه المذكور يفيد الحصر ولعله من ذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فإن مقام الشكر قرينة على أن المراد هو انحصار جنس الحمد به جلّ وعلا.

ويمكن أن يقال: لأحاجة في إفادة الحصر إلى إثبات الاستفراق أو الإرسال بل يكفي لام الجنس لذلك إذا كان المسند إليه أعمّ من المسند ولو من وجه إذ ظاهر لمبتدأ والخبر أن المبتدأ لا يوجد بدون الخبر فإذا اكتفى بواحد من الأخبار دون غيره يفيد لام الجنس الحصر وعليه فإن كان المسند إليه أعمّ من المسند كما إذا كان المراد منه الجنس لا ينفك الجنس عن المسند ومعنى عدم الانفكاك هو حصره فيه فالحصر يكون من لوازم حمل الأخصّ ولو من وجه على الأعمّ ولو كان الحمل حملاً شامعاً صناعياً ثم إن الحصر المستفاد من قوله عزّ وجلّ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يكون من ناحية حصر الجنس الأعمّ في الأخصّ لا من ناحية قرينة المقام ثم إنه يحمل الحصر على الحقيقة فيما إذا

أمكن كما في مثل قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وعلى الحصر الأدعائي فيما إذا لم يمكن الحمل على الحقيقة كقولنا الإنسان زيد.

وبالجملة لافرق فيما ذكر بين أن يكون النسبة بين المسند إليه والمسند هي العموم والخصوص أو هي العموم من وجه فقوله ﷺ الأئمة من قريش يفيد الحصر لحمل الأخص من وجه على الأعم من وجه أى جنس الأئمة في الإسلام منحصر بالقريش وليس من غيرهم.

وعليه فلا وجه لإنكار إفادة لام الجنس للحصر مع حمل الأخص عليه؛ فلا تنقل.

الفصل السادس: في مفهوم اللقب والعدد

أما الأول وهو اللقب فلامفهوم له إذ إثبات حكم لموضوع لاينفى سنخ الحكم عن غيره و دعوى أنه لولا المفهوم لزم العراء عن الفائدة ممنوعة لمدخليته فى شخص الحكم ولذا يتقوم شخص الحكم به وينتفى بانتفائه عقلاً.

وربما يتسدل له بأن قول القائل لا أنا بزبان ولاأختى زانية رضى المخاطب ولأخته بالزنا و لذلك أوجبوا عليه حد القذف وفيه أنه إن صح ذلك فهو بواسطة قرينة المقام وهو خارج عن محل الكلام وبالجملة قوله زيد موجود لايدل على أن عمروأ ليس بموجود. وعليه فلادلالة لللقب على المفهوم وانتفاء سنخ الحكم عن غير مورده وأما إنتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه فليس بمفهوم.

نعم لو كان المتكلم فى مقام تعديد الموجودين واكتفى بموضوع خاص. وقال مثلاً زيد موجود دل الكلام المذكور على انتفاء الحكم عن غير الموضوع المذكور بسبب مقدمات الإطلاق فتكون النتيجة نفي سنخ الحكم عن سائر الموضوعات ولكن الغالب أنه فى مقام حكم المورد لاسائر الموارد كما لا يخفى.

ثم إن المراد من اللقب هو مطلق مايعبر عن الشيء سواء كان إسماً له أو كنية له أو لقباً اصطلاحياً وأما الوصف غير المعتمد فقد مر أنه ملحق بالوصف المعتمد وخارج عن اللقب فلانتقل.

وأما الثاني أعنى العدد فإن لم يكن المتكلم في مقام تحديد سنخ الحكم لا من طرف الأقل ولا من طرف الأكثر فلا دلالة للعدد على المفهوم لا من طرف الأقل ولا من طرف الأكثر فمثل قوله صم ثلاثة أيام من كل شهر لا يدل على عدم استحباب غيرها من الأقل أو الأكثر وإنما يدل على إختصاص الحكم المذكور في هذه القضية بالثلاثة وعليه فلا يعارض مع ما دل على استحباب غيرها لسكوته عنه.

وعليه فمجرد العدد بما هو العدد لا دلالة له على المفهوم ونفى سنخ الحكم لا من ناحية النقيصة ولا من ناحية الزيادة لأنهما خارجتان عن حدود موضوع الدليل فلا ينافي نبوت الحكم لهما بدليل آخر لتعدد المطلوب.

نعم إذا كان المتكلم في مقام البيان وتحديد سنخ الحكم من ناحية الأقل كالعشرة في الإقامة أو من ناحية الزيادة كالعشرة في الحيض أو من ناحيتين كعدد الركعات في الصلوات فلا إشكال في دلالة العدد على المفهوم ونفى سنخ الحكم ولكنه مختص بما إذا أحرز أن المتكلم في مقام البيان من ناحية أو من النواحي المذكورة.

ثم أنه لو شك في أن العدد مأخوذ بنحو «لابشرط» أو «بشرط لا» أمكن القول بالأول بمقدمات الحكمة لأن أخذ العدد بنحو «بشرط لا» يحتاج إلى مؤونة زائدة وعليه فلا يكون الإتيان بالزيادة مضرًا بامتثال العدد.

الفصل السابع: في مفهوم العلة والحكمة المنصوصين

نعم الكلام في مقامين:

المقام الأول: في العلة المنصوصة

ولا يخفى أن العلة معمة بمنطوقها ومخصّصة بمفهومها.

ففي مثل قولهم لا تأكل الرمان للحموضة يعلّل النهي عن أكل الرمان بأنه حامض ومقتضى عدم تقييد الحموضة بشيء آخر هو أن الحموضة بخصوصها من دون حاجة إلى ضمنية شيء آخر تكون علة للمنع المذكور فالحموضة علة مستقلة للنهي لاجزاء العلة.

وأيضاً مقتضى عدم تقييد الحموضة بحموضة المورد في المنطوق هو أن الحموضة مطلقاً ولو لم تكن في المورد المذكور في المنطوق موجبة للنهي ولذا يتعدى عن الرمان إلى كلّ حامض و يحكم بحرمة و من هذه الجهة توصف العلة بكونها معمة و بتعبير آخر قوله للحموضة في قوة تعليل تحريم الرمان بكونه من مصاديق الحامض والحامض محرّم و هو كبرى كلّية تدلّ على تعميم الحكم ولكن هذا التعميم بمناسبة الحكم والموضوع يكون في دائرة المأكولات والمشروبات فلا يتعدى عن مواردّها إلى غيرها كالحمل و المسّ ونحوهما من الأمور.

ثم إن الاكتفاء بخصوص هذه العلة أى الحموضة فى تعليل النهى عن أكل الرمان يقتضى بمقدمات الحكمة أن تكون العلة الوحيدة لحرمة الرمان هى الحموضة لاغير وعليه فالعلة المذكورة هى العلة المنحصرة فى النهى المذكور والانحصار المذكور يوجب تخصيص عموم المنع عن أكل الرمان بالرمان الحامض وعليه تدل العلة بمفهومها على جواز أكل الرمان غير الحامض ولذلك توصف العلة الوحيدة بكونها مخصصة ثم إن التعليل المذكور يستفاد من أداة التعليل كلام التعليل وفاء التعليل وكى التعليل ولكيلا وثلاً وحوها فالعلة فى هذه الموارد معمة ومخصصة ويتعدى عن موردها إلى سائر الموارد.

وأما التعليل المستفاد من القضية الشرطية مختصة بموضوع القضية الشرطية إذ اللازم فى مفهوم الشرط هو حفظ الموضوع فلا يتعدى عن الموضوع المذكور فى الشرط إلى غيره من الموضوعات إلا بإلقاء الخصوصية فوجود تالى الأداة الشرطية علة لترتب الحكم على هذا الموضوع و عدمه علة لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع و لا تعرض فيه لحال غيره من الموضوعات كما لا يخفى.

ثم أن مقتضى كون العلة مخصصة هو نفي الحكم عن الموضوع فيما إذا كان خالياً عن العلة و حينئذ فإن ورد فيه دليل آخر يدل على إثبات الحكم فيه يقع التعارض بينهما وحيث أن التعارض بينهما يكون تعارضاً تباينياً يندرجان تحت أخبار العلاجية وربما يقال بتقديم مفهوم التعليل ولكنه لا دليل له فتدبر جيداً.

المقام الثانى: فى الحكمة المنصوصة

ولا يذهب عليك أن الحكمة المنصوصة لادلالة لها على التخصيص لأنها فى مقام تقريب الحكم المطلق لا فى مقام تحديده وتقييده ولذا يكون إطلاق الحكم محفوظاً ولو فى موارد خلت عن الحكمة.

وأما دلالة الحكمة المنصوصة على التعميم فالمشهور ذهبوا إلى العدم ولكن يمكن أن يقال الظاهر أنها كالتعليل في الدلالة عليه لأن المراد من الحكمة المنصوصة هي الحكمة الفعلية الباعثة على الحكم التي لا يرضى الشارع بإعمالها ومن المعلوم أن هذه الحكمة تصلح لأن تكون وجهاً للحكم الفعلي إذ مقتضى باعثتها على النحو المذكور هو ثبوت الحكم أينما كانت بعد فرض عدم تقيدها بالموارد الخاصّ وعموميّتها.

ويشهد له تعدّي العقلاء عن موارد الحكمة إلى غيرها مما تكون الحكمة موجودة فيه بعينها ألا ترى أن الحاكم إذا أمر أهل بلد بتلقيح مواد خاصة مع التصريح بحكمته وهي شيوع مرض خاصّ.

يتعدّى أهل سائر البلاد عن البلد المذكور و يلتزمون بالأمر المذكور للحكمة التي نصّ عليها مع أن الحاكم لم يأمر إلّا أهل ذلك البلد.

وليس ذلك إلّا لإفادة تعميم الحكمة المنصوصة وهكذا لو أمر الحاكم أهل بلد بإقلال مصرف الماء مع التصريح بحكمته و هو دفع الهلاكة يتعدّى أهل سائر البلاد عن البلد المذكور و يلتزمون بالأمر المذكور بسبب الحكمة التي صرح الحاكم بها إذا كانت الحكمة المذكورة موجودة فيها بعينها و إن لم يأمرهم الحاكم بذلك لجواز الاكتفاء بالحكمة المنصوصة.

لإيقال: أن مقتضى ذلك هو التعدّي عن موارد الحكمة غير المنصوصة أيضاً لأننا نقول مع عدم التنصيص لاعلم بالحكمة ولا باعثتها بل ليست إلّا حكمة ظنيّة مع احتمال اقترانها بالموانع والروادع و لا يكون الحكمة المنصوصة كذلك إذ صرح الشارع بكونها حكمة باعثة فعلية للحكم الذي أمر به أو نهى عنه.

و قد حكى عن الأستاذ المحقق الحاج الشيخ الحائري رحمته أنه قال شأن الحكمة وإن

كان عدم الاطراد لكن في خصوص جانب عدم أعني لا يدور عدم الحكم مدار عدمها و أما في جانب الوجود فلا يمكن أن لا يدور مدارها بأن لا يوجد الحكم مع وجودها. ولعله لذلك ذهب أستاذنا المحقق الداماد رحمته إلى أن الحكمة كالعلة في التعميم دون التخصيص و قال إن مقتضى كون شيء حكمة هو جواز أن يوجد الحكم و هي غير موجودة و أما إذا وجدت الحكمة فلا إشكال في وجود الحكم ولو في غير موضوع الدليل كما في العلة فافتراقها في الجهة الأولى لا الثانية.

و ظاهر كلامهما عدم تفييد الحكمة بالمنصوصة ولكن عرفت أن مع عدم التصريح بالحكمة لاعلم بها و لا يباغثيتها لاحتمال اقترانها بالموانع و الروادع فالقول بتعميم مطلق الحكمة وإن لم تكن منصوصة محل إشكال و كيف كان فقد استدل بالحكمة السيد المحقق الخوئي رحمته لجواز إقامة الحدود في زمان الغيبة.

واستدل بها أيضاً المحقق الحانري الحاج الشيخ رحمته لعدم جواز السجود على المأكولات ولو لم يصدق عليها الثمرة كالاسفناج و البتولات.

واستدل سيدنا الأستاذ المحقق الداماد رحمته لحرمة النظر بشهوة إلى المحارم بسبب عموم الحكمة الواردة في حرمة النظر بشهوة إلى الأجانب فعليك بإمعان النظر؛ و الله هو الهادي.

المقصد الرابع

في العام والخاص

الفصل الأول: في تعريف العام

و هنا أمور:

الأمر الأول: في تعريف العام الأصولي

عرّف شيخنا الأستاذ العام بأنه ما يكون مسوراً بسور محيط بأفراد حقيقة واحدة،

كما في «كلّ عالم» و «العلماء» و «جميع علماء»

و مقتضى هذا التعريف أنّ مثل لفظ «كلّ» و «جميع» و «لام الاستفراق» من أدوات

العموم و ليست بعمومات، كما أنّ لفظ «عالم» و «علماء» و نحوهما يكون من المطلقات

لاالعمومات، و إنّما يصير لفظ «عالم» و «علماء» من العمومات إذا صدرت بإحدى أدوات

العموم.

فالعامّ هو مدخول أداة العموم، و هو الذي يشمل جميع أفرادهِ و يكون محيطاً بالنسبة

إليها، و هذا العامّ هو اللفظ بلحاظ معناه، لاالمفهوم.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث قال في تعريف: «هو شمول المفهوم لجميع ما

يصلح أن ينطبق عليه» و ذلك لأنّ العموم و الخصوص ليسا من صفات المفهوم و

المعنى، بل هما من صفات اللفظ باعتبار المعنى و لحاظه.

وأيضاً جعل العام نفس الأداة لمدخولها كما ترى: لأن أداة العموم لانتفاء إلا الاستيعاب، ولاحكاية لها عن المصاديق، وإنما الحكاية لمدخولها، ولاوجه لإنكار حكاية طبيعة المدخول عن حصصها، مع أن الحكاية أمر عرفي وليست عقلياً.

نعم يرد على هذا التعريف: أنه لايشمل العام الذي ليس بمسور، كاسم الجمع مثل «قوم» و «ناس» بناءً على كونهما من ألفاظ العموم، و عليه فاعتبار تعدد الدال والمدلول يكون بحسب الغالب، و العام في الحقيقة هو لفظ يحيط بأفراده لا، سواء كانت إحاطته من جهة تعدد الدال والمدلول أو من جهة وضع اللفظ للإحاطة الفعلية.

ثم الفرق بين العام الأصولي و العام المنطقي يكون في فعلية الإحاطة و عدمها، فإذا اعتبرت الإحاطة بالفعل في التعريف فهو عام أصولي، و إذا لم يعتبر فيه ذلك - بل عرف بأنه الذي لايمتنع فرض صدقه على الكثيرين - فهو كلي منطقي.

الأمر الثاني: في أقسام العمومات

ينقسم العام إلى الاستغراقي و المجموعي و البدلي، والأول: هو الذي دل اللفظ فيه على استيعاب تمام أفراد الطبيعة في عرض واحد من دون اعتبار وحدتها و اجتماعها، مثل قولهم: «كل عالم».

والثاني: هو الذي دل اللفظ فيه على استيعاب تمام الأفراد مع اعتبار الوحدة و الاجتماع، مثل «مجموع إنسان» أو «مجموع علماء».

والثالث: هو الذي دل اللفظ فيه على استيعاب الأفراد على البدل، مثل «أى رجل».

وامتثال الأول: يتم بإتيان كل واحد من أفراد العام، فإذا أتى ببعض امتثل بالنسبة إليه و عصى بالنسبة إلى غيره.

وامتثال الثاني: يتم بإتيان المجموع، ولو أخل ببعضه لم يمثل التكليف أصلاً.

وامتثال الثالث: يتمّ بإتيان فرد واحد من دون اعتبار خصوصية من خصوصيات أفراد موضوع الخطاب.

الأمر الثالث: في منشأ هذا التقسيم

لا يخفى أنّ دلالة أدوات العموم على الأقسام الثلاثة تكون بالوضع، ولاحاجة فيها إلى تعلق حكم أو ملاحظة متكلم أو قرينة أخرى، والشاهد لذلك: هو تبادر الاستغراق من لفظة «كلّ رجل»، و تبادر المجموع من لفظة «مجموع»، و تبادر الفرد الواحد من لفظة «أى رجل» في قوله: «تصدّق على أى رجل رأيت».

وصحة استعمال بعض هذه الأدوات في الأخرى مع القرينة لا تكون علامة على الاشتراك، كما في اللام فإنها موضوعة للجنس وقد تستعمل في الاستغراق مع القرينة، ومع ذلك ليست مشتركة بين الجنس والاستغراق.

الأمر الرابع: في خروج أسماء الأعداد عن العمومات

وذلك لأنّ أحاد مثل العشرة ليست أفراداً لها، بل هي أجزاء كأجزاء الكلّ و مفوّهة لها، و لفظة العشرة لا تصدق على كلّ فرد من الآحاد كما تصدق الطيبة على أفرادها، بل عليه فلا تكون أسماء الأعداد كالعمومات.

و دعوى: أنّ مفهوم «كلّ عالم» لا ينطبق أيضاً على كلّ فرد من العالم، و لا يصرّ ذلك. بعد انطباق مدخول «كلّ عالم» على كلّ فرد، و هكذا يكفى في المقام انطباق عنوان الواحد على كلّ واحد بعد كون كلّ عدد مؤلفاً من الآحاد.

ممدّعة: بأنّ مراتب الأعداد و إن تألّفت من الآحاد، إلا أنّ الواحد ليس مادة لفظ العشرة كى يكون له الشمول، بل العشرة لها مفهوم يباين سائر المفاهيم من مراتب الأعداد حتى مفهوم الواحد، و بهذه الملاحظة لا ينطبق مفهوم العشرة على آحادها.

فالعنوان كعنوان الكلّ لا الكلىّ الشامل لأفراده. و هذا بخلاف المدخول في العامّ الاستغراقى أو المجموعى فإنه الكلىّ الشامل لأفراده. فالفرق بين العام الاستغراقى والمجموعى و بين العشرة و نحوها من أسامى الأعداد واضح.

الأمر الخامس: أن أداة العموم مثل لفظة «كلّ» موضوعة في اللغة لإفادة خصوص العموم، و

مقتضى ذلك

أن دلالة مثل هذه اللفظة على العموم من باب الحقيقة، لا المجاز. و لا الاشتراك بين العموم و الخصوص؛ و إلّا لزم خلف ما قلناه في كونها موضوعة لخصوص العموم. و لا ينافى ما ذكر استعمالها أحياناً في الخصوص بعناية، سواء كانت العناية بادعاء أن الخصوص هو العموم، أو بعلاقة العموم و الخصوص؛ لأنّ ذلك بالقرينة فلا ينافى ظهور أداة العموم في العموم بحسب الوضع.

ودعوى: أن شيوع التخصيص - إلى حدّ كبير؛ حتى قيل: ما من عامّ إلّا و قد خصّ - يمنع عن القول بوضع ألفاظ العموم للعموم، بل الظاهر يقتضى كونها موضوعة لما هو الغالب قليلاً للمجاز.

مندفعة: يمنع استلزام التخصيص للتجوّز؛ لأنّ أداة العموم في موارد التخصيص مستعملة في مقام الاستعمال في العموم لافى الخصوص، و إنّما التخصيص في الإرادة الجدّية بتعدّد الدالّ و المدلول، و عليه فلا تجوّز في استعمال أداة العموم في معناها.

الأمر السادس: في تأسيس الأصل

إذا شككنا في كون العامّ استغراقياً أو مجموعياً أو بديلياً فلا يخفى أن الأصل هو كونه استغراقياً، بدليل: أنه لا يحتاج إلى تصوّر أمر زائد وراء مرآتية المدخول فإنّ مقتضى تكثّر الأفراد - التى يكون المدخول مرآة لها و مقتضى إفادة الأداة للعموم و الاستيعاب

هو الاستفراق؛ و إلا لزم الخُلف: إمّا في مرآتية المدخول، أو في إفادة الأداة للعموم و الاستيعاب، و كلاهما ممنوعان، و هذا بخلاف العموم المجموعى أو البدلى؛ لا اعتبار أمر زائد فيهما من وحدة المتكثرات أو البدلية و التردّد.

هذا كلّه على تقدير الشكّ، كما إذا قلنا بأنّ الأداة مشتركة بين الاستفراقى و المجموعى كما قد يدعى فى مثل الجمع المحلّى باللام، أو مشتركة بين الاستفراقى و البدلى كما قد يدعى فى مثل كلمة «أى»، أو مشتركة بين الثلاثة كما ذهب إليه بعض. و أمّا إذا لم نقل بالاشتراك - كما هو الظاهر - فلا مورد للشكّ؛ فإنّ العامّ إذا كان مدخولاً لأداة الاستفراقى يكون استفراقياً، و إذا كان مدخولاً لأداة المجموعى يكون مجموعياً، و إذا كان مدخولاً لأداة البدلى يكون بدلياً.

ثمّ لا يخفى عليك ضعف القول بظهور الكلام فى المجموعى دون الاستفراقى؛ بدعى أنّ لفظ «كلّ رجل» فى قولنا: «أكرم كلّ رجل» لا يصدق إلّا على مجموع الأفراد دون كلّ فرد فرد.

وذلك لأنّ مفاد «كلّ رجل» ليس مجموع الأفراد حتّى لا يصدق إلّا على المجموع، بل مفاده كلّ فرد فرد من طبيعة الرجل، و هو غير مجموع الأفراد، و من الواضح أنّ هذا المعنى يصدق على كلّ واحد واحد من أفراد طبيعة المدخول كالرجل، و اللازم هو صدق المدخول لأداة العموم؛ لأنّ الأداة تعمّم صدق المدخول و فعليته.

ولاموجب لصدق نفس الأداة على كلّ واحد حتّى ينكر ذلك و يقال: ليس الفرد كلّ فرد، و السرّ فى ذلك: أنّ العامّ ليس هو لفظ «كلّ» بل، العامّ هو مدخول لفظ «كلّ»، و هو - فى نفسه - قابل للانطباق على كلّ فرد بعد كونه مرآة للأفراد، و إنّما أداة العموم توجب فعلية هذا الانطباق و شموله لجميع أفرادها، و عليه «فكلّ رجل» معناه كلّ فرد

من أفراد طبيعة الرجل، و فرد الرجل يصدق على كل واحد واحد من أفراد طبيعة الرجل، و لاجابة إلى صدق أداة العموم على كل واحد واحد من أفراد مدخولها حتى يقال: إنها غير صادقة عليه، فلانفعل.

الأمر السابع: في كيفية دلالة نفي الطبيعة واسم الجنس والنكرة على العموم

و الأظهر أن إسناد النفي أو النهي إلى الطبيعة و اسم الجنس - سواء قلنا بحكايتهما عن الأفراد أو لم نقل - لا يعقل إلا بانتفاء جميع الأفراد، و إلا لكان إسناد النفي أو النهي إلى الطبيعة أو اسم الجنس من دون لحاظ قيد و قرينة صارفة غير صحيح، و مع هذه الدلالة العقلية لاجابة في التعميم إلى الأخذ بمقدمات الحكمة كما ذهب إليه في الكفاية؛ إذ موضوع المقدمات هو الشك، و مع الدلالة العقلية على التعميم لا شك.

وهكذا الأمر إن قلنا بالدلالة اللفظية على التعميم، كما ذهب إليها سيدنا الأستاذ المحقق الداماد رحمته الله؛ بدعوى: أن الطبيعة اسم الجنس في متعلق النفي و النهي منصرفة إلى الطبيعة السارية؛ لكثر استعمالها فيها، دون متعلق الأوامر، و مع هذا الانصراف لاجابة أيضاً إلى المقدمات لإنبات السريان و التعميم.

و الموضوع في الأمر و النهي و إن كان واحداً، إلا أن مقتضى نفي الطبيعة أو اسم الجنس أو النهي عنهما مغاير مقتضى طلبهما و البعث نحوهما؛ لأن المطلوب في ناحية الأمر هو وجود الطبيعة أو اسم الجنس، و هو ناقض للعدم الكلي و طارد للعدم الأزلي، و هو ينطبق على أول فرد و وجود من الطبيعة أو اسم الجنس، و المطلوب في ناحية النهي هو تقيض ذلك؛ و هو طلب عدم وجود ناقض للعدم، و معناه مساوق لطلب إبقاء العدم الكلي على حاله؛ و بذلك يتحقق الفرق بين الأمر و النهي في مقام الامتثال؛ لأن لازم صرف الوجود أو مطلق الوجود هو تحقق الطبيعة أو اسم الجنس بفرد ما، و لازم تقيضه هو انتفاء الطبيعة أو اسم الجنس بانتفاء جميع أفرادهما.

بل يمكن أن يقال: إن دلالة نفي الطبيعة و اسم الجنس على الاستفراق و التعميم مقدّمة رتبة على مقدّمات الحكمة؛ لتأخّر الحكم عن الموضوع، و تأخّر جريان المقدّمات عن الحكم المترتب على الموضوع، فالمقدّمات متأخّرة عن الموضوع، فلا يعقل توقّف دلالة نفي الطبيعة و اسم الجنس على جريان المقدّمات في الرتبة المتقدّمة عليه برتبتين. ثم إن النكرة إذا وقعت في سياق النفي أو النهي خرجت عن كونها نكرة، و استعملت بمنزلة الطبيعة، فيترتب عليها ما يترتب على الطبيعة، فلامجال للأخذ بمقدّمات الحكمة فيها أيضاً كما لا يخفى.

الأمر الثامن: في أن اللام في الجمع هل تفيد العموم أو لا؟

يمكن أن يقال: إن الأصل في اللام أن تكون للتعريف و العهدية، سواء كانت ذكرية أو خارجية مستفادة من القرائن.

فإذا كانت اللام موضوعة للتعريف و دخلت على الجمع أفادت تعريفه، و تعريف الجمع يدلّ بالدلالة العقلية على الاستفراق؛ إذ لاتعيّن إلّا لتلك المرتبة - يعنى جميع الأفراد - دون سائر المراتب.

لا يقال: إن تلك المرتبة و إن كانت متعيّنة في الواقع، ولكنّ التعيّن أيضاً ثابت لأقلّ مرتبة الجمع، و لادليل على تقدّم أحد المتعيّنين.

لأنّ قول: إن الثلاثة - التي هي أقلّ مرتبة الجمع - تصدق في الخارج على الأفراد الكثيرة، و لها مصاديق متعدّدة فيه، كهذه الثلاثة و تلك الثلاثة و غيرها، إذن فالمرتبة الأخيرة متعيّنة دون غيرها.

فالنتيجة: أن الجمع المعرف باللام يدلّ على إرادة جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستفراقي.

و ذهب بعض إلى أن الجميع في نفسه يدلّ على العموم، و اللام لا تنفيد إلّا المنع من دخول علامة التنوين التي تدلّ على وحدة المدخول.

ويمكن أن يقال: إنا لانسلم دلالة الجمع على الاستفراق، بل غايته هو صلاحية لفظ الجمع للدلالة على العموم كما يصلح للدلالة على أقلّ الجمع، و الشاهد عليه أن استعمال الجمع في أقلّ الجمع لا يحتاج إلى عناية.

ومع قابلية لفظ الجمع للدلالة على العموم و أقلّ الجمع فلو لم تفد اللام التعريف لم يكن وجه لاستفادة الاستفراق منه.

فالأولى هو أن يقال: إن سبب إفادة اللام في الجمع للاستفراق هي إفادة اللام للتعريف؛ إذ التعريف هو التعيّن، و هو لا يتحقّق إلّا في الاستفراق لا غير.

الأمر التاسع: أن ألفاظ أدوات العموم مثل لفظه «كلّ» و «جميع» موضوعة في اللغة للاستفراق، و إضافتها إلى طبيعة مدخولها - التي تكون قابلة للصدق على الكثيرين - تدلّ على استفراق أفراد المدخول من دون حاجة إلى ملاحظة مقدّمات الحكمة؛ لأنّ هذه الدلالة وضعية لفظية، و الدلالة الوضعية لا تحتاج إلى مقدّمات الحكمة.

هذا مضافاً إلى أن الحكم متأخّر عن الموضع العامّ برتبة، و جريان المقدّمات متأخّر عنه برتبتين، فلا يعقل توقّف دلالة الأداة على العموم على جريان المقدّمات.

الفصل الثاني: في حجية العام المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المبين

لا يخفى عليك أنّه إذا خصّص العام بأمر معلوم مفهوماً و مصداقاً فلاريب في عدم حجّية العام في مورد التخصيص؛ لتقديم الخاص على العام.

وأما حجّية العام بالنسبة إلى غير مورد التخصيص فهي على حالها عند العقلاء كما عليه بناؤهم. من دون فرق بين كون التخصيص بالمتصل أو بالمنفصل. ويشهد له: انقطاع عذر العبد - المأمور بإكرام العلماء إلّا زيداً - عند عدم امتثاله في غير زيد.

و وجه ذلك: هو ظهور العام في معناه. فلا إجمال. و التخصيص لا يوجب التضييق إلّا في ناحية الإرادة الجدّية بالنسبة إلى مورد التخصيص.

هذا مضافاً إلى إمكان منع التخصيص حقيقة في المتصل؛ لأنّ تضييق المدخول في المتصل لا ينافي استعمال أداة العموم في العموم؛ لأنها موضوعة لإفادة عموم المدخول؛ و لافرق بين قوله: «كلّ رجل» و «كلّ رجل عالم» في كون لفظة «كلّ» مستعملة في العموم ويراد بها العموم، و الاختلاف بينهما لا يكون إلّا في المدخول.

ودعوى: إجمال العام بعد التخصيص - لتعدّد المجازات، و عدم ترجيح لتعيين الباقي - ممنوعة: بما عرفت من ظهور العام بالوجدان، و الظهور ينافي الإجمال، و لامجال للمجاز بعد استعمال ألفاظ العموم فيما وضعت له من الاستغراق و استعمال العام في معناه.

فقوله: «أكرم كلّ عالم» مع تخصيصه بقوله: «لا تكرم الفاسق منه» لامجاز فيه: لبالنسبة إلى كلمة «كلّ» و لبالنسبة إلى كلمة «عالم» فإنهما مستعملتان في معناهما،

كما لا مجاز فيه باعتبار ادعاء أن غير الموضوع له هو الموضوع له ثم تطبيق المعنى للموضوع له على المعنى المجازى الادعائى؛ ضرورة ادعاء فى مثل «كلّ عالم» المخصص بـ «لا تكرم الفاسق منه».

فالقولُ بإجمال العام لتعدد المجازات و عدم ترجيح لتعيين الباقي ساقطٌ.

ولا يحدث فى العام و أداة العموم - بعروض التخصيص - تضييق فى ناحية المستعمل فيه، و إنما التضييق فى ناحية الإرادة انجديّة، فالظهور فى العام المخصّص باقٍ على حاله و لا مجاز و لا إجمال.

ودعوى: أن اللازم من عدم كون البعث حقيقياً بالإضافة إلى بعض الأفراد مع كونه متعلّقاً به فى مرحلة الإنشاء، هو صدور الواحد - و هو إنشاء البعث الواحد - عن داعيين بلاجهة جامعة تكون هى الداعى، و قاعدة الواحد لا يصدر إلا عن الواحد تمنع عن تعدد الدواعى بالنسبة إلى إنشاء البعث الواحد.

مدفوعة: بعدم جريان برهان امتناع صدور الواحد عن المتعدّد فى مثل المقام؛ لاختصاصه بالواحد البسيط الشخصى التكوينى، و لا يعمّ الواحد النوعى و الاعتبارى؛ أمّا الواحد النوعى فلأمانع من أن يكون معلولاً لعلل متعدّدة؛ كالحرارة بالنسبة إلى الشمس و النار و غيرهما من علل الحرارة.

و أمّا الاعتبارى - كالإنشاء الواحد - فجواز صدوره من دواعٍ متعدّدة أوضح. ثمّ القول بأنّ صدور الواحد عن داعٍ جدّى و داعٍ غير جدّى غير معقول للمناقضة، يمكن دفعه: بأنّ الواحد منحلّ إلى المتعدّد، فيختصّ الجدّ بغير مورد التخصيص، فلم يجتمع الجدّ و غيره فى مورد واحد، فلا تلزم المناقضة من كون الدعى بالنسبة إلى فردٍ هو ضرب القانون و بالنسبة إلى آخر هو البعث الجدّى؛ إذ لم يجتمع وجود الجدّ و عدمه فى الشىء الواحد فى الحقيقة.

الفصل الثالث: في حجية العام المخصّص في الباقي، بعد تخصيصه بالمخصّص، المجمل.

ولا يخفى عليك أن المخصّص قد يكون مجملاً، و هو إما بحسب المفهوم أو بحسب المصداق.

والأول: إما من جهة دوران المخصّص بين الأقلّ و الأكثر، كدوران «عنى القاسى» بين مرتكب الكبيرة فقط أو الأعمّ من مرتكب الصغيرة.

و إما من جهة دوران المخصّص بين المتباينين، كقولنا: «أكرم العلماء إلّا زيداً» و افترضنا تعدّد زيد في العلماء ثم إنّ المجمل المفهومى إما متّصل و إما منفصل، فهذه أربعة أقسام للمجمل مفهوماً.

و الثانى - و هو المجمل بحسب المصداق - يكون من جهة عروض الاشتباه الخارجى و إن كان مفهوماً واضحاً، كما إذا شكّ فى فسق شخص و لم تكن له حالة سابقة لتبادل أحواله، فحينئذ يشكّ فى انطباق عنوان العامّ أو الخاصّ من جهة الاشتباه الخارجى، و هو على قسمين متّصل و منفصل، فمجموع ستّة.

لا إشكال فى سراية الإجمال حقيقة إلى العامّ فيما إذا كان الخاصّ المجمل متّصلاً، إذ إجمال المخصّص فى هذه الصور يمنع عن انعقاد ظهور العامّ فى العموم بحسب المراد سواء كان الإجمال فى المخصّص من جهة دورانه بين الأقلّ و الأكثر، أو دورانه بين

المتباينين، أو شكّ في الانطباق و الصدق من ناحية الاشتباه في الأمور الخارجيّة، فهذه ثلاث صور:

و أمّا المجمل المفهومى المنفصل، فلا إشكال في جواز الأخذ بعموم العام، لأنّ أصالة عدم التخصيص لامعارض لها، و مورد الاشتباه فيه من قبيل الشبهة البدويّة بعد انحلال المفهوم إلى الأقلّ و الأكثر، و عليه فما لم يعلم خروج فرد من العامّ يجب الأخذ به لعدم وصول المعارض إلينا من جانب المولى، كما عليه جرت طريقة العقلاء في مقام الامتثال للأوامر.

كما لا إشكال أيضاً في عدم جواز الأخذ بالعامّ فيما إذا كان المخصّص المنفصل مردداً بين المتباينين، كقوله: «لاتكرم زيدا»، و هو مردّد بين شخصين من العلماء، و ذلك لسقوط أصالة العموم بالنسبة إليهما إذ المخصّص المذكور و إن لم يوجب الإجمال في المفهوم؛ لأنّ الظهور في العامّ منقده، ولكن يوجب الإجمال حكماً، لأنّ مع المخصّص المذكور يحصل العلم الإجمالى بخروج أحدهما، و معه يسقط العامّ عن الاعتبار بالنسبة إلى مورد التخصيص، و من المعلوم أنّ تعيين أحدهما بالمرجح و تعيين أحدهما لا بعينه ليس مورداً للعامّ، فأصالة العموم في كلّ طرف تعارض أصالة العموم في طرف آخر، فإذا تعارضت أصالة العموم في كلّ طرف صار العامّ، في حكم المجمل، و لا يمكن التمسكّ به في طرف أصلاً، فهذه خمس صور، و بقيت صورة واحدة، و هي ما إذا كان المخصّص منفصلاً و كان الاشتباه و الإجمال من ناحية الشبهة الخارجيّة، كأن يشتهه فرد بين أن يكون فرداً للخاص، أو باقياً تحت العام و لم يكن أصل منقح في البين، و هذه هي الشبهة المصادقيّة.

الفصل الرابع: في جواز العمل بالعام قبل الفحص وعدمه

و لا يخفى أن الشارع جرت عادته في وضع القوانين على طريقة كافة العقلاء، فكما أن طريقة العقلاء على ذكر العمومات في فصل، و ذكر مخصصاتها في فصل آخر بالتدرج، - و لذا لم يجوزوا التمسك بالعمومات قبل الفحص عن مخصصاتها، لعدم جريان أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية و الجدية ما دام العمومات في معرض التخصيص في وقت الأخذ بها . - فكذلك تكون عادة الشارع.

وعليه فلا يجوز العمل بالعمومات الشرعية عند كونها في معرض التخصيص، لعدم حجيتها بعد عدم جريان أصالة التطابق فيها، بل يجب الفحص عن المخصصات، نعم بعد الفحص و عدم الظفر بها تجرى أصالة التطابق و تتم الحجية فلو ورد بعد ذلك مخصص فهو مقدم على العام من باب كون الخاص أقوى الحجتين، لا من باب كون العام معلقاً على عدم المخصص واقعاً، بحيث يكون الظفر عليه كاشفاً عن عدم حجته.

و لذا، لا يسرى إجمال المخصص إلى العام لتامية الحجية بالفحص و إجمال المخصص بعد تمامية الحجية غير مضر.

و لا يجب الفحص عن المخصصات المتصلة، كما لا يلزم الفحص عن قرينة المجاز إذا لو كان مخصص متصل أو قرينة للمجاز لذكره متصلاً و حيث لم يذكره متصلاً علم

أنه لاتخصيص و لاقربنة على المجاز، و احتمال وجودهما و إسقاطهما عمداً مخالف له طاقة الرواة، كما أن احتمال الخطأ و النسيان لايساعده أصالة عدم الخطأ و النسيان.

نعم، يجب الفحص عن القرائن الموجودة في نفس الروايات كصدرها، أو ذيلها، إذ كثيراً ما يصلح الصدر، أو الذيل للقربنية و لذا لايجوز الاكتفاء بالمقطعات من الروايات، و أيضاً يجب الفحص عن النسخ مع احتمال اختلافها في بعض الفترات، كالزيادة أو النقص و نحوهما، مما له مدخلية في المعنى، لاسيما مع العلم بوجود قربنة و فقدها.

بل ذهب بعض الى ازوم الرجوع إلى المصادر الأولية، معللاً بان لتبويبها و فصولها مدخلية في فهم المراد من الروايات، فتأمل.

ثم إن مقدار الفحص اللازم متفاوت باحتلاف الموارد، و المعيار فيه، أن يكون الفحص الى حد يخرج العموم عن كون مظنة للتخصيص، فيكفي الخروج المذكور في جواز لأخذ به، فلا تعفل.

الفصل الخامس: فى عمومية التكاليف والخطابات لغير الموجودين والحاضرين

و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى التكاليف التى لاتكون مقرونة بأداة الخطاب و ليست بصيغ الأمر، و لإشكال فى كون هذه التكاليف بنحو القضية الحقيقية، فلانختص بالمشافهين، بل نعم الغائبين و المعدومين.

ثم إنّ تعميم التكاليف بنحو القضية الحقيقية للمعدومين ليس بلحاظ ظرف عدمهم، بل بلحاظ ظرف وجودهم، و فرض تحقّقهم، ففى مثل قوله تعالى: ﴿وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، ليس وجوب الحجّ مقصوداً على من وجد و استطاع حال نزول الآية الكريمة، بل الحكم فيها يعمّ الموجود و المعدوم حاله، ولكنّ المعدوم فى ظرف عدمه لا يكون مشمولاً للحكم الفعلى و لا الإنشائى، و إنّما يصير مشمولاً له على فرض تحقّقه و وجوده بداهة، أنّ الموضوع للحكم الإنشائى و الفعلى فى الآية، هو - من كان من الناس - و صدق عليه المستطيع، و المعدوم فى رتبة عدمه ليس من أفراد الناس، و لا يصدق عليه أنّه مستطيع، فلانعقل سراية الإنشاء إليه، فإنّ الحكم المنشأ لا يسرى من موضوعه إلى شىء آخر، نعم إنّما يصير المعدوم حال الخطاب فى ظرف

وجوده، وتحقق الاستطاعة له مصداقاً لما هو الموضوع في الآية، فيتحقق حينئذ بالنسبة إليه التكليف الانشائي، وبتحقق سائر الشروط العامة يصير فعلياً.

ومقتضى ما ذكر أن القضية حقيقية، والحكم فيها متعلق بالمصاديق الموجودة سواء كانت محققة الوجود أو مقدرة الوجود و القضية المذكورة فعلية بالنسبة إلى المصاديق المحققة، وإنشائية بالنسبة إلى ما سيوجد في ظرف وجوده، و عليه فلا يتعلق الحكم بالمعدوم.

و لا حاجة معه في إمكان تعلق التكليف الفعلي بالنسبة إلى غير الموجودين بالفعل إلى تعليق التكليف الفعلي بالموجود الاستقبالي، نظير الواجب المعلق، بدعوى أن إرادة شيء فعلاً ممن يوجد استقبالاً كإرادة ما لم يكن فعلاً بل يمكن تحققه استقبالاً.

و ذلك لما عرفت من أن موضوع القضية الحقيقية، هو الطبيعة بما هي مرآة و حاكية عن مصاديقها الموجودة بحسب ظروفها، فيشمل التكليف غير الموجودين بنفس القضية الحقيقية.

وأيضاً، لوجه لجعل الحملية، مشروطة بوجود المعدوم لتوجيه التكليف إلى المعدوم، إذ القضايا الحقيقية ليست مشروطة، و إن أمكن تحليلها إليها في العقل.

فتمحصل أنه يكفي في شمول التكاليف، بالنسبة إلى غير الموجودين في عصر صدور كون القضايا حقيقية لأن موضوعاتها تتم كل موجود في ظرف وجوده من دون لزوم محذور تعلق التكليف بالمعدوم، فالحكم فعلياً بالنسبة إلى المصاديق الموجودة بالفعل، و إنشائي بالنسبة إلى المصاديق الموجودة في الظروف الآتية، و القضية حملية لامشروطة، و تحليلها إلى المشروطة لا يصيرها مشروطة.

المقام الثاني: أن التكاليف المقرنة بأداة النداء و الخطاب، أو التكاليف المنشأة بصيغ الأمر و النهي التي تستلزم المخاطبة كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ و قوله عز وجل: ﴿لِنِ

تَصَرُّوا اللهُ بِتَصَرُّكُمْ* و قوله تبارك و تعالى: *وَأَقِيمُوا مِن مَّا رَزَقْنَاكُمْ* و غير ذلك هل تكون كغيرها من التكاليف التي لا تستلزم المخاطبة في التعميم بالنسبة إلى الغائبين و المعدومين، أو لا تكون كذلك؟

يمكن القول بالتعميم على وجه الحقيقة، بيان ذلك، أن أداة الخطاب. و إن كانت موضوعة لأن يخاطب بها، و المخاطبة إنما تقتضى أن تكون إلى مخاطب يتوجه إليه الخطاب، و ذلك لا يعقل في حق المعدوم إلا أنه يمكن تنزيل المخاطب المعدوم منزلة المخاطب الموجود، و ادعاء أنه الموجود، و مجرد ذلك يكفي في استعمال اللفظ الموضوع للمخاطبة من دون استلزام، لتصرف آخر في اللفظ باستعماله في غير معناه. و الوجه في التنزيل المذكور، أنه لا يعقل التعميم في مدلول أداة الخطاب، لأن الخطاب، إما من الأمور الحادثة بالأداة، أو من الأمور التي يكشف عنها الأداة، سواء كانت الأداة علامة أو غيرها، و على كل التقادير، فالخطاب من المعاني الشخصية الجزئية التي لا تحتل العموم، نعم يصح التعميم في مدخول الأداة.

فمع ادعاء المعدوم بمنزلة الموجود تعم الخطابات المذكورة لغير المشافهين أيضاً. أورد عليه بأن مجرد الإمكان، لا يكفي و التنزيل المذكور يحتاج إلى الدليل، هذا مضافاً إلى أن المخاطبة الحقيقية لا يمكن إلا إذا كان الغير موجوداً حقيقة، بحيث يتوجه إلى الكلام و يلتفت إليه، و فرض الحضور و الالتفات لا يوجب كون الخطاب على الحقيقة، و إن لم تستعمل أداة الخطاب في غير معناها.

فالأولى هو أن يقال، إن الخطابات إنشائية كالتكاليف الإنشائية و تصير فعلية، فيما إذا كان المخاطب موجوداً و حاضراً و ملتفتاً و بقيت على الإنشائية فيما إذا لم يكن المخاطب موجوداً و حاضراً و ملتفتاً، إلى أن يصير كذلك، و بالجملة فالموضوع كالمعلق مأخوذ في القضية الحقيقية كلياً و هو كل من وجد و حضر و التفت، فالخطابات

الإنشائية متصورة و شائعة في مثل الخطابات الكتيبة إلى كل من يرى الكتابة، ألا ترى أن المؤلفين كانوا يخاطبون كثيراً ما من يقرأ كتابهم بقوله «فافهم» و «اعلم» و غيرهما من الخطابات.

و لاجابة إلى التنزيل المذكور، بعد كون المتفاهم من أدوات الخطاب الإنشائي هو إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعي تفهيم المخاطب في ظرف وجوده عند التفاته، و عليه فلانواع من شموله للغائبين و المعدومين.

و لامنافة بين جزئية النداء و كلية المنادى كما لامنافة بين جزئية البعث و كلية المبعوث إليه.

و عليه فالحق، هو التفصيل بين الخطاب الحقيقي الفعلي و الخطاب الإنشائي و اختيار عدم الإمكان في الأول دون الثاني.

وأما الخطابات الواردة في القرآن الكريم، حيث لانكون متوجهة إلى الناس من دون وساطة النبي ﷺ، فهي خطابات إنشائية لاحقية لأن الناس لم يكونوا طرفاً لخطابه تعالى، و لافرق في ذلك بين الحاضرين و غيرهم.

نعم، الخطابات العامة الصادرة من النبي ﷺ، تكون فعلية حقيقية بالنسبة إلى الحاضرين، و إنشائية بالنسبة إلى غيرهم، و هذه الخطابات عامة و لاجابة مع عمومها إلى تنزيل غير الحاضر بمنزلة الحاضر، كما لا يخفى.

ثمرة البحث عن تعميم الخطابات

ذكروا للبحث عن تعميم الخطابات، للمعدومين و الغائبين و عدمه ثمرات:

منها: أنه بناء على التعميم، لانختص حجبة ظهور الخطابات بالمشافهين، بخلاف ما

إذا لم نقل بالتعميم، فتختص الحجبة بهم و لانشمل الغائبين و غير الموجودين.

أورد عليه بأن هذا مبنى على اختصاص حجية الظواهر بمن. قصد افهامه مع أنه لاوجه له. لأنّ الناس كلّهم مقصودون بالإفهام إلى يوم القيامة و إن قلنا بعدم شمول الخطاب إلّا لخصوص المشافهين.

ومنها: صحّة التمسك بإطلاق الكتاب و السنّة على التعميم بالإضافة إلى الغائبين و غير الموجودين، بخلاف ما إذا لم نقل به، فإنه لا يصحّ التمسك بإطلاقهما إلّا مع قاعدة الاشتراك. و هذه القاعدة لا تجرى إلّا مع اتحاد الغائبين و غير الموجودين مع الحاضرين في الصنف، و هو مفقود في المقام من جهة احتمال مدخلية وصف حضور الإمام أو نائبه الخاص في منزل صلاة الجمعة، و لا يوجد هذا الوصف في غير الموجودين.

وفيه: أن احتمال مدخلية وصف الحضور في صلاة الجمعة مدفوع بأصالة الإطلاق، و عدم التقييد بالنسبة إلى المشافهين و كونهم واجدين لهذا الشرط لا يمنع من جريان أصالة عدم التقييد بالنسبة إليهم لاحتمال عروض عدم بقاء هذا الوصف، إذ المراد من الحضور هو الحضور مع بسط اليد و هو ممّا يمكن أن يعرضه العدم، و عليه فلا مانع من جريان قاعدة الاشتراك للتساوي بين المشافهين و غيرهم بعد جريان أصالة عدم التقييد، و ليس المراد من الحضور مجرد الوجود حتّى يقال لا يعرض لهذا الوصف، فإذا لم يعرض عدم للوصف الموجود فلا ضرورة في تقييده مع احتمال مدخليته، لأنّ الفرض أنه موجود و لا يعرضه العدم، و حينئذٍ فلا يمكن إثبات الحكم في غيرهم بقاعدة الاشتراك لعدم اتحادهم معهم في الوصف المذكور.

و ذلك لما عرفت من، أن المراد من وصف الحضور هو الحضور مع بسط اليد، و من المعلوم أنه ممّا يتطرّق إليه العدم فأصالة عدم التقييد جارية و مع جريانها لا فرق بين المشافهين و غيرهم، فتجربى قاعدة الاشتراك.

هذا مضافاً إلى أنه لو سلمنا أن الوصف هو وصف وجود الإمام من دون اعتبار بسط اليد، فلا إشكال في أنه متحقق في كلِّ زمان، إذ الإمام موجود في كلِّ عصر و عليه فلا يصحّ دعوى أن غير المشافهين لا يكونون واجدين للوصف، فمع وجود هذا الوصف في المشافهين و غيرهم تجرى قاعدة الاشتراك فلا تفرقة.

الفصل السادس: أن تعقب العام بضمير لا يراد منه إلا بعض أفراد العام، هل يوجب

تخصيص العام، أو يوجب الإجمال أولاً؟

و قد اختلف فيه الأعلام، و المختار هو عدم لزوم التخصيص و عدم الإجمال في العام فيما إذا استقل العام.

و توضيح ذلك، أن محلّ الخلاف ما إذا وقع العامّ و الضمير المذكور في كلامين أو كلام واحد مع استقلال العامّ بما حكم عليه.

بخلاف ما إذا لم يكن العامّ مستقلاً بما حكم عليه، بل الحكم واحد كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ بِرَبِّهِنَّ﴾ فإنه لانزاع في تخصيص العام بعد معلومية أن حكم التربص ليس لجميعهنّ، و عليه فالمطلقات و إن كانت شاملة لليائسة و غير المدخول بها ولكن يختصّ بغيرهما بقريئة التربص، فإنه حكم بعض المطلقات.

فإذا عرفت محلّ النزاع، ذهب بعض إلى أن ذلك موجب للإجمال، مستدلاً بأن الأمر يدور بين التصرف في العامّ بالتخصيص و بين التصرف في الضمير بإرجاعه إلى البعض، فيحصل الإجمال، لوجود ما يصلح للقريئة في الكلام و هو الضمير الراجع إلى العامّ، إذ الضمير المذكور يجعل القضيّتين بمنزلة كلام متصل واحد.

ويمكن الجواب عنه: بأن مجرد القطع باختصاص الحكم المذكور في الثانية ببعض أفراد العام، لا يوجب التصرف في إحدى القضيتين في مدلولهما اللفظي، بل يصح حمل كلتا القضيتين على إرادة معناهما اللغوي في مرحلة الاستعمال، و الجدمع الالتزام بخروج بعض أفراد العام في الثانية عن الإرادة الجدّية.

وبعبارة أخرى: أن الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العام السابق، وإرادة البعض في الإرادة الجدّية تصرف في اللبّ، لا في استعمال، و رفع اليد عن أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية و بين الإرادة الجدّية في ناحية الضمير لا يوجب التخصيص في ناحية العام بعد استقلاله و انفصال الخاص عنه.

ذهب في الكفاية إلى الاستخدام أو المجاز مستدلاً بأن الأمر يدور بين التصرف في العام بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه أو التصرف في ناحية الضمير، إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسّع في الإسناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكلّ توسّعاً و تجوزاً.

ويمكن الجواب عنه: بما عرفت من أن الضمير راجع إلى المراد الإستعمالي من العام السابق، و التصرف في الضمير هو التصرف في الإرادة الجدّية لا في الإرادة الاستعمالية، و عليه فلامورد للدوران المذكور في طرف الضمير بين إرجاعه إلى بعض المراد حتّى يلزم الاستخدام و بين إرجاعه إلى تمام المراد مع التوسّع و التجوز.

إذ الضمير على المختار راجع إلى تمام ما هو المراد الاستعمالي من مرجعه بدون توسّع و تجوز، لافي الكلمة و لا في الإسناد.

ودعوى أنه لو لم يكن استخدام، لزم المحذور، و هو أن يرجع الضمير عند تخصيص العام الأوّل إلى المستعمل فيه العام أيضاً و هو كما ترى مثلاً لو قيل «أكرم العلماء» و

أضف أصدقاءهم، وخصَّص العلماء بالعدول، لزم أن يكون الإضافة واجبة، بالنسبة إلى جميع العلماء مع أنه لا يجب إكرام جميعهم، إذ كيف يمكن أن يكون الإكرام مختصاً بالعدول من العلماء، و الإضافة واجبة بالنسبة إلى أصدقاء جميع العلماء و لو لم يكونوا عادلين، فهذا يكشف عن كون المرجع هو العام المخصَّص لا العام المستعمل فيه.

هذا كله فيما إذا كان الدال على اختصاص الحكم الثاني ببعض الأفراد في الإرادة الجدوية منفصلاً، و أما إذا كان الدال عليه مقترناً عقلاً أو لفظاً فقد ذهب سيدنا الإمام المحاهد رحمته إلى أن الظاهر طرأ الإجمال في الغالب لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصالة التطابق في مثله.

ولكن لفائل أن يقول، إن اقتران الحكم الثاني بذلك لا يوجب الإجمال في الحكم الأول مع فرض كونهما مستقلين و عدم اقتران الحكم الأول بتلك القرينة. والقول بأن المرتكز في المقام، هو تقديم أصالة عدم الاستخدام و رفع اليد عن أصالة العموم.

غيرسديد بعد ما عرفت من أنه لا مجال للاستخدام، إذ الضمير مستعمل في المعنى العام، و الدليل الخارجي يدل على عدم الإرادة الجدوية فيه، فلا يدور الأمر بين أصالة عدم الاستخدام و أصالة العموم.

ودعوى: أن المرتكز العرفي في أمثال المقام هو الأخذ بظهور الكلام في اتحاد المراد من الضمير مع ما يرجع الضمير إليه و رفع اليد عن ظهور العام في العموم، فهذا الظهور قرينة عرفية لرفع اليد عن أصالة العموم، إذ أصالة العموم متبعة فيما لم تقم قرينة على خلافها و مع قيامها لا مجال لها.

مدفوعة: بأنّ الأتّحاد بحسب الإرادة الاستعماليّة محفوظ، إذ الضمير متّحد مع العامّ في الإرادة الاستعماليّة و الجديّة، و إنّما يرفع اليد عن خصوص الإرادة الجديّة في ناحيّة الضمير بالنسبة إلى بعض الموارد بالدليل الخارجى، و بقى اتّحادهما بحسب الإرادة الاستعماليّة و الجديّة في سائر الموارد، و رفع اليد عن الإرادة الجديّة في ناحيّة الضمير لا يستلزم التخصيص في العامّ بعد اختصاص الدليل الخاصّ بالثانى و انفصال الضمير عن العامّ.

ثمّ إنّ أصالة العموم متّبعة فيما لم تقم قرينة على خلافها كما في المقام، لأنّ قرينة الخلاف مختصّة بالثانى.

وممّا ذكر يظهر ما في المحكىّ عند المضدى من أنّ الأمر في المقام يدور بين تعدّد المجاز و وحدته، لأنّ تخصيص العامّ يوجب التجوّز في الضمير أيضاً للزوم مطابقته لما هو الظاهر من المرجع دون المراد، بخلاف التصرفّ في الضمير بالاستخدام فإنّه لا يسرى إلى العامّ.

وذلك لما عرفت من إمكان منع المجاز مطلقاً لا في العامّ و لا في الضمير بعد استعمالهما في المعنى العامّ على تقدير التخصيص أيضاً، فلامجاز و لاستخدام، لأنّ التصرفّ ليس في ناحيّة المستعمل فيه، فالأمر إذا دار بين التخصيصين و بين التخصيص الواحد فالمتعيّن هو الثانى إذ لامعارض لأصالة العموم في الأوّل.

قتهصّل: من جميع ما ذكرناه أنّ تعقّب العامّ المستقلّ بضمير، لا يراد منه إلّا بعض أفراد العامّ لا يوجب إجمالاً بالنسبة ذى العامّ، كما لا يوجب تخصيصاً فيه ما لم تقم قرينة تصلح للتخصيص فيه أيضاً، و لا يوجب أيضاً مجازاً لا في العامّ و لا في الخاصّ و لا في الكلمة و لا في الإسناد، لأنّ لفظ العامّ و الخاصّ مستعملان في معناهما و إنّما التصرفّ في ناحيّة أصالة التطابق، فلا تغفل.

الفصل السابع: في تعارض المفهوم مع العموم

والكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: في أنواع المفهوم

و لا يخفى أن المفهوم إما موافق وإما مخالف، و الموافق هو ما دلّ اللفظ بحكم العقل على ثبوت الحكم في الأشدّ بطريق أولى. و المخالف، هو الذي دلّ العقل عليه بواسطة تعليق الحكم في الخطاب على العلية المنحصرة، فإن مقتضى ذلك هو الانتفاء عند الانتفاء، و إلّا لزم الخف في التعليق المذكور.

أقسام المفهوم الموافق:

منها موارد إلغاء الخصوصية كقوله رجل شكّ بين الثلاث و الأربع فإنه لاشبهة في أن الحكم المذكور فيه من البناء على الأكثر لا يختصّ بالرجل، ولكن في كونه من أقسام المفهوم الموافق تأمل و نظر.

ومنها: المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لأجله مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق، كقوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ» بناء على كونه كناية عن النهى عن حرمة إيدائهما و لم يكن نفس الألف محكوماً بحكم.

ومنها: ما إذا سيق. الكلام لأجل إفادة حكم أخف المصاديق للانتقال إلى سائر الموارد بالأولوية، مثل نفس الآية الكريمة المذكورة آنفاً بناءً على أن الألف محكوم بالحرمة أيضاً.

ومنها: الحكم المستفاد من القضية التعليلية، كقوله «الخمير حرام» لأنه مسكر، فإن العلة تدلّ بغيره الموافقة على مساواة غير المورد المذكور مع المنطوق في الحكم ولا يخفى أن التعليل المفهوم الموافقة في مورد إلغاء الخصخصة لا يدخل تحت النظر، بل يرجع الإلغاء على تعميل المنطوق، ولا يتوسط فيه شيء مع أن اللازم في المفهوم الموافقة هو تبييض شيء آخر، هكذا الأم في التعليل، فإن مثل قوله «فإنه مسكر» لا يعلو على الكبرى الكلية، وهي أن كل مسكر حرام، وهو متناقض عام، فتدبر جيداً.

المقام الثامن: في تقديم المفاهيم الموافقة

لا كلام في تقديم المفاهيم الموافقة على العمومات فيما إذا كانت أخص منها لبناء العلاء على ذلك إننا إذا كانت العمومات أظهر، فتقدم على الخاص بالتصرف في هيئة الخاص، كما هو المتعارف في غير مفهوم الموافق من المخصصات.

هذا كله فيما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص.

وأما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه، فقد ذهب بعض إلى أنه يعامل معهما معاملة المنطوقين، فيحكم بتساقطهما، والرجوع إلى الأصل العملي إن لم يكن مرجع في البين، ولا مجال للحكم بالتخير بعد اختصاص الأخبار العلاجية بالتعارض التبايني.

والظاهر من الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار هو تقديم المفاهيم الموافقة وإن كانت النسبة بينها وبين العمومات عموماً من وجه، وذلك لقوة دلالة الكلام على المفهوم الموافق، لأنه المقصود بالإفادة، ولأنه المستفاد من الكلام بالأولوية.

يمكن أن يقال: إن ما ذكره الشيخ الأعظم حسن فيما يستفاد بالأولوية لا بالمساواة لعدم قوة الدلالة والأولوية فيها مع أنها من أقسام المفهوم الموافق.

وفصل المحقق النائيني رحمته في المفهوم الموافق، بين ما إذا كانت النسبة بين منطوق المفهوم وبين العموم عموماً وخصوصاً، فيقدم المفهوم.

وإن كانت النسبة بين المفهوم وبين العموم، عموماً من وجه، كما إذا ورد لا تكريم الفساق وورد أكرم فساق خدام العلماء، الدالّ بمفهومه على وجوب إكرام العلماء، والوجه في ذلك أنه لا يمكن التصرف في المفهوم نفسه من دون تصرف في المنطوق، كما لا يمكن التصرف في المنطوق لكونه أخصّ، فينحصر الأمر في التصرف في العموم وإبقاء المفهوم على عمومه.

وبين ما إذا كانت النسبة بين منطوق المفهوم و العموم عموماً من وجه كما إذا كان المنطوق في مفروض المثال أكرم خدام العلماء.

وحينئذ إن قدم المنطوق على العموم في مورد التعارض و دخل بذلك الخادم الفاسق للعالم في موضوع وجوب الإكرام، كان المفهوم الثابت بالأولوية القطعية مقدماً على العموم أيضاً.

وإن قدم العموم على المنطوق، و خرج الخادم الفاسق عن موضوع وجوب إكرام خدام العلماء و اختصّ الوجوب بإكرام الخدام العدول لم يثبت الأولوية إلّا وجوب إكرام العدول من العلماء دون فساقهم، هذا هو حق القول في المفهوم بالأولوية.

يمكن أن يقال: إن اللازم هو ملاحظة المنطوق و المفهوم معاً بالنسبة إلى العموم، لأنهما متوافقان في التعارض مع العموم و لوجه لتقديم المنطوق على المفهوم أو بالعكس بل هما في عرض واحد يكونان متنافيين مع العموم إذ التعارض بعد وجود القضية و تمامية

مدلولها منظوقاً و مفهوماً، و بعد هذه التمامية يكون المنطوق و المفهوم متعارضين مع العموم في عرض واحد.

و عليه فيعمل في كل من المنطوق و المفهوم بالنسبة إلى العموم بحسب ما يقتضيه القاعدة من دون نظر إلى الآخر، فالمفهوم مقدّم على العموم، لكونه أظهر منه من جهة كونه مستفاداً بالأولية و إن كانت النسبة بينه و بين العموم هي العموم من وجه.

و المنطوق مقدّم على العموم، إن كانت النسبة بينه و بين العموم هي العموم و الخصوص، و إنّما فهما متعارضان، فيتساقتان إن لم يكن احدهما أقوى من الآخر، كما في سائر الموارد من موارد التعارض بنحو العموم من وجه.

و لادليل على ملاحظة المنطوق أولاً، ثم ملاحظة المفهوم بعد كونهما في عرض واحد بالنسبة إلى العموم.

فالأقرب هو ما ذهب إليه الشيخ عليه السلام من أن المفهوم مقدّم مطلقاً لكونه أقوى من جهة الدلالة اللفظية، و لا يرتبط تقديم المفهوم بملاحظة نسبة المنطوق مع العموم و تقديمه، فتدبر جيداً.

المقام الثالث: في المفهوم المخالف

و الظاهر هو تقديم المفهوم المخالف على العام فيما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم و الخصوص، و إن كان منشأ الظهور هو مقدمات الإطلاق.

ربما يتوهم أن العام أقوى من المفهوم المخالف، لأن دلالة العام بالوضع دون المفهوم المخالف، لاستفادة المفهوم من العلية المنحصرة التي تكون مبتنية على الإطلاق الذي يزول بأدنى دليل معارض.

و هو فاسد لوضوح تقديم الخاص على العام و إن كان الخاص مبتنياً على مقدمات الإطلاق، و ذلك لانعقاد الظهور في كليهما و أظهرية الخاص بالنسبة إلى العام لكونه

أخصّ فيتقدّم على العامّ كسائر الموارد، ولا فرق في الظهور المنعقد بين أن يكون ناشئاً من الوضع أو من مقدّمات الإطلاق، ومقتضى ما ذكر أنه لو عكس الأمر وكان المفهوم عاماً والمنطوق خاصاً فالمقدّم هو المنطوق.

مثلاً إذا قيل - أكرم الناس إن كانوا عدولاً - كان مفهومه أنه، لا يجب إكرام غير العادل، سواء كان عالماً أو غيره، فإذا ورد - أكرم العالم الفاسق - كان منافياً مع عموم المفهوم و يقدّم قوله - أكرم العالم الفاسق - على عموم المفهوم قضاءً لتقديم الخاصّ على العامّ. هذا كلّ بناءً على كون النسبة بين المفهوم المخالف والمنطوق العامّ هي العموم والخصوص. وأما إذا كانت النسبة بينهما هي عموم من وجه، فمقتضى القاعدة، هو الحكم بالتساقت في مورد التعارض، كما هو مقتضى القاعدة في المنطوقين بناءً على عدم شمول الأخبار العلاجية لغير التعارض التبايني.

إلا إذا كان أحدهما حاكماً بالنسبة إلى الآخر فالحاكم مقدّم، أو إذا كان تقديم أحدهما على الآخر موجباً للغوية الآخر دون العكس فالعكس مقدّم، مثلاً قوله ﷺ «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء» يدلّ بمفهومه على اعتبار الكرية في عدم الانفعال. وإن كان الماء جارياً، فإن قدّم ذلك على عموم قوله ﷺ الماء الجارى لا ينفعل لزم اللغوية، وذلك قرينة على تقديم قوله الماء الجارى على مفهوم قوله إذا كان الماء قدر كرّ ينجسه مع أن النسبة بينهما هي العموم من وجه ومقتضى ذلك هو الجمع بين عنوان الجارى و الكرّ في التأثير بمعنى أن كلّ واحد منهما مؤثر في عدم الانفعال.

الفصل الثامن: في الاستثناء المتعقب للجمل

فقد وقع الكلام في أن الاستثناء، ظاهر في استثناء جميع الجمل المتقدمة، أو ظاهر في خصوص الأخيرة، أو لظهور له أصلاً؟ يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: في مقام الثبوت

و قد ادعى أن رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد و هو غير ممكن.

يمكن منع ذلك ضرورة، أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى في أنه لا يوجب تفاوتاً في ناحية الأداة بحسب المعنى، و كان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى و عليه فدعوى أن رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد كما ترى. ربّما يتوهم تعدد الإخراج بتعدد الأطراف، فلو لاحظنا الوحدة في الجمل المتعددة أو المستثنيات المتعددة، لا يكون الإخراج واحداً، و شمولها حينئذٍ للمتعدد بما هو متعدد موجب للاستعمال في مزيد من معنى واحد و لاجتماع مفهوميّ بناء على خصوصية الموضوع له.

ويمكن الجواب عنه: بأن الاستعمال ليس إلّا جعل اللفظ آلة لإفادة المعنى، فإن كان هذا هو المراد من جعله قالباً و فانياً فلا دليل على امتناع شيء واحد قالباً لشيئين أو أكثر، و إن كان المراد شيئاً آخر فلا بدّ من بيانه.

وعليه فإفادة المتكثرات لاتسلزم تكثّر الإفادة، فلا يلزم من رجوع الاستثناء إلى الجمل المتعدّدة إفادة الاستثناء للإخراجات المتعدّدة بل الاستثناء يفيد إخراج المتعدّات، فلا تغفل.

المقام الثاني: في مقام الأثبات

ولا يخفى أنّه يختلف بحسب تكرار الحكم أو الموضوع أو كليهما و عدمه، أو بحسب ذكر الاسم الظاهر في الجملة الأولى و عطف سائر الجمل عليها مشتملة على الضمير الراجع إليه، أو ذكر الاسم الظاهر في جميع الجمل، و إلى غير ذلك من التفصيلات، فالأولى هو الإشارة إلى بعضها.

أحدها: ما في نهاية النهاية من التفصيل بين ما إذا كان الاستثناء قيداً للموضوع لإخراجاً عن الحكم فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة.

و بين ما إذا كان الاستثناء إخراجاً عن الحكم، فقال فإن لم يتكرّر الحكم في الجمل، فالظاهر بل المتعيّن هو رجوعه إلى الجميع بخلاف ما إذا تكرّر الحكم في الجمل، ففي مثل أكرم العلماء و الشرفاء و الشعراء إلّا الفسّاق، يرجع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ المستثنى منه هو الحكم و هو واحد غير متعدّد.

و في مثل أكرم العلماء و أكرم الشرفاء و أكرم الشعراء إلّا الفسّاق، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى الأخيرة مدّعياً بأنّ الظاهر بمقدّمات الحكمة إذا كان المتكلّم في مقام البيان و لم يقم قرينة على الرجوع إلى غير الأخيرة هو الرجوع إليها، فإنّ رجوعه إلى غير الأخيرة يحتاج إلى البيان.

وفيه: ما لا يخفى حيث إن البحث يعم صورتين و لواجه للترفة المذكورة. هذا مع إمكان منع كون الحكم واحداً في مثل أكرم العلماء و الشرفاء و الشعراء إلّا فساق لأن مقتضى تعدد الموضوع هو تعدد الحكم كقوله عنه اغسل للجمعة و الجنابة.

و أيضاً لامجال للأخذ بالمقدمات مع وجود ما يصلح للرجوع إلى الجميع في الكلام.

وثانيها: ما فصله المحقق النائيني عنه، بين تكرار عقد الوضع، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيرة، لأن تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر و هو مفقود، و بين عدم تكرار عقد الوضع و اختصاص ذكره بصدر الكلام، كما إذا قيل «أكرم العلماء و أضعهم و أطعمهم إلّا فساقهم»، فلا مناص عن الالتزام برجوعه إلى الجميع.

وفيه: أن استقلال الجملة لا يمنع من احتمال رجوع الاستثناء إلى السابق، و دعوى لزوم رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع محلّ منع، إذ ليس الاستثناء إلّا لأخراج الحكم، كقولهم ما جاء في القوم إلّا زيد، لظهوره في تخصيص مجيء زيد لا لتقييد الموضوع ثم تعليق الحكم عليه، كأن يتصور القوم باستثناء زيد، ثم علق عليه عدم المجيء.

و الشاهد على إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع، أنه لو علمنا أن المتكلم أراد الاستثناء من الجميع لا يلزم منه خلاف أصل من الأصول، أو ارتكاب تجوز، و معه لامجال لأصالة العموم، لأن الاستثناء المذكور ممّا يصلح للمخصّصة.

وثالثها: ما فصله السيد المحقق الخوئي عنه بين تعدد القضية بدون تكرار المحمول، كما إذا قيل «أكرم العلماء و الأشراف و الشيوخ إلّا فساق»، منهم فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى الجميع، لأن القضية في الفرض المذكور في حكم قضية واحدة.

و بين تعدّد القضية مع تکرّر عقد الحمل، كما إذا قيل: «أكرم العلماء و الأشراف و أكرم الشيوخ إلّا الفسّاق منهم»، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتکرّر فيها عقد الحمل و ما بعدها من الجمل لو كانت لأنّ تکرار عقد الحمل قرينة على قطع الكلام عمّا قبله. و بذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة المتکرّر فيها عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض. وفيه: أنّ القضية فيما إذا تعدّدت موضوعاتها تتعدّد بتعدّها، و مع التعدّد يمكن اختلاف الجمل المتعدّدة في الاستثناء و عدمه.

هذا مضافاً إلى أنّ تعدّد القضايا عند تکرّر محمولاتها، لا يمنع عن إسكان رجوع الاستثناء إلى جميع موضوعاتها، و الشاهد عليه جواز تصريح المتكلّم بذلك. نعم لا يبعد دعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فيما إذا تغيّرت الجمل موضوعاً و محمولاً، كقولهم أكرم العلماء و جالس الأشراف إلّا الفسّاق منهم. و راجعها: هو التفصيل بين ما إذا أتحد المحمول مع تکرّر الموضوعات، مثل أن يقال أكرم العلماء و التجّار و الأدباء إلّا الفسّاق منهم فالاستثناء راجع إلى الجميع. و بين ما إذا تکرّر المحمول بدون العطف، سواء أتحد أم اختلف، مثل أن يقال، أكرم العلماء أضف التجّار احترم الأدباء إلّا الفسّاق منهم. فالمتعيّن هو رجوع الضمير إلى الأخيرة، إذ بيان كلّ حكم بجملة مستقلة غير مرتبطة بسابقتها يوجب كون الجملة السابقة في حكم المغفول عنها و المنتهى عن شؤونها. و بين ما إذا تکرّر المحمول مع العطف، مثل أن يقال أكرم العلماء و أضف التجّار و احترم الأدباء إلّا الفسّاق منهم.

و في هذه الصورة يحتمل أن يكون استقلال الأخيرة موجباً لتعيينه، و يحتمل أن يكون ربط الأخيرة بغيرها بحرف العطف موجباً لعدم تعيينه لكون الجميع بمنزلة الجملة الواحدة، فيكون الكلام مجملاً ولكن تخصيص الأخيرة قدر متيقن.

وفيه: أن دعوى تعيين رجوع الاستثناء إلى الجميع في الصورة الأولى لاشاهد لها مع كون القضية متعددة بتعدد موضوعاتها، إذ عدم تعيين رجوعه إلى الأخيرة لا يلازم تعيين رجوعه إلى الجميع، بل يمكن القول بالإجمال إن لم نقل بتعيين رجوعه إلى الأخيرة. هذا مضافاً إلى أن دعوى تعيين رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة في الصورة الثانية كما ترى إذ لو سلمنا هذ التركيب في الأدبيات العربية لانسلم كون الجمل السابقة في حكم المفعول عنها، و حينئذ إن كان نوع المحمول متحداً فلا ظهور له في الرجوع إلى الأخيرة و لا إلى الجميع.

و إن كان نوع المحمول مختلفاً فدعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الأخيرة غير بعيدة. و أيضاً دعوى الإجمال في الصورة الثالثة مندفة، بأن العطف لا يوجب وحدة الجمل بل الواو و تدلّ على مغايرة الجمل بعضها مع بعض، ولكن مع ذلك لا ينافي رجوع الاستثناء إلى الجميع. نعم لا يبعد دعوى ظهور الكلام في الرجوع إلى الأخيرة بعد تغايرها مع سائر الجمل موضوعاً و محمولاً.

وخامسها: هو التفصيل بين ما إذا ذكر الاسم الظاهر في الجملة الأولى و عطف سائر الجمل عليها مشتقلاً على الضمير الراجع إليه و اشتمل المستثنى أيضاً على الضمير كقوله أكرم العلماء و سلم عليهم و ألبسهم إلّا الفساق منهم.

فإن الظاهر منه هو رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل.

و الوجه في ذلك أن الضمير في المستثنى إشارة إلى شيء و لم يكن في الجمل شيء صالح للإشارة إليه إلا الاسم الظاهر المذكور في صدرها، و أما سائر الجمل فلا تصلح لإرجاع الضمير إليها لعدم عود الضمير إلى الضمير.

بل لعل الأمر كذلك، فيما إذا لم يكن المستثنى مشتملاً على الضمير، ولكن الجمل السابقة تكون مشتملة على الضمير و يعود إلى الاسم الظاهر في الجملة الأولى كما يقال في المثال السابق، إلاً بنى فلان، لأن الضمير في سائر الجمل غير صالح لتعلق الاستثناء به فإنه بنفسه غير محكوم بشيء، فلامحالة يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له.

فإذا عاد الضمير في المستثنى إلى الاسم الظاهر المذكور في صدر الجمل لا ينعقد الإطلاق في الجمل التالية بل يتحد المراد بين الجمل.

وفيه: أن تقييد الموضوع في الجملة الأخيرة باستثناء الفاسق من العلماء لا يستلزم تقييد الموضوع في الجمل السابقة، لأن الجمل السابقة معطوفة على الاسم الظاهر في الصدر بما هو مستعمل في معناه اللغوي، لا بما هو مراد جدي، و رجوع الضمير إلى الصدر لا يوجب رجوع الاستثناء إلى أيضاً. و بالجملة تعريف المستثنى متوقف على رجوع الضمير إلى الصدر، لانفس الاستثناء.

هذا مضافاً إلى إمكان منع عدم صحة تخصيص الضمير، إذ الضمير قائم مقام مرجعه، فإن كان عاماً فهو بمنزلة العام فيجوز تخصيصه.

و كيف كان، فتحصل صحة القول برجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة إذا كانت الجمل المتكررة متغايرة موضوعاً و محمولاً، لأن الجمل المتغايرة كالجمل المنفصلة، فلا دليل على رجوع قيد في بعضها إلى الآخر إلا إذا قامت قرينة مقالية أو حالية على ذلك.

و أما سائر الموارد، فالظهور فيها، و المتبع هو خصوصيات الموارد فتدبر.

الفصل التاسع: في وجه تقديم الخاص على العام

ولا يخفى عليك أن الملاك في تقديم الخاص على العام هو الأظهرية لا الأخصية، ولذا إن كانت الأظهرية في طرف العام كما إذا ورد متكرراً في مقام الحاجة فهو مقدم، وإن كانت الأظهرية في طرف الخاص كما هو الغالب فالمقدم هو الخاص. ولو شك في أظهرية العام والخاص، فمقتضى القاعدة هو التوقف و الرجوع إلى الأصل العملي.

ثم إن تقديم الخاص على العام يوجب التخصيص، كما هو معلوم. و أما تبديل العام على الخاص يوجب التصرف في هيئة الخاص، فإن كان الخاص أمراً يحمل على الاستحباب، كما إذا ورد مكرراً في مقام الحاجة - أعتق رقبة - من دون تخصيصه بخصوصية، ثم ورد - أعتق رقبة مؤمنة - فيحمل على أن عتق المؤمنة مستحب. وإن كان الخاص نهياً، يحمل على الكراهة كما إذا ورد مكرراً في مقام الحاجة - أكرم أي عالم -، ثم ورد - لا تكرم النحوى -، فيحمل النهى على الكراهة. ولا مانع من اجتماع كراهة إكرام فرد مع الوجوب بنحو العموم البدلي. نعم لا يجتمع مع الوجوب بنحو العموم الاستغراقى إذ طلب كل فرد بعينه لا يجتمع مع طلب تركه، بخلاف العموم البدلي، فإن الاستفادة منه هو جواز ترك كل فرد مع الإتيان بفرد آخر، و من المعلوم أنه يجتمع مع طلب ترك فرد بعينه.

الفصل العاشر

فى أن التخصيص، فيها إذا لم يكن العام آيباً عن التخصيص و إلا فلامجال له مثلاً عنوان الظلم يابى عن التخصيص فلايصح أن يقال يحرم الظلم إلا فى مورد كذا. نعم ربما يتزاحم العنوانان، فحينئذ يقدم الأقوى إن كان، و إلا فيحكم بالتخير، ومرجع التزاحم ليس إلى التخصيص فى المادة، لأنها بقيت على ما عليها، فمثل حفظ الإسلام إذا تزاحم مع حفظ دماء المسلمين ممن ترس بهم الكفار يقدم على حفظ دماء المسلمين من باب كونه أقوى ملاكاً، لأهمية حفظ الإسلام بالنسبة إلى حفظ نفوس جماعة من المسلمين.

الفصل الحادى عشر: فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

ولا يخفى جوازه، فإنه بعد ما قرّر فى محلّه من حجّية يكون كالخبر المحفوف بالقرينة القطعية، أو الخبر المتواتر، فى جواز رفع اليد عن عموم الكتاب به. و دعوى أنّ الكتاب قطعى، السند، و الخبر ظنىّ السند، فكيف يجوز رفع اليد عن القطعىّ بالظنىّ. مندفعة بأنّ الخبر لا ينافى الكتاب إلّا فى الدلالة، و الدلالة فى موارد التخصيص ليست بقطعية. ضرورة أنّ دلالة الكتاب على العموم مبتنية على أصالة العموم، فيجوز رفع اليد عن ذلك بالخبر، و لو لم يجز ذلك لما جاز رفع اليد عن العموم بالمتواتر أو الخبر المحفوف بالقرينة القطعية أيضاً لأنّ دلالتهما ظنية و المعلوم خلافه. نعم لو كانت دلالة الكتاب قطعية، لم يكن رفع اليد عنها بالخبر الظنىّ، بل لا بدّ من طرح المخالف أو تأويله كما لا يخفى.

لأقول: إنّ تقديم الخبر الواحد على العامّ الكتابى ينافى الأخبار الدالّة على المنع من العمل بما خالف كتاب الله.

لأقول: إنّ تلك الأخبار مختصة بالمخالفة التباينية، أو المخالفة على نحو العموم و الخصوص من وجه و لا يشمل المخالفة بنحو العموم و الخصوص المطلق.

نعم يكون المراد من عنوان المخالفة في الأخبار العلاجية هو العموم و الخصوص،
ولكنه في مقام تقديم أحد الخبرين على الآخر بعد الفراغ عن حجتيهما ذاتاً فيرجح
موافق العموم الكتابي على المخالف كما هو مفرر في محله.

الفصل الثاني عشر: في الدوران بين التخصيص والنسخ

وهنا صور:

أحدها: أن يكون الخاص متصلاً بالعام، أو مقروناً به، ففي هذه الصورة لا مورد لكليهما، إذ مع وجود الخاص لا يتعدّد الظهور الجدّي في العموم، ومع لاحكم في مورد الخاص، حتّى يقع النزاع في أن رفعه من باب التخصيص أو النسخ.

وثانيها: أن يكون الخاص وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام، وفي هذه الصورة ربّما يقال إن الخاص يدور أمره بين أن يكون ناسخاً أو مخصّصاً.

أورد عليه بأنه لا مورد لاحتمال النسخ بعد ما قرّر في محلّه، من أن النسخ هو رفع الحكم الثابت المولوى بانتهاء أمده، والمفروض في المقام، أنه لاحكم قبل حضور وقت العمل بالعام، وعليه فبعد انتفاء النسخ ينحصر الأمر في التخصيص.

ودعوى: أن الأحكام في القضايا الحقيقيّة الثابتة للموضوعات المقدّر وجدها ثابتة، فلإمانع من نسخها بعد جعلها، لأنّ المفروض أنها أحكام على موضوعاتها المقدّرة.

مدفوعة: بأنّ الأحكام المجعولة في القضايا الحقيقيّة منشأة بداعي جعل الداعي، فلإمالة يترقّب منها الدعوة عند وجود موضوعها وما كان بهذا الداعي يستحيل جعل آخر يكون مقتضاه هو عدم فعليّة هذه الأحكام ضرورة أنه جمع بين المتناقضين، هذا

مضافاً إلى أنه مع علم الجاعل بانتفاء شرط فعليتها يكون جعلها لغواً محضاً و يستحيل أن يصدر اللغو من المولى الحكيم الملتفت و لافرق في ذلك بين كون القضية حقيقية أو خارجية، فانحصر الأمر في التخصيص.

وثالثها: أن يكون الخاص متأخراً عن العام و كان بعد وقت حضور العمل بالعام، و قد فصل في الكفاية بين ما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي فيكون الخاص ناسخاً للعام و بين ما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الظاهري من باب ضرب القانون، كما هو الشائع في غالب العمومات و الخصوصات الواردة في الشرع فيكون الخاص مخصصاً.

ودعوى: أن التخصيص موجب لتأخير البيان عن وقت الحاجة و هو قبيح، لأنه إما يوجب الوقوع في الكلفة و المشقة من دون مقتض لذلك في الواقع، كما إذا كان العام مشتملاً على حكم إلزامي في الظاهر مع أن مورد التخصيص مشتمل على حكم ترخيصي.

أو يوجب إلقاء المكلف في المفسدة، كما إذا كان العام مشتملاً على حكم ترخيصي في الظاهر و يكون مورد التخصيص محرماً.

أو يوجب تفويت المصلحة، كما إذا كان العام مشتملاً على حكم ترخيصي و يكون مورد التخصيص واجباً.

مدفعة: بأن المصلحة الأقوى إذا اقتضت ذلك فلا يبيح في ذلك أصلاً، و القبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث إنه اقتضائي و ليس علة تامة، فلأمانع من تأخره إذا اقتضت المصلحة الملزمة التي تكون أقوى، كما أن التدرج في بيان أصل الأحكام يكون كذلك.

الإتيال: إن التخصيص في المقام يشبه النسخ في العمومات المذكورة. لأن البعث الواحد المتعلق بموضوع متعدّد يكون بعثاً واحداً جدياً ولو لذلك لزم صدور البعث الواحد عن داعيين بلاجهة جامعة تكون هي الداعي، فإذا كان البعث جدياً بالإضافة إلى الجميع فالحكم منبعت عن المصالح الواقعية الأولى في غير مورد التخصيص و المصالح الثانوية في مورد التخصيص، بحيث ينتهي أمد المصالح الثانوية بقيام المخصّص، و عليه فالتخصيص يرفع الحكم الثابت الثانوي، و هذا هو معنى النسخ.

لأما قول: أولاً، لا إشكال في عدم لزوم كون الإنشاء بعثاً حقيقياً بالإضافة إلى بعض الأفراد مع وجود أداة العموم كلفظة «كل» في متعلق الإنشاء مثل أكرم كل عالم، لأن مع التعدّد لا مانع من أن يكون الداعي لفرد هو البعث الجدّي و لفرد آخر هو البعث على نحو ضرب القانون، إذ لا يجتمع الداعيان في واحد، و معه فالتخصيص لا يشبه النسخ.

فالخاص المتأخّر عن العامّ فيما إذا كان بعد وقت حضور العمل بالعامّ يكون مخصّصاً أيضاً بالنسبة إلى العامّ لاناسخاً.

و يشهد له ظهور الخاصّ في مثل لا تكرم العالم الفاسق بعد أكرم العلماء في حرمة إكرام العالم الفاسق في الشرع من أوّل الأمر لا من هذا الحين و إن كان فعلية الحكم من هذا الحين، و حيث إن الظهور أظهر من ظهور أكرم العلماء يقدّم عليه و يخصّصه و إن كان متأخراً عن العامّ، فتدبر جيداً.

وراجعها: أن يكون العامّ وارداً بعد الخاصّ و قبل حضور وقت العمل به، ففي هذه الصورة يأتي ما مرّ في الصورة الثانية حرفاً بحرف من تقديم التخصيص، فيكون الخاصّ المتقدم مخصّصاً للعامّ المتأخّر حيث لا موجب للنسخ و إلّا لزم اللغو، إذ جعل الحكم الخاصّ الوارد قبل العامّ و نسخه قبل حضور وقت العمل بالخاصّ لغو، بل جمع بين المتنافيين بل يؤخذ بظهورهما في حكايتهما عن أنّهما حكمان شرعيّان من الابتداء لا

من حين ورودهما، فيقدّم الخاصّ على العامّ بعد ما عرفت من قوّة ظهوره بالنسبة إلى العامّ، فلامجال لاحتمال نسخ الخاصّ بالعامّ.

وخامسها: أن يكون العامّ وارداً بعد الخاصّ و بعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يقع الكلام في أن الخاصّ المذكور مخصّص للعامّ المتأخّر أو أن العامّ المتأخّر ناسخ للخاصّ المتقدّم.

أما يقال إن الأظهر هو التخصيص، لكثرة التخصيص، حتّى اشتهر ما من عامّ إلّا و قد خصّ و قلّة النسخ في الأحكام، وبذلك يصير ظهور الخاصّ في الدوام أقوى من ظهور العامّ.

ولكنّ يقال أن يقول: إن دعوى الكثرة في مثل المقام مع تأخّر العامّ غير ثابتة، وهكذا دعوى بناء العقلاء في مثل المقام غير محرزة.

فالأولى هو الاستدلال بسيرة المتشرّعة في توجيه تقديم التخصيص في هذه الصورة، بأنّ النسخ في الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام ممّا ينكره المتشرّعة و يستوحشون منه، بل الأئمة عليهم السلام أبوا عن ذلك، و هذا يكفي لدعوى قيام السيرة على ترجيح التخصيص على النسخ في العمومات و الخصوصات الشرعية.

هذا مضافاً إلى أن الخاصّ و العامّ حاكيان عن الحكم في الشريعة الإسلامية من ابتداء الأمر لا من حين ورودهما، و حيث إن الخاصّ أظهر من العامّ يقدّم على العامّ و يخصّص العامّ به.

و على هذا الضوء فالعامّ المتأخّر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ و إن كان بيانه متأخراً عن بيان الخاصّ زماناً إلّا أنه يدلّ على ثبوت مضمونه في الشريعة المقدّسة مقارناً لثبوت مضمون الخاصّ، فلانقدّم و لاناخّر بينهما في مقام البوت.

وعليه فلاموجب لتوهم كون العام ناسخا للخاص بل لامناص من جعل الخاص مخصصا له.

بل هذا الوجه يصلح للدلالة على تقدم الخاص على العام في جميع الصور الأربعة عدا الصورة الأولى مع تسليم دوران الأمر بين التخصيص و النسخ، من غير فرق بين أن يكون الخاص وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده، كما لاتفاوت بين أن يكون العام وارداً قبل حضور وقت العمل بالخاص أو وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص. فإن العام و الخاص حاكيان عن نبوت الحكم في الشريعة من أول الأمر لا من حين ورودهما، و حيث إن الخاص أظهر يقدم على العام و يخصص العام به، فالتقسيمات المذكورة لاتوجب الفرق أصلاً.

و إذا عرفت ذلك في معلوم التقديم و التأخير، فالحكم أوضح فيما إذا جهل و تردد بين أن يكون الخاص، وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام، أو قبل حضور، أو العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، أو قبل حضوره، إذ الخاص مقدم على كل حال، فلا تغفل.

المقصد الخامس

في المطلق و المقيد و

المجمل و المبين

الفصل الأول: في تعريف المطلق

حكى عن المشهور، أن المطلق هو ما دلّ على شائع في جنسه، أورد عليه بعدم الاطراد لشموله للمقيد كقوله رتبة مؤمنة، لأنه أيضاً شائع في جنسه وشموله للعام فإنه أيضاً شائع في جنسه، هذا مضافاً إلى أن هذا التعريف غير منعكس لخروج الأعلام الشخصية من هذا التعريف لعدم الشمول فيها إلا للمعينات الخاصة، والمعهودات الخارجية، ولامورد للشيوخ في الجنس فيها.

و عرفه جماعة، منهم الشهيد، أنه اللفظ الدالّ على الماهية من حيث هي هي أورد عليه بأن قولهم من حيث هي هي إن كان جزء مدلول اللفظ فهو ينافي الإطلاق و إن كان صفة للمعنى، فهو يشمل لما هو غير مقيد أصلاً و لما هو مقيد ولكنه ملحوظ من جهة إطلاقه في حصصه و أفراده فإنه يصدق عليه أيضاً أنه دالّ على الماهية من حيث هي هي و لا يوجب انحصار المطلق فيما لا تقيد فيه و لعلّه لذلك عدل الشيخ الأنصارى رحمته عن التعريف المنطقي، و ذهب إلى التعريف اللغوي.

و هو أن المطلق ما أرسل عنانه و هو يشمل الماهية المطلقة و النكرة؛ و المقيد بخلافه، فإنه ما لم يرسل عنانه، سواء كان مطلقاً و مرسلأ، ثم لحقه التقييد فأخذ عنانه و قلّ انتشاره، مثل رتبة مؤمنة، أو لم يكن مرسلأ من أول الأمر كالأعلام الشخصية و نحوها.

قال شيخنا الأعظم: هذا الاستعمال في غاية الشيوخ بينهم، و عليه فيشمل المطلق بهذا المعنى الأعلام الشخصية فإنها من المطلقات باعتبار إطلاق أحوالها من حيث القيام و القعود و السفر و الحضر و نحوهما من الحالات.

و لعلّ هذا هو مراد الشهيد، فإنّ المطلق هو ما لم يؤخذ فيه قيد و حال خاصاً، بل أخذ من حيث هي هي.

ثم إنّ معنى إرسال العنان أنّه لم يؤخذ شيء زائد على نفس المعنى فيه، فالإطلاق مقتضى ذات المعنى، فإنّه يصدق على كلّ فرد من أفرادها بإطلاقه الذاتي، فالشيوخ غير مأخوذ في المعنى اللغوي، و عليه فالمطلق لا يشمل العموم لأخذ الشيوخ في العموم دون المطلق.

ثم إنّ الإطلاق و التقييد يكونان من أوصاف المدلول و المفهوم و إن اتصف بهما الألفاظ بالتبع، إذ التوسيع و التضيق لا معنى له في اللفظ مع كونه جزئياً و ممّا ذكر يظهر حكم أسامي الأجناس و أعلامها و النكرة من جهة أنّ نفس المعنى مدلولها من دون أخذ الشيعان و السريان أو بعض الخصوصيات فيها، و إليك تفصيل ذلك:

أسامي الأجناس:

ولا يخفى أنّها موضوعة لنفس المعاني من دون ملاحظة أيّ قيد من القيود فيها حتّى اعتبار المقسمة للأقسام بل حتّى اعتبار من حيث هي هي.

و لذلك يحمل على الذاتيات، من دون نظر إلى الخارج عنها كقولنا الإنسان حيوان ناطق أو الإنسان حيوان أو ناطق مع أنّه لو كان غير الذات مأخوذاً فيه لما حمل عليه الذاتي كالجنس و الفصل من دون تجريد أو عناية.

و لذلك أيضاً يحمل على الأفراد فإنها من مصاديقها من دون حاجة إلى التجريد و هو شاهد على أنّ الشيوخ و السريان غير مأخوذ في معناها، و إلّا لما حمل عليها من دون تجريد أو عناية.

ثم إذا اعتبر مع نفس المعنى أمر غير ما هو مأخوذ فيه في نفسه، فهو يعدّ من أطوار ذلك المعنى سواء كان ذلك الأمر اعتبار الوجود الذهني فيه أو الخارجي، أو اعتبار أمر آخر غيرهما، إذ في جميع هذه الأطوار نفس المعنى محفوظ من دون تبدّل و تغيير فيه، وإنما التبدّل و التغيير في أطوار المعنى و عوارضه.

فالموضوع له في أسماء الأجناس هو معنى يكون فوق اللابشرط المقسمي، واللابشرط القسمي، لأنهما متحققان فيما إذا قيس المعنى إلى خارجه، سواء كان الخارج هو الاعتبارات الثلاثة أو القيود الخارجية، بل لم يعتبر فيها بالمعنى الذي ذكرناه قيد الإهمال و لا الإبهام و لا الإطلاق و الشيوخ و لا قيد الكلّي. إذ الموضوع له للمطلق ليس إلّا هو نفس المعنى و إن دلّت على الأمور المذكورة بقيام القرينة من باب تعدّد الدالّ و المدلول.

أعلام الأجناس:

و لا يخفى عليك أن بعض الفحول من الأصوليين ذكر الفرق بين علم الجنس و اسم الجنس، في أنّ علم الجنس كأسامة وضع للجنس بملاحظة حضوره و تعينه في الذهن، فمدلوله كمدلول المعرفّ بلام الجنس متقيّد بالحضور و التعين، و لذا كان من المعارف دون اسم الجنس فإنّه و إن دلّ على الماهية إلّا أنّ مدلوله لم يتقيّد بشرط الحضور.

يمكن أن يقال: إنّ تقييد المعنى بالحضور في الذهن في أعلام الجنس و المعرفّات باللام فاسد، إذ مقتضى التقييد بأمر ذهنيّ هو عدم صحّة حملهما على الأفراد الخارجية، و هو كما ترى.

فالصحيح هو أن يقال في الفرق إنّ الموضوع له في علم الجنس كأسامة هو. حصة من الطبيعي تعلقت بها الإشارة الذهنية من دون أخذ جهة التقييد بها في مدلوله ومعناه،

و هكذا الأمر في المشار إليه في المعرف بلام الجنس هذا بخلاف الموضوع له في اسم الجنس، كأسد، فإنه الطبيعي الذي له سعة إطلاق يشمل الكثيرين.

فالفرق بين اسم الجنس و علم الجنس والمعرف بلام الجنس يكون بحسب المعنى، حيث إنه كان لاسم الجنس سعة إطلاق و ليس ذلك لعلم الجنس و المعرف بلام الجنس، بل يختص علم الجنس و المعرف بلام الجنس بالحصة التي أشير إليها.

وحيث إن التقييد بالإشارة لا يؤخذ في المعنى، يكون المعنى قابلاً للحمل على الأفراد و الانطباق على الخارجيات.

فما ذكره المشهور من أهل العربية من كون التعريف في علم الجنس و المعرف بلام الجنس معنوياً و ليس بلفظي متين جداً.

المعرف باللام:

و الظاهر من كلمات أهل الأدب أن الأصل في اللام أنه للتعريف إلا ما خرج، و المعرف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس و هي التي أشير بها إلى الجنس، فتفيد تعريف الجنس و الإشارة إليه.

وهذا التعريف لا يحصل باسم الجنس المعرف عن اللام و إن دل على الجنس، والفرق بين المعرف، بلام الجنس و علم الجنس هو أن في الأول يستفاد التعريف بتعدد الدال و المدلول بخلاف الثاني، لأن الدال فيه واحد و لافرق بينهما من ناحية أخرى.

و قد عرفت أن التعريف في اللام و علم الجنس ليس من جهة كون التعيين الذهني دخيلاً في المعنى جزءاً و تقييداً، و إلا لما صح حمل المعرف باللام أو علم الجنس بما هو معرف على الأفراد.

بل التعريف من جهة دلالة اللفظ على ذات المعنى في حين ملاحظة تعيين المعنى عن

غيره من المعاني.

وهذه الملاحظة توجب كون التعريف تعريفاً معنوياً فلامجال لحمل اللام على التعريف اللفظي، ولذا يترتب عليه أحكام التعريف المعنوي من جواز كونه مبتدأ و غير ذلك. ثم إن معنى المعرف بلام التعريف أو علم الجنس و إن لم يكن مقيداً بالتعین ولكن مع ذلك لا يكون مطلقاً، لأن المعنى هو الحصّة الملازمة مع الالتفات إلى خصوصيات المعنى، فلايشمل غير حال الالتفات.

ثم إن لام التعريف تدلّ على تعريف الجنس إن كان مدخولها هو الجنس، و تدلّ على الاستغراق إن كان مدخولها الأفراد، لأنّ التعريف الخارجي، في الأفراد منحصر في جميع الأفراد، لعدم تعين غير هذه المرتبة.

و تدلّ على التعريف الحضورى إن كان مدخولها منطبقاً على الحاضر، كقولك لمن يشتم رجلاً بحضورتك لا تشتم الرجل.

و تدلّ على التعريف الخارجي إن كان مدخولها معهوداً في الخارج كقولك لأهل البلد أكرموا القاضي.

و تدلّ على التعريف الذكري إن كان مدخولها معهوداً بحسب الذكر قبل ذلك. و بالجملة أن اللام وضعت للدلالة على أن مدخولها واقع موقع التعيين إما جنساً أو استغراقاً أو عهداً بأقسامه ذكراً و خارجاً و ذهنياً، و الدليل على ذلك هو التبادر الذي يشهد به الاستعمالات المتعارفة و إن لم يكن لها مرادف في سائر اللغات.

ومع التبادر و الانسباق، لواقع لحمل اللام على إفادة مجرد التزيين و الاعتماد على القرائن الحالّية و المقاليّة، و هذا هو المشهور.

النكوة

هى على ما ذهب إليه مشايخنا موضوعة للجزئى الحقيقى، و يعبر عنه بالفرد المرود.

الإيغال: إن الجزئى يتوقف على تصوّره تمام تشخصاته الواقعية المعينة لأننا نقول لا يتوقف على ذلك. ألا ترى أنه لو رأى الإنسان شبحاً من البعيد و تردّد أنه إنسان أو غيره، أو أنه زيد أو عمرو، لا يخرج هذا التردّد عن الجزئية.

ودعوى: أنه لا وجود للفرد المرّد في الخارج، حيث إن كلّ ما هو موجود فيه متعيّن لامرّد بين نفسه و غيره، فإنه غير معقول ضرورة. أن كلّ واحد هو لا هو أو غيره، فلا بدّ من أن تكون النكرة الواقعة في متعلّق الأمر هو الطبيعى المقيد بمثل مفهوم الوحدة، و عليه فتكون النكرة كلياً قابلاً للانطباق.

مندفعة بأنّه لا ملازمة بين ترديد المفهوم و ترديد الخارج، إذ يمكن أن يكون المفهوم مشتملاً على التريد و لا يكون الخارج إلّا متعيّنًا، ألا ترى الكسور المشاعة أنّها قابلة للانطباق على الخارج بأشكال مختلفة مع أنّ الخارج ليس إلّا المفروقات و المتعيّنات و لأثر للإشاعة في الخارج و عليه فلا إشكال في تصوّر الفرد المرّد في الذهن حاكياً عن الجزئى، الخارجى من دون دخالة لفرد دون فرد.

ويشهد لذلك تبادل الفرق بين رجل من دون تنوين و رجل مع التنوين في ظهور الأوّل في الجنس و الماهية الكلية التي لا يمتنع صدقه على الكثيرين، و ظهور الثانى في فرد غير معيّن خارجى و هذا مضافاً إلى ورود الرواية على صحّة الوصية بأحد الشيين لأحد الشخصين.

وليس المقصود من الفرد المرّد، وجود المرّد في الخارج حتّى يقال إن المرّد، بما هو مرّد لا وجود له في الخارج. لأنّ كلّ موجود له ماهية ممتازة عن سائر الماهيات بامتياز ماهوى و له وجود ممتاز بنفس هوية الوجود عن سائر الهويات.

بل المقصود هو الخارجى المشار إليه بمفهوم الفرد المرّد، و من المعلوم أنّ الخارجى من المتعيّنات و لا مانع من أن يكون عنوان الفرد المرّد مشيراً إلى المتعيّنات الخارجية كما عرفت في الكسور المشاعة.

ثم إنه لافرق بعد تصوّر الفرد المرّدّد بين وقوع النكرة في الجملة الخبرية كقوله تعالى: «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْمَى»، أو في الجملة الإنشائية كقولهم جئني برجل في إفادة الفرد المرّدّد بحكم التبادر.

وقد يقال إن النكرة تدلّ باعتبار الاسم على معناه الكلّيّ و باعتبار التنوين تدلّ على اتصافه بالوحدة، و عليه فالنكرة هي الطبيعة المتقيّدة بعنوان واحد.

وفيه: أن التبادر ممّا يشهد على كون النكرة من الجزئيات لالكليات.

هذا مضافاً إلى أن لازم ما ذكره القائل هو عدم خروج النكرة عن قابلية الانطباق بانطباق عرّضى على القليل و الكثير و تقيّده بمفهوم الواحد لا يوجب خروجه عن القابلية للانطباق عرّضاً على القليل و الكثير و هو كما ترى فإنّ شأن النكرة إنما هو عدم الانطباق على المتكثّرات إلّا بانطباق تبادليّ.

و النكرة على ما ذكرنا من أن معناها هو الفرد المرّدّد يحتاج في الإطلاق التبادلي إلى مقدّمات الإطلاق، كما في الإطلاق الأحوالي، و أيضاً على قول من ذهب إلى أن معناها الكلّيّ المقيّد بقيد الوحدة تحتاج إلى المقدّمات في عدم دخالة قيد من القيود كما لا يخفى.

الفصل الثاني: في مقدمات الإطلاق

ولا يذهب عليك أن الحاجة إلى المقدمات فيما إذا لم يكن الإطلاق مستنداً إلى ظهور لفظي، وإلا فلامجال لتلك المقدمات، مثلاً لو قلنا بأن الشيعاء والإطلاق من جهة أن الموضوع له هو المعنى الشائع ففي إفادة الشيوع لاحاجة إلى المقدمات، لأن اللفظ بالوضع يدل عليه ولكن أخذ الشيعاء والإطلاق في الموضوع له ممنوع كما مر.

أو لو قلنا بأن الماهية في ذاتها سيالة سارية، فإذا توجه الحكم إليها سرى بتبع سارية الماهية، لأن الماهية تمام الموضوع وما هذا شأنه لا ينفك عن الحكم فلاحاجة إلى المقدمات، ولكن الثابت هو قابلية الماهية للشيعاء. و عليه في فعلية الإطلاق والشيعاء تحتاج إلى المقدمات.

أو لو قلنا إن المراد لو كان مقيداً فالإرادة حينئذ متعلقة بالمقيد بالأصالة وبالطبيعة المطلقة بالتبع لمكان الأتحاد بينهما. هذا بخلاف ما إذا لم يكن مقيداً، فإن الإرادة متعلقة بالطبيعة بالأصالة و حيث إن ظاهر تعلق الخطاب والإرادة بالطبيعة أن الطبيعة أولاً وبالذات متعلقة بالطبيعة لا أن المراد هو المقيد، ثم أضيفت الإرادة إليها بالتبع، و عليه فلاحاجة إلى المقدمات. ولكنه مدفوع بأن استناد الظهور إلى اللفظ غير ثابت بل هو لأجل حكم العقلاء بأن ما جعل موضوعاً للحكم يكون تمام الموضوع لابعضه. و لعلهم لا يحكمون بذلك إلا بعد تمامية كون المتكلم في مقام البيان، و الشاهد على ذلك أنه

لو فرض أنه يكون في مقام بيان حكم آخر، أو في مقام الإهمال لا يحكمون بذلك، فهذه المقدمة مما لا مناص منها.

فانقدح مما ذكر، أن الألفاظ في إفادة الإطلاق تحتاج إلى المقدمات.

ما هي مقدمات الإطلاق:

ذهب في الكفاية إلى أن المقدمات ثلاثة إحداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال و الإجمال و أطلق الكلام.

ثانيها: انتفاء ما يوجب التعمين.

ثالثها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب دون المتيقن بملاحظة الخارج.

و لا كلام في لزوم المقدمة الأولى، إذ بدون كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا يحكم العقلاء، بأن الموضوع المذكور في الكلام تمام موضوع حكمه و مع عدم حكمهم بذلك لا تتم الحجّة العقلية على المتكلم.

وعليه فاكتماء المتكلم بالمذكور في كلامه من دون تقييده بقيد مع تمكنه من التقييد يوجب حكم العقلاء بأنه بإطلاقه تمام موضوع حكمه.

نعم لو لم يتمكن من التقييد لا يحكم بأن المذكور بإطلاقه تمام موضوع حكمه و لا كلام أيضاً في لزوم المقدمة الثانية، إذ مع وجود القرينة لامجال للأخذ بالإطلاق ولكن هذه المقدمة من محققات الإطلاق، إذ مع وجود القرينة سواء كانت داخلية أو خارجية مقرونة لا ينعدد الإطلاق، مع أن محط الكلام في التمسك بالإطلاق ما إذا جعل شيء موضوعاً لحكم و شك في دخالة شيء آخر، فيرفع بالإطلاق.

وأما المقدمة الثالثة، فقد استدلل لها بكون القدر المتيقن موجباً لإحراز أنه من الموضوع و إلن لم يحرز أنه تمامه، فالعبد ليس له نفى الخصوصية الزائدة المحتملة لعدم لزوم الاخلال بالفرض لو كان المتيقن في مقام التخاطب تمام موضوع حكمه، و لو أراد

المتكلم المطلق عليه نصب القرينة المانعة عن كون المتيقن تمام موضوع حكمه، وإلا لأخلّ بفرضه.

ويمكن أن يقال: إن المتكلم لو أراد القدر المتيقن لأشار إليه بنحو من الأنحاء و لم يأخذ موضوعاً آخر أعمّ لكلامه، فإذا لم يشر إليه و أخذ موضوعاً آخر أعمّ و لم يقيد به بقيد كان ذلك موجباً للحكم بالإطلاق و القدر المتيقن في مقام التخاطب يوجب العلم بنبوت الحكم في مورده، ولكن لا يثبت خصوصية المورد، فمع عدم دلالة القدر المتيقن على ذلك لا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق المأخوذ في الحكم. و لعله لذلك بنى العقلاء على عدم الاعتناء بخصوصية الأسئلة عند كون الأجوبة مطلقة، و قالوا العبرة بإطلاق الوارد لا بخصوصية المورد.

نعم لو كان القدر المتيقن موجباً للانصراف فلا كلام في كونه موجباً لتقيّد الموضوع و كان مندرجاً في المقدّمة الثانية.

تحصّل: أن المقدّمات ثنائية لانلائية، بل المقدّمات منحصرة في المقدّمة الأولى بعد ما عرفت من أن المقدّمة الثانية من المحققات لا المقدّمات، و عليه فليس للإطلاق إلا مقدّمة واحدة و هي المقدّمة الأولى.

ثم إن المراد من المقدّمة الأولى هو أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام المراد من الجهة التي في صدد بيانها، و عليه فلا يضرّ بذلك عدم كونه بالنسبة إلى سائر الجهات، و لذا نقول بحلّية أكل صيد الكلاب بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكُوا عَلَيْكُمْ﴾ و لو لم يقع التذكية و الذبح الشرعي عند عدم المجال لمراعاتها ولكن لا نقول بطهارة موضع ملاقات الكلب للصيد لأن الآية الكريمة ليست في صدد بيان الطهارة.

بقي شيء:

وأعلم أن صاحب الكفاية ذهب إلى أنه إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد وإطلاقه أو لا، كان مقتضى الأصل أنه في مقام بيان تمام المراد وإطلاقه.

وتبعه سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام، وقال عليه جرت سيرة العقلاء، فالأصل بعد إحراز كون المتكلم بصدد بيان الحكم لا الإهمال و الإجمال أن يكون بصدد بيان تمام ما له المدخلة في الموضوع في قبال الإهمال و الإجمال.

وعبارة أخرى. أن المراد الجدّي محقق، وهو إما مقدّم أو مطلق، لكنّه يشكّ في أنه بصدد إظهار ذلك المراد الجدّي أم بصدد أمر آخر فالعقلاء حكمون هنا بأن المولى الذي له مراد محقق فهو بالجبلة والطبع أي لو خلى ونفسه يقوم بصدد إظهاره و كونه بصدد إظهار أمر آخر يحتاج إلى التنبيه عليه، فينتج أن المراد الاستعمالي غير مهمل، بل إما مطلق أو مقدّم. فبضميمة عدم التقييد يثبت الإطلاق خصوصاً إذا كان المورد مقام الحاجة و لو بمعنى حاجة السائل إلى فهم حكم المسألة كما هي عادة الرواة المتصدّين لضبط الأحكام عن الإمام عليه السلام.

وعليه فالمراد من إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في المقدمة الأولى هو الأعم من العلم و العلمي، لما عرفت من كفاية بناء العقلاء في إحراز كون المتكلم في مقام البيان. نعم حكم العقلاء بالإطلاق فيما إذا لو سئل المتكلم عن مورد الإطلاق لأجاب بأنه المراد أيضاً و إلّا فحكم العقلاء غير محرر.

تبيّيات:

التبييه الأول: أن النكرة هي الفرد المردد، و هذا عنوان للأفراد الخارجيّة على سبيل التبادل، و البواقى أي اسم الجنس و علمه و المعرف بلام الجنس حاكيات عن حصص معانيها دون الأفراد بما هي الأفراد لخلو المعاني عن الخصوصيات الفردية.

وعليه فمقتضى الإطلاق في النكرة جواز الإتيان بأي فرد كان، ومقتضى الإطلاق في البواقي هو جواز الإتيان بأي حصة من حصص الطبيعة المأمور بها ولاحكاية لها عن خصوصيات الأفراد.

والمنع عن حكاية البواقي عن الحصاص أيضاً بدعوى أن نفس الطبيعة تخالف الوجود والتشخص و سائر عوارضها خارجاً أو ذهنياً ولا يمكن كاشفية الشيء عما يخالفه غير سديد، لأنه خلط بين الأحكام الفلسفية والأحكام العرفية، لأن العرف لا يفكك بين الطبيعة والوجود، ولذا حكم بوجود طبيعة الإنسان في الخارج مع أن الموجود هو الوجود لا الطبيعة بالنظر العقلي الدقيق، فمع عدم التفكيك العرفي فلا وجه لإنكار حكاية المعاني المذكورة عن حصصها الوجودية، فلا تغفل.

التبیه الثاني: أن انعقاد الظهور في المطلق لا يكون منوطاً بعدم وجود القيد في الواقع وإلاً لاختل أمر المطلقات باحتمال تقييدها في الواقع وهو معلوم البطلان، ولذا كان بناء العقلاء على تمامية الإطلاق بعد الفحص و عدم الظفر بالقيود و ليس ذلك إلا لعدم مانعية القيد في الواقع عن انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق. و عليه فإذا ورد بعد مرحلة البيان شيء من القيود كان معارضاً مع الظهور المنعقد في المطلق و لا يرتفع ظهور المطلق بعد انعقاده لوصول القيد بعد وقت البيان و دعوى تعليق انعقاد الظهور بعدم البيان و لو للتالي تنافي بناء العقلاء على تقديم القيد من باب كونه أقوى الحجتين.

إذ لو كان انعقاد الظهور معلقاً على عدم ورود القيد لكان القيد مقدماً على المطلق و لو كان أضعف ظهوراً من المطلق.

التبیه الثالث: أن للانصراف مراتب متعدده، متفاوتة شدة و ضعفاً حسب اختلاف مراتب الأنس الناشئ من كثرة الاستعمال أو غيرها و لابد من الإشارة إلى معتبرها:

منها: هو الانصراف البدوي، وهو الذي يزول بأدنى تأمل، كانصراف الماء إلى ماء خاص كماء الفرات في بعض البلاد.

وهذا لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق لتامة الإطلاق وعدم وجود المانع.

ومنها: الانصراف الموجب للأنس اللفظي بمثابة يكون كالقييد اللفظي ومن المعلوم أنه يمنع عن الإطلاق كانصراف الحيوان عن الإنسان مع أن الإنسان من أنواع الحيوان وهذا الانصراف قد يحصل بكثرة الاستعمال والتكرار، وقد يحصل بمناسبة الحكم والموضوع ولو لم يكن تكرار مثلاً قال الإمام الصادق عليه السلام لزراعة و محمد بن مسلم، «اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة ذكياً، وإن أخذته منه بعد أن يموت، فاغسله وصل فيه» فقله فاغسله منصرف إلى غير اللين واللباء بمناسبة الحكم والموضوع.

ومنها: الانصراف الحاصل من الغلبة الخارجية وهو ليس بمعتبر ما لم توجب الأنس اللفظي لأنه ليس إلاً الظن وهو ليس بحجة. هذا بخلاف ما إذا أوجب الأنس اللفظي فإنه من الظهورات، وهي حجة عند العقلاء.

ثم إن الانصراف تارة يكون على الإطلاق من دون اختصاصه بحال دون حال، وأخرى يكون مخصوصاً بحال، كحال الإضرار دون حال، كحال الاختيار.

مثلاً وضع اليد في التيمم على الأرض ينصرف منه في حال الاختيار الوضع باطن الكف لا بظاهاها وفي حال الإضرار وعدم التمكن من وضع باطن الكف ينصرف منه وضع ظاهر الكف وهكذا فلا يتقيد المطلق بالانصراف إلاً فيما إذا تحقق الانصراف ويكون موجباً للظهور اللفظي.

التبیه الرابع: أن مقدمات الحكمة يختلف مقتضاها بحسب اختلاف المتعلقات والمقامات، فإذا كان مجرى المقدمات هو النكرة تفيد العموم البدلي وإذا كان هو الجنس كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ تفيد العموم الاستيعابي وإذا كان هو صيغة الأمر تفيد التعيينية والعينية والنفسية عند الشك فيها، فإن إرادة غيرها من التخيرية والكفائية والغيرية تحتاج إلى عناية زائدة كما قرّر في محلّه.

التبیه الخامس: أنه يختلف امتثال الطبيعة في الأوامر والنواهي، إذ الأمر يمتثل بإيجاد فرد ما بمقتضى الإطلاق و عدم دخالة فرد خاص يحرز بمقدمات الحكمة نعم ربّما يستفاد من بعض الأوامر بمناسبة الحكم والموضوع، أن الحكم لا ينفك عن وجود الطبيعة مثل قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾

أو قولهم «أكرم العالم»، ففي هذه الموارد يتعدّد الحكم الموارد ولا يكفي إتيان فرد واحد لامتثال غيره.

ثم إن النهي عن وجود الطبيعة لا يمتثل إلّا بترك جميع الأفراد عقلاً، ولاحاجة في هذه الصورة إلى مقدمات الحكمة، لأن الطبيعة في سياق النفي أو النهي خرجت عن الإطلاق ودخلت في العموم، بل النكرة إذا وقعت في سياق النفي أو النهي كالطبيعة تفيد العموم.

التبیه السادس: أن الإطلاق أفرادى وأحوالى وأزمانى، و يجتمع الإطلاق من هذه الجهات إذا أخذت الطبيعة في متعلق الأمر من دون تقييدها بفرد أو بحال أو زمان كقولهم أكرم العالم فإن مقتضاه هو وجوب إكرام كل فرد من العالم في أى حال كان، و في أى زمان من الأزمنة.

والتقييد يمكن أن يكون أفرادياً ويتبعه الحال والزمان، إذ الفرد إذا خرج عن تحت الإطلاق خرج حاله وزمانه بالتبع أيضاً.

ويمكن أن يكون: التقييد باعتبار حال من أحواله أو زمان من أزماته، فيقتصر في التقييد في خصوص الحال أو الزمان الخارج فبعد زوال الحال أو الزمان الخاص يؤخذ بالإطلاق، لأن المطلق متعرض لجميع الأحوال والأزمنة والمفروض أنه لم يخرج عنه إلّا حال أو زمان خاص.

التبیه السابع: أنه لا يختص التقييد بالمعاني الاسمية والأفرادية بالوجدان، إذ يجوز تقييد المعاني الحرفية.

والجمل والمعاني التركيبية أيضاً، ولذا تكون الجمل الجزائية مقيدة ومنوطة بالجمل الشرطية. وهكذا القضايا الحملية مقيدة بجهاتها من الضرورية وغيرها، وذلك لأن الالتفات إلى المعاني الحرفية والجمل وتقيدها ممكن باللحاظ الثاني ومع هذا الإمكان لاوجه لاختصاص التقييد بالمعاني الاسمية والأفرادية.

التبیه الثامن: أن بعد جريان مقدمات الإطلاق في ناحية الحكم من ناحية الزمان والمكان يدوم الحكم ما دام موضوعه باقياً، ولا يتغير الحكم باختلاف الأزمنة والأمكنة، كما هو مقتضى مقدمات الإطلاق، ويدلّ عليه النصوص كقوله ﷺ «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة»، مثلاً المجتهد يحرم عليه التقليد والعامى يجب عليه التقليد، وهذا الحكمان يدومان إلى يوم القيامة مادام موضوعهما باقياً.

نعم قد يتبدل مصاديق الموضوعات بأن كان فرد عامياً فتعلم فيصير مجتهداً أو عرض عارض لمجتهد فيزول عنه علمه و يصير مقلداً.

إلّا أن الاختلاف المذكور في ناحية مصاديق الموضوعات، لا الموضوعات أو أحكامها.

و مما ذكر يظهر ما في دعوى أن الأحكام متغيرة بتغير الزمان و المكان من الخط
بين المصاديق و الموضوعات و الأحكام.

التبیه التاسع: أنه إذا علم بالقيود و دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئة أو إطلاق
المادة و شك في وجوب تحصیل القيد و عدمه ، إذ لو كانت الهيئة مفيدة لا يجب
تحصيل القيد و إن كانت المادة مفيدة يجب تحصیل القيد .

ذهب الشيخ الأعظم رحمته إلى الثاني أعنى رفع اليد عن إطلاق المادة و توجيه إطلاق الهيئة
بأنه شمولى و مفاده هو الوجوب على كل تقدير يمكن أن يتوجه معه الخطاب إلى المكلف
بخلاف إطلاق المادة، فإنه بدلى بمعنى أى فرد من أفراد الطبيعة يصلح للامتثال، فإذا دار الأمر
بين المشولى و البدلى يؤخذ بالشمولى، لأنه أقوى فى العموم و يرفع اليد عن البدلى.

أورد عليه صاحب الكفاية بأن الإطلاق فى كلا المقامين مستفاد من مقدمات الإطلاق
فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شمولى و الآخر بدلىاً.

و عليه، فمقتضى عدم تقديم أحدهما على الآخر هو الرجوع إلى مقتضى الأصل، و من
المعلوم أن بعد العلم الإجمالى بالقيود يتعارض أصالة الإطلاق فى طرف الهيئة مع أصالة
الإطلاق فى طرف المادة و مع التعارض و التساقت يرجع إلى مقتضى الأصل العملى و هو
البراهة، إذ مع احتمال أن يكون القيد قيماً للوجوب لا علم بالوجوب فيجرى البراهة.

التبیه العاشر: أن معنى الإطلاق هو أخذ الموضوع من دون لحاظ شيء فيه و عليه
فالإطلاق هو رفض القيود لاجمع القيود، إذ الإطلاق لا يتوقف على لحاظ القيود و تسوية
الموضوع باعتبارها كأن يقال إن الموضوع الفلانى سواء كان مع كذا أو كذا يترتب عليه
كذا فإنه خلاف الوجدان.

هذا مضافاً إلى أن ملاحظة كل قيد واحداً بعد واحد تحتاج إلى مؤونة زائدة، و هو
لا يناسب تعريف المطلق بأنه أخف المؤونة.

الفصل الثالث: فى كىففة الجمع بين المطلق والمقيد

ولا يخبى أن المطلق والمقيد إما يتضمنان حكماً تكليفاً وإما حكماً وضعياً، ثم إن كلاً منهما إما متخالفان نفاً وإثباتاً وإما متوافقان.

والتكليف، إما يكون إلزامياً وإما غير إلزامى، والكلام يقع فى صور:

الصورة الأولى: هو ما إذا كان الحكم تكليفاً ومختلفاً فى النفى والإثبات وتعلق النهى بالمطلق والأمر بالمقيد كقوله لاتعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة أو كقوله لا يجب عتق الرقبة و يجب عتق الرقبة المؤمنة.

فاللازم هو حمل المطلق على المقيد و لافرق فى ذلك بين أن يكون الحكم إلزامياً أو غير إلزامى، هذا مع الإغماض عن كون هذه الأمثلة أمثلة العموم، فإن النكرة والجنس فى سياق النفى تفيد العموم.

الصورة الثانية: هى عكس الصورة الأولى، و هو ما إذا كان النهى متعلقاً بالمقيد والأمر متعلقاً بالمطلق كقوله أعتق رقبة و لاتعتق رقبة فاسقة.

فإن كان المراد من النهى هو التحريم فلا إشكال فى أن مقتضى الجمع العرفى هو حمل المطلق على غير المقيد.

و وجهه واضح، إذ لا يجتمع مطلوبيّة الذات مع مبغوضيّة المركّب من الذات و الخصوصيّة فيحمل المطلق على غير المقيد، و نتيجته أنّ المطلق في ضمن المقيد ليس بمطلوب و حمل المبغوضيّة في المقيد على خصوصيّة القيد لا الذات خلاف الظاهر من تعلق النهي بالمتّصف لا بخصوص الوصف.

و أمّا إن كان المراد من النهي الكراهة، فالمطلق يحمل أيضاً على غير المقيد، كما ذهب إليه شيخ مشايخنا المحقّق اليزدي الحاج الشيخ رحمته، و جه ذلك أيضاً هو ظهور تعلق النهي بالطبيعة المقيدة لا بخصوص إضافة الطبيعة إلى قيدها.

نعم لو قامت قرينة على أنّ الطبيعة الموجودة في ضمن المقيد مطلوبة أيضاً كما في العبادات المكروهة، فاللازم حينئذٍ هو صرف النهي إلى خصوص الإضافة بحكم العقل و إن كان خلاف الظاهر.

وعليه فلا فرق بين النهي التحريمي و التنزيهي في حمل المطلق على غير المقيد، و ممّا ذكر يظهر حكم ما إذا شكّ في كون النهي تحريمياً أو تنزيهياً، فإنّ النهي على كلا التقديرين يدلّ على مرجوحية الطبيعة بحسب ما عرفت من ظهور تعلق النهي بالطبيعة المتقيّدة و هو لا يجتمع مع راجحية الطبيعة، فاللازم هو حمل المطلق على غير المقيد، فتدبر جيّداً.

الصورة الثالثة: هي ما إذا كان الدليلان، أي المطلق و المقيد، مشبّتين إلزاميين كقوله أعتق رقبة، و أعتق رقبة مؤمنة.

ففي هذه الصورة إن أحرزت وحدة الحكم فلا إشكال في حمل المطلق على المقيد لأنّه المتفاهم العرفي في مثله، و لافرق فيه بين كون القيد منفصلاً أو متصلاً، كما لا تفاوت بين كون منشأ إحراز وحدة السبب أو غيرها من سائر القرائن.

ودعوى: الإجمال فيما إذا كان منشأ إحرار وحدة الحكم غير وحدة السبب، لدوران الأمر بين بقاء المطلق على إطلاقه و التصرف في المقيد، إما هيئة بحمل الأمر فيه على الاستحباب، وإما مادة برفع اليد عن ظاهره في الدخالة، وبين حمل المطلق على المقيد، وحيث لا ترجيح بينهما لاشتراك الكل في مخالفة الظاهر يتحقق الإجمال.

مدفوعة: بأن مع إحرار وحدة الحكم كما هو المفروض يكون المتفاهم العرفي هو الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد كسائر الموارد، وذلك لقوة ظهور المقيد بالنسبة إلى ظهور المطلق.

و ان لم يحرز وحدة الحكم فمقتضى ظاهر الأمرين أنهما تكليمان مستقلان، وحيث لا يمكن اجتماعهما في واحد فبقيد المطلق بغير مورد المقيد، و عليه فلا يكفي امتثال كل من الآخر، بل اللازم في امتثال المطلق هو الإتيان بالمطلق في غير مورد المقيد لعدم إطلاق المادة، فتدبر.

و إن أحرز تعدد التكليف مع توافقهما في الإثبات، فالمتعين هو حمل كل منهما على التكليف المستقل و تقييد المطلق بغير مورد المقيد أخذاً بظاهر الأمرين.

ففي مثل أعتق رقبة و أعتق رقبة مؤمنة، يكون المراد من الرقبة في قوله أعتق رقبة هي غير الرقبة التي تكون في رقبة مؤمنة، فلا يجتمع الخطابان بعد حمل المطلق على غير المقيد في واحد، و مقتضاه هو عدم كفاية امتثال الثاني عن الأول لعدم إطلاق المادة.

هذا بخلاف مثل أكرم العالم و أكرم الهاشمي لعدم اجتماع الخطابين في واحد من أول الأمر، و يجوز التداخل في امتثالهما، لإطلاق المادة و عدم تقيدها بغير مورد الآخر.

الصورة الرابعة: هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين، كما إذا ورد لاتشرب المسكر و لاتشرب الخمر.

ففى هذه الصورة مع تعدد التكليف كما هو ظاهر تعدد النهى يحمل المطلق على غير المقيّد فيحرم المسكر غير الخمر كما يحرم الخمر.

وذلك لامتناع شمول المطلق لمورد المقيّد من جهة لزوم اجتماع حكمين متماثلين فى الطبيعة المتقيّدة مع أنّها واحدة. و عليه فلايكفى امتثال كلّ واحد عن الآخر لعدم إطلاق مادّة المطلق بالنسبة إلى المقيّد. و لاختصاص المقيّد بمورده. نعم لو أحرزت وحدة الحكم، فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد، فليس التكليف إلّا بالمقيّد.

الصورة الخامسة: هى ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين، فمع تعدد التكليف يمتنع اجتماعهما فى واحد، و مع امتناع الاجتماع يحمل المطلق على غير مورد المقيّد كما أنّ المقيّد لايشمل المطلق لخصوصيّة مورده.

هذا بخلاف ما إذا أحرزت وحدة الحكم، فإنّ اللازم حينئذ هو حمل المطلق على المقيّد إذ ليس فى البين إلّا تكليف واحد و هو التكليف بالمقيّد.

الصورة السادسة: هى ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين، فمع التوافق و تعدد المطلوب هنا تكليفان مستحبّان، أحدهما: متعلّق بالمطلق الذى يشمل غير مورد المقيّد، وثانيهما: متعلّق بالمقيّد و لايشمل المطلق لمورد المقيّد للزوم اجتماع المثليين فى واحد.

ومع وحدة المطلوب يحمل المطلق على المقيّد لأظهرية المقيّد بالنسبة إلى المطلق، و لايبعد دعوى انصراف المستحبّين فى تعدد المطلوب لكثرة استعمال موارد المستحبّ فى الشريعة فى أمور يكون مطلوبيّتها عامّة فى جميع الأفراد لاشتمالها على الملاك.

الصورة السابعة: هى ما إذا كان الدليلان المثبتان، أحدهما حكم إلزامى و هو المطلق، و الآخر غير إلزامى و هو المقيّد، ففى هذه الصورة يتصرّف فى غير إلزامى بحمله على بيان أفضل الأفراد من الواجب و لاموجب لرفع اليد عن الحكم الإلزامى بغير الإلزامى.

الصورة الثامنة: أنه لا فرق بين الحكم التكليفيّ والوضعيّ، فمع اختلافهما فلا مناص من تقييد المطلقات بالمقيّدات، و أمّا مع توافقهما، فمع وحدة الحكم يقدّم المقيّد على المطلق أيضاً للأظهرية، مثلاً قوله ﷺ «إغسل نوبك بالماء مرّتين عند ملاقة البول» يقدّم على قوله ﷺ «إغسل نوبك بالماء إذا لاقى بولاً»، لأنّ الحكم واحد فيحمل الثاني على الأول.

و أمّا إذا لم يكن الحكم واحداً فلا وجه لحمل المطلق على المقيّد، إذ لا منافاة بينهما كقوله ﷺ «لاتصلّ فيما لا يؤكل لحمه» وقوله «لاتصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» فيؤخذ بكليهما، و لا وجه لحمل المطلق على المقيّد لعدم المنافاة بينهما.

الفصل الرابع: في الجمل والمبين

و الجمل هو ما ليس له ظاهر و المبين هو ما له ظاهر.

ثم إن الجمل لاحية له إلاً بالنسبة إلى القدر المتيقن و هو ما يكون مراداً منه على كل تقدير، لدلالة اللفظ عليه مع جريان أصالة الجدّ.

بل قد يمكن رفع الإجمال عنه بالرجوع إلى المبين. هذا كله بالنسبة إلى الجمل الحقيقي. و قد يكون الجمل مجملاً حكماً، و هو الذى ليس فى لفظه إجمال، و إنما صار مجملاً من ناحية اختلاف المراد الجدّى، كما إذا خصص العامّ بدليل منفصل يدور أمره بين المتباينين مثلاً إذا ورد «أكرم كلّ عالم» ثم ورد فى دليل آخر «لا تكرم زيداً العالم» و المفروض أنه مردّد بين الشخصين أى زيد بن خالد و زيد بن عمرو، صار العامّ مجملاً من ناحية العلم الإجمالى، بخروج أحدهما، إذ مع العلم الإجمالى، بخروج أحدهما تعارض أصالة الجدّ فى كلّ واحد منهما مع أصالة الجدّ فى الآخر و المفروض عدم ترجيح بينهما و يعامل معه حينئذٍ معاملة الجمل. نعم لو كان مرجح لأحدهما بالنسبة إلى الآخر فأصالة الجدّ جارية فيه.

ثم إن الإجمال كما يكون فى المفردات، كلفظ الصعيد، و لفظ الكعب، و لفظ الفناء، فكذلك يكون فى المركّبات مثل قولهم «لاصلاة لمن لم يقم صلبه» بناءً على عدم ظهور المقصود منه أنه نفى الكمال أو نفى الحقيقة.

ففى مثل هذه الموارد إن كان ظهور عرفى فهو، وإلّا فاللزام هو الرجوع إلى القواعد والأصول و هى تختلف باختلاف الموارد.

ثمّ الرجوع إلى العرف فيما إذا لم يكن الموضوع فرعياً وإلّا فاللزام هو الرجوع إلى الشرع لأنه اصطلاح مخصوص به، فلا تغفل.

ثمّ إنّ المهمل، هو ما لا يكون المتكلم فى مقام بيان تفصيله و هو ملحق بالمجمل فى الحكم، لأنهما مشتركان فى عدم مراد جدّى و إن كان لهما ظهور استعمالى.

و مع عدم كونهما فى مقام الجدى فلا يكونان حجّة. إلّا أنّ الإهمال بعد إحراز كون المتكلم فى مقام بيان أصل الحكم خلاف الأصل لبناء العقلاء حينئذٍ على أنه فى مقام بيان التفصيلات.

ثمّ إنّ الآيات الكريمة، إن كانت موضوعاتها أموراً اختراعية، التى تحتاج إلى التفصيل، تكون فى مقام الإهمال بالنسبة إلى تلك الموضوعات.

نعم لو لم يذكر تفصيل له لا فى الكتاب و لا فى السنّة إلى أن يجيء وقت العمل، أمكن التمسك بالإطلاق المقامى.

هذا بخلاف ما إذا كانت موضوعاتها من الموضوعات العرفية كالبيع و الشراء ونحوهما، فلا إهمال فيها لوضوح معانيها عند العقلاء، و يمكن الأخذ بالإطلاق فيما إذا كان المتكلم فى مقام بيان أصل الحكم و شكّ فى الإهمال و عدمه كسائر موارد الإطلاقات، و يشهد لذلك الترغيب إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية فى الروايات و الله هو الهادى.

المقصد السادس

في الأمارات والحجج

المعتبرة شرعاً أو عقلاً

الباب الأول: في القطع

وفيه فصول:

الفصل الأول: في القطع، وقم البحث فيه من جهات

الجهة الأولى: أن القطع يكون بنفسه طريقاً إلى الواقع و حيث إن الطريقة المذكورة عين ذات القطع لا تكون قابلة للجعل مطلقاً سواء كان الجعل بسيطاً كجعل طريقة القطع، أو مركباً كجعل القطع طريقاً لاستقلالاً و لا تبعاً، كما لا يتصور الجعل في ذاتيات كل شيء كالحيوانية و النطق للإنسان، إذ وجدان الشيء لذاته و ذاتياته ضروري و لا يحتاج إلى جعل جاعل.

نعم يجوز تعلق الجعل بوجود القطع أو بإيجاد المقدمات الموجبة للقطع. ودعوى أن الذاتي لا ينفك عن الشيء مع أن القطع قد يصيب و قد لا يصيب، فمنه علم أن الطريقة و الكاشفية ليستا ذاتياً، و كونه كذلك في نظر القاطع لا يثبت كونها من لوازمه الذاتية، لأن الذاتي لا يختلف في نظر دون نظر.

مدفوعة: بأن كشف القطع في نظر القاطع لا يختلف في نظر دون نظر، مادام القطع موجوداً عند القاطع، و عدم إصابته بالنسبة إلى الواقع لا يجعل القطع غير كاشف فالقطع أينما تحقق لا ينفك عن الكاشفية و حيث إنها ذاتية لا تحتاج إلى الجعل.

الجهة الثانية: أن بعدما عرفت من كون الطريقيّة والكاشفيّة عين القطع هل تكون حجة القطع ذاتية أم لا؟

هنا أقوال:

أحدها: أن تأثير القطع في الحجية بمعنى تنجز التكليف و استحقاق العقوبة على المخالفة لازم للقطع. و صريح الوجدان شاهد على ذلك.

ولعل الوجه فيه أن مخالفة التكليف المجهول لا توجب استحقاق العقوبة بحكم العقل. بل الشرط في تأثيرها في ذلك، هو القطع بالتكليف، فالقطع شرط في تأثير المخالفة في حكم العقل باستحقاق العقوبة، فهذا الشرط كسائر الشروط التكوينية لا يتوقف تأثيره على شيء آخر غير وجود المقتضى. فإذا انضم هذا الشرط إلى وجود المقتضى، فالتأثير لازم قهراً من دون حاجة إلى جعل شرعيّ أو عقلائيّ إذ القطع يجعل المخالفة مصداقاً لهتك حرمة المولى. و من المعلوم أنه ظلم، و قبح الظلم ذاتي و ليس بمجموع.

نعم المنجزية لا تكون من لوازم ماهية القطع، بل هي من لوازم وجود القطع، فإذا حصل القطع للإنسان، يحكم العقل بترتب استحقاق العقوبة على المخالفة.

هذا كله بالنسبة إلى المنجزية، و أما المعدرية، فظاهر العبارات أنها كذلك. إذ العقل يحكم بعدم استحقاق العقوبة عند عدم مصادفة قطعه للواقع.

ثانيها: أن استحقاق العقوبة ليس من الآثار القهرية و اللوازم الذاتية لمخالفة التكليف المعلوم قطعاً، بل من اللوازم الجمالية من العقلاء، لأن حكم العقل باستحقاق العقوبة ليس ممّا اقتضاه البرهان. بل من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها، و مخالفة أمر المولى هتك لحرمة و هو ظلم عليه، و الظلم قبيح، أي ممّا

يوجب الذمّ و العقاب عند العقلاء، فدخل القطع في استحقاق العقوبة جعلى عقلاى لاذانى قهرى كسائر الأسباب الواقعية و الآثار القهرية.

فإذا عرفت أن الحجية بمعنى المنجزية من اللوازم الجعلية العقلية، فبناء على أن جعل العقاب من الشارع يصحّ القول بجعل المنجزية للقطع شرعاً، من دون لزوم محذور. يمكن أن يقال: إن استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف المعلوم من جهة كونها هتك لحرمة المولى لا يحتاج إلى تطابق الآراء، بل العقل مدرک لذلك، و لو لم يكن اجتماع لأنه من مصاديق قبح الظلم، و قبح الظلم كحسن العدل أمر ثابت و لو لم يكن اجتماع أو لم يوجب اختلالاً فى النظام، و ذلك لملائمة العدل مع القوة العاقلة و منافرة الظلم معها و هى تكفى فى إدراج القضية فى اليقنيات.

هذا مضافاً إلى أن الأوامر الشرعية ليست بتمامها دخيلة فى حفظ النظام، فتدبر.

ثالثها: أن الصحيح أن حجية القطع من لوازمه العقلية بمعنى أن العقل يدرك حسن العمل به و قبح مخالفته و يدرك صحة العقوبة عند المخالفة لقطعه، لابعنى إزام العقل أو تحريكه و بعته.

ثم إن إدراك العقل لذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء لتكون الحجية من الأمور المجمولة، أو من القاضيا المشهورة.

بل هو من الأمور الواقعية الأزلية، كما هو الحال فى جميع الإستلزامات العقلية و تحرك الإنسان، نحو ما يراه نفعاً له، أو ابتعاده ممّا يراه ضرراً عليه ليس بإلزام من العقل بل السبب فيه حبّ النفس و لا اختصاص لذلك، بالإنسان، بل كلّ حيوان يكون كذلك بظفرته، و هذا التحريك تكوينى لا بعث تشريعى.

ولا يخفى عليك، أن القول الثالث يشبه القول الأول، والفرق بينهما في أن القول الأول ظاهر في أن العقل حكم بذلك دون القول الثالث، فإنه صريح في عدم حكم العقل بذلك وهو الصحيح ولكن حركة الإنسان غير حركة الحيوان، فإن الحركة في الإنسان ناشئة عن الإدراك، كإدراك الاستلزامات بخلاف الحيوان فإنه في الغالب غريزي فتدبر.

الجهة الثالثة: أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أولاً؟

قال الشيخ الأعظم، لا يجوز ذلك، لاستلزامه التناقض، إذ بمجرد القطع يكون مانه بولا يحصل له صغرى وكبرى أعنى قوله هذا بول وكل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، وعليه فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عن المقطوع يوجب التناقض إلا إذا قلنا بأن النجاسة وحرمة الاجتناب من أحكام ما علم بوليته من وجه خاص.

قال المحقق الخراساني، إن المنع عن تأثير القطع ينافي كون التنجيز ذاتياً. هذا مضافاً إلى أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً أى أصاب أو لم يصب، و حقيقة في صورة الإصابة.

أورد عليه سيدنا الإمام عليه السلام بأن وجه الامتناع ليس لزوم اجتماع الضدين، لأنّ الضدين، أمران وجوديان، والوجوب والحرمة وغيرهما من الأمور الاعتبارية، بل وجه الامتناع هو لزوم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد، والإرادتان، أمران وجوديان واقعيان. هذا مضافاً إلى لغوية الحكم الأول لو نهى عن العمل بالقطع.

وكيف ما كان فقد خالفهم صاحب الوقاية بدعوى أن التناقض لا يلزم على نحو الكلية، إذ لا يكون كل قطع مصيباً للواقع، وعليه فلا يصح الحكم على كلى القطع بعدم جواز الردع عنه من هذه الجهة.

هذا مضافاً إلى أن التناقض لا يلزم إلا إذا تعلق الردع عما قطع عليه، و أما إذا كان مفاد الأمانة المعذورية أو رفع تنجز الحرمة فلا تناقض أصلاً. و قد وقع ذلك في ترخيص الشارع في ارتكاب مشكوك الحرمة بل و . نلونها في موارد البراءة و البينة القائمة على حلية مظنون الحرمة إذ الترخيص لا يختص بصورة على المصادفة مع الحرام، بل مشكوك الحرمة حلال مطلق إذا كان مورد البراءة و مفاد الأمانة، فالتناقض المدعى وجوده، موجود فيها، إذ من المعلوم وجود محرّمات كثيرة، و نجاسات واقعية بين هذه المشكوكات.

فالإشكال مشترك، و طريق الحلّ واحد، و هو أن متعلق القطع و الظنّ هو الحرمة الواقعية، و الردع لا يكون عنها أبداً، بل الإذن يكون مؤمناً من عقابها، أو رافعاً لتنجزها، و التنجز أو العقاب لم يتعلّق به القطع أبداً.

ودعوى: أن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة مع الظنّ و الشكّ، لوجود الساتر على الواقع، فيكون بما هو مجهول الحكم حلالاً، بخلاف القطع الذي هو عين الانكشاف، من دون ستره حجاب الذي لا يدع مجالاً للإذن، و لا لموضوع حكم آخر.

مدفعة: بأنه لا ينحصر جعل الحكم الظاهري في وجود الساتر، بل ليس الوجه في إمكان أخذ الجهل موضوعاً إلا تأخّر مرتبة هذا الحكم عن الواقع بسببه، و هذا موجود مع القطع أيضاً فكما أن الشئ بعنوان أنه مجهول الحكم متأخّر عنه، فكذلك متأخّر بعنوان أنه مقطوع الحكم.

ويمكن أن يقال: أولاً: إن الترخيص في ارتكاب فعل مقطوع الحرمة ترخيص في المخالفة بنظر القاطع. إذ الإتيان بالفعل مع القطع بالحرمة علة تامة، لتحقق عنوان المخالفة، و هي قبيحة بحكم العقل، و الإذن فيها يخالف القبح العقلي، و دعوى إمكان رفع التنجز كما في مورد الظنّ و الاحتمال لا يساعد مع كون التنجز ذاتياً لوجود القطع

وعليه فلا يفيد تأخر مرتبة الترخيص عن مرتبة الحكم الواقعي في رفع المحذور، فإن القطع بالحكم علّة تامّة لحكم العقل باستحقاق المذمة و العقوبة لمخالفة التكليف، ومع هذا الحكم الواضح العقلي لا يقبل الشيء بعنوان مقطوع الحكم ما يخالف الحكم المتعلق بنفس الشيء المنكشف بالقطع.

وثانياً: أنّ النهي عن العمل بالقطع يستلزم التناقض في مرحلة ثبوت الغرض الفعليّ التامّ من جميع الجهات و عدمه في نظر القاطع، لأنّ الغرض الداعي إلى جعل التكليف بنظر القاطع موجود و هو فعليّ مطلق، حتّى في موارد الشكّ و لامتني للنهي عن القطع، إلّا عدم وجود الغرض الفعليّ من جميع الجهات و لا يمكن الجمع بين ثبوت الغرض كما هو مقتضى القطع و بين عدمه كما هو مقتضى النهي عن العمل به كما لا يخفى.

الإشارة: لازم ما ذكر من عدم إمكان الترخيص في مخالفة المقطوع هو عدم جواز تصرف الشارع في حجّية بعض أقسام القطع كالقطع الحاصل من الوسواس، أو القطع القياسي مع أنّ المعلوم خلافه، إذ الشارع منع عن العمل بالقطع الوسواسيّ و القياسي بالضرورة.

لأقول: إنّ الردع عن العمل بالقطع الوسواسيّ أو القياسي بالنسبة إلى عمل نفسه لا بدّ من أن يكون من جهة طروء عنوان يستوجب تبدّل الواقع عن حكمه إلى حكم آخر، فيكون القواع موضوعاً للحكم، إلّا في حال الوسواس، فيكون له حكم آخر، نظير العناوين المأخوذة موضوعات للأحكام الثانوية، فشرّب النجس مثلاً في نفسه حرام، لكن كما أنّه، إذا اضطرّ إليه يجب شرّبه فكذلك إذا كان المكلف وسواسياً يجب عليه أن يشرب النجس و إن علم أنّه نجس، فالوسواسيّ و إن حكمه بتنجز الحكم الواقعيّ في حقّ نفسه، ولكن للشارع أن يرخصه في تركه لما يرى من تبدّل عنوان الواقع المقطوع الموجب لرفع التنجز واقعاً، و الوسواسيّ و القطع و إن حكما بقطعهما على

تنجيز الواقع، ولكن لاعتبار بعد إحراز طرؤه العناوين المبدّله للحكم الواقعي ولا يناقض هذا الحكم مع الحكم الواقعي بعد كون حكم الشارع عند الوسواس أو القياس متعلقاً على المعنون بعنوان الوسواس والقياس، والحكم المقطوع يكون متعلقاً بعنوان نفس الشيء، وحيث إنه أعمّ سقط الواقع عن التنجيز ولا يلزم منه الترخيص في المعصية الفعلية، فإنه فيما إذا لم يتبدّل الموضوع الواقعي.

وثالثاً: أن ما ذكرناه من عدم حجّية قطع القطّاع، أو قطع الوسواسي، ليس من شواهد عدم كون القطع علّة تامّة للتنجيز، لأنّ القطع عند القاطع يكون منجزاً بنحو العليّة التامة. وهكذا ما ذكرناه ليس بمعنى رفع التنجيز، بل معنى ما ذكرناه هو أن الحكم بالتنجيز من القاطع لا يعتبر عند الشارع فيما إذا كان القطع كثير الخطأ، ففي هذه الصورة يجوز للشارع النهي عن العمل به، لطرؤه العناوين الموسّعة لذلك.

فحصّل: أنه لا يجوز النهي عن العمل بالقطع ما لم يطء عنوان آخر يسوغ النهي عنه، كما في مورد الوسواس أو القطّاع أو من أخذ بالقياس.

تبييه في حقيقة الحكم ومراتبه

ذكر جماعة أن مراتب الحكم أربعة: إحداهما: مرتبة الاقتضاء، ويعبر عنها بمرتبة الشأنيّة، ولها هذه المرتبة إلّا شأنيّة الثبوت، فمثل طبيعة النظافة مثلاً في نفسها ذات مصلحة مستعدة باستعداد ماهوي لقبول الوجوب فمع وجود المانع عن الوجوب يقال لها شأنيّة الوجوب، ووجوب اقتضائي وليس لها وراء ذلك ثبوت ووجود، كما لا يخفى.

ثانيها: مرتبة الإنشاء، وهو إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً لفظياً، بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات، وإلى المعنى بالعرض.

ثالثها: مرتبة الفعلية، و هي التي تبلغ مرتبة البعث و الزجر بنحو الجَدِّ، فإذا أنشأ المولى حكماً بداعى جعل الداعى من جدِّ و إرادة جزميَّة تمَّ الأمر من قبل المولى.

رابعها: مرتبة التنجيز، و هي ما إذا بلغ الحكم إلى مرتبة الوصول إلى المكلف و حصول العلم به، و حينئذ يكون مخالفته موجبة لاستحقاق العقوبة، و هذا هو معنى التنجيز. يمكن أن يقال: إن مراتب الحكم إثنان: إحداهما مرتبة الإنشاء و ثانيتهما مرتبة الفعلية من قبل المولى، إذ مرتبة التنجيز ليست من مراتب الحكم حيث إن علم المكلف و جهله بالحكم لا يوجب تغييراً في ناحية الحكم الفعلية من قبل المولى. و هكذا مرتبة الاقتضاء ليست من مراتب الحكم، لأنه ليس فيها نبوت حكم أصلاً.

الجهة الرابعة: في التجري، و اعلم أنه لا إشكال في أن القطع عند الإصابه يوجب التنجيز و استحقاق العقوبة على المخالفة.

وإنما الكلام في أن القطع عند عدم الإصابه و التجري، هل يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة أو لا؟

ويقع الكلام في أمور:

الأمر الأول: أنهم استدلوا على أن التجري يوجب استحقاق العقوبة بوجوه، منها الاتفاق و الإجماع، أُجيب عنه بأن الإجماع المحصل غير حاصل، و المنقول ليس بحجة، هذا مضافاً إلى أن المسألة عقلية، و الإجماع فيها لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

ومها: حكم العقل بتقريب أن العقاب على المعصية الواقعية ليس إلا لكونه هتكاً لحرمة المولى و جرأة عليه و هذا الملاك موجود في التجري، و مقتضاه هو استحقاق المتجري للعقوبة، لا يقال إن العقاب على المعصية يكون لأجل ذات المخالفة مع الأمر و النهي، أو

لأجل تفويت الغرض، أو لأجل ارتكاب الميغوض للمولى، لأننا نقول ليس كذلك لوجود الكلّ في صورة الجهل. و مع ذلك لا يحكم فيه باستحقاق العقوبة.

فالتجرى مشترك مع المعصية الواقعية في المناط الذى يحكم العقل لأجله باستحقاق العقوبة و هو الإقدام على المعصية و عدم المبالاة ينهى المولى و هتك حرمة، و مقتضاه هو استحقاق العقوبة بالتجرى كما يستحقها بارتكاب المعصية الواقعية.

ودعوى: أن استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل من سوء السريرة لا يوجب استحقاقها على نفس الفعل، و من المعلوم أن الحكم العقلى باستحقاق الذم، إنما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل، لا بالفاعل.

مدفوعة: بما عرفت من حكم العقل باستحقاق العقوبة، بمجرد القطع بالتكليف، و الإقدام على المخالفة، من دون فرق بين الموافقة للواقع عدمها، و ذلك لأن الفعل المتجرى به مضافاً إلى أنه كاشف عن سوء السريرة يكون مصداقاً للهتك و الإهانة بالنسبة إلى المولى و هذا بنفسه ظلم و هو تمام الموضوع لاستحقاق العقوبة.

الأمر الثاني: فى أن الاستحقاق المذكور هل يكون على الفعل المتجرى به أو خصوص العزم، و المختار هو الأول.

و الوجه فيه، أنه مصداق للهتك و الإهانة للمولى، و الهتك قبيح و محكوم بالحرمة و لا ينافيه عدم اتصاف الفعل فى نفسه بشيء من موجبات القبح، إذ صيرورة الفعل مصداقاً للهتك يكفى فى كونه موجباً لاستحقاق العتربة و إن لم يتغير وجهه فى نفسه، و حيث إن موضوع القبح و الحرمة مع موضوع الحكم النفسى للفعل مختلف فلانفاة و لاتضاد بين كون الفعل محكوماً بالجواز فى نفسه، و بين كون محكوماً بالحرمة باعتبار كونه مصداقاً للهتك و الإهانة بالنسبة إلى المولى

و إنما المنافاة فيما إذا ادعى القبيح بحسب ذات الفعل و هو خلاف المفروض، و دعوى أن اتحاد الفعل المتجرى به مع عنوان الهتك و الإهانة ليس دائماً، لأن من أقدم على مقطوع الحرمة من جهة شقوة نفسه لامن جهة الاستخفاف بالمولى. لا يكون إقدامه هتكاً للمولى.

مُدْفَعَةٌ: بأن الهتك يصدق مع القطع بكونه معصية للمولى، و لو لم يقصد الهتك لكفاية مخالفته، مع القطع المذكور فى صدق الهتك و الإهانة.

لَا يُقَالُ: إن الجرأة على المولى، تكون من الصفات النفسانية و الأحوال العارضة على النفس، و الفعل المتجرى به يكشف عن تحققها فى النفس، و لا يكون هو بنفسه مصداقاً لها، و القبيح هو الجرأة و لوجه لسراية القبيح منها إلى الفعل.

لَا تُقَالُ: أولاً: إنه منقوض بمثل التعظيم و نحوه، فكما أن نفس الفعل المأتى به للتعظيم محكوم بالحسن و الوجوب، فكذلك نفس الفعل المتجرى به محكوم بالقبيح و الحرمة.

و ثانياً: إن لازم ذلك هو عدم القول بحرمة الهتك مطلقاً، لأن كل هتك يحكى عن الجرأة على المولى، و هى محكومة بالحرمة لانفس الفعل و هو كما ترى، و بالجملة كشف الهتك عن سوء السريرة و الجرأة و الطغيان لا ينافى صدق الإهانة على الفعل المتجرى به و كفاية ذلك فى الحكم بالقبيح أو الحرمة.

فَحَصُلُ: أن الفعل المتجرى به، أو العزم المتمقّب بالفعل، مصداق للهتك و الإهانة، و بهذا الاعتبار يندرج الفعل المتجرى به تحت عنوان الظلم، و حكم العقل باستحقاق العقوبة عليه.

الأمر الثالث: فى ملازمة حكم العقل مع حكم الشرع و عدمها فى الاستحقاق المذكور.

ربما يستدل على ذلك فى المقام بقاعدة الملازمة بين الحكم العقلى و الحكم

الشرعى، أعنى كلما حكم به العقل حكم به الشرع.

أورد عليه في مصباح الأصول بأن القاعدة المذكورة مسلمة إن كان المراد بها، إدراك العقل في ناحية سلسلة علل الأحكام الشرعية من المصالح و المفسد، إذ العقل لو أدرك مصلحة ملزمة في عمل من الأعمال و أدرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحة فلامحالة علم بوجوده الشرعي بعد كون مذهب أهل العدل، أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفسد.

و هكذا لو أدرك مفسدة ملزمة بلامزاحم علم بالحرمة الشرعية لامحالة، فهذه الكبرى مسلمة و لا كلام فيها، و إنما الكلام في صغرها، إذ قلما يوجد مورد يعلم العقل بعدم المزاحم كموارد المستقلات العقلية، كحسن العدل و قبح الظلم، لأن العقل لا يحيط بالمصالح الواقعية، و المفسد النفس الأمرية، و الجهات المزاحمة لها. و لذا ورد في الروايات: أن دين الله لا يصاب بالعقول، و أنه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال.

و إن كان المراد بها إدراك العقل في ناحية معلولات الأحكام الشرعية، كحسن الطاعة و قبح المعصية و قبح التجري و حسن الانقياد، فإن حكم العقل فيها فرع ثبوت الكم الشرعي المولوي، فقاعدة الملازمة أجنبية عنه. هذا مضافاً إلى لغوية الجعل الشرعي مع وجود الحكم العقلي.

ودعوى: أن كلما كان الشارع يهتم بحفظ الملاك، بأكثر مما يقتضيه الحسن و القبح من الحفظ الذاتي، و كان ذلك أي الحفظ المذكور يحصل بجعل الشارع أمكن استكشاف جعل شرعي، في مورد الحكم العقلي من غير فرق بين أن يكون حكم العقل في مرتبة علل الأحكام أو في سلسلة معلولاتها.

ففي مسألة التجري يمكن للشارع جعل خطاب تحريمي له لكي يحفظ ملاكات أحكامه الواقعية بمرتبة جديدة و زائدة من الحفظ و لو في حق من تنجز عليه التلكيف

الواقعي بغير العلم، فإنه علم بحرمة التجري عليه على كل حال فقد يتحرك و لا يقدم علم ارتكاب المخالفة، لأنّ للالتقياد و التحرك عن خطابات المولى درجات، فقد ينفاد المكلف في موارد العلم بالتكليف ولكنه لا ينفاد في موارد الاحتمال أو الظنّ و إن كان منجزاً عليه بحكم العقل، فيكون جعل حرمة التجري لمزيد الحافظيّة و سدّ أبواب العدم بهذا الخطاب، و في هذه المرتبة فلانويّة أصلاً.

مندفعة: بأنّ إمكان ترتب الفائدة على الحكم الشرعيّ أحياناً لا إنكار له، ولكن ذلك لا يكفي للحكم بالملازمة بين الحكم العقليّ و الشرعيّ لجواز اكتفاء الشارع بالحكم العقليّ في إتمام الحجّة، إذ غاية ما تقضيه قاعدة اللطف، و الحكمة هو وجود ما يصلح للداعويّة، و الحكم العقليّ في سلسلة المعولات ممّا يصلح للداعويّة فلاحاجة إلى انجمل الشرعيّ المولويّ. نعم إذا علم باهتمام الشارع بحفظ الملاك بأكثر من ذلك في بعض الموارد، أمكن استكشاف جعل شرعيّ في مورد الحكم العقليّ، ولكن قلّمّا توجد موارد يقطع بذلك فيها.

فحصّل: أنّه لا دليل على الملازمة إلّا في موارد العلم باهتمام الشارع بحفظ الملاكات، بحيث لا يكفي بالحكم العقليّ.

التبهيّات:

التبهيّة الأولى: أنّ قبح العزم و حسنه تبع لما يتعلّقان به من المعصية و الطاعة. و قبح المعصية بما أنّها هتك لحرمة المولى ذاتي، و حسن الطاعة بما أنّها رعاية لحرمة المولى ذاتي. و عليه فقبح العزم في التجريّ مثلاً ليس لما أنّه عزم بما هو عزم، بل لما أنّه عزم للمعصية و مؤدّها إليها، بالآخرة، إذ المعصية الواقعيّة أو المعلومة مصداق للهتك، و العزم على الهتك ليس مصداقاً للهتك، بل قبحه يكون من جهة تعلّقه بالهتك

القبیح. و مقتضى ما ذكر، أن القبیح، هو العزم المتعقب بالفعل الخارجی مع زعم كونه معصية لصدق الهتك حينئذ، و إن لم يكن الفعل المذكور معصية في الواقع، و الهتك قبیح ذاتاً، و لاوجه لتخصيص القبح بمجرد العزم و لو مع قطع النظر عن وجود متعلقه. و دعوى أن القبیح یصدق على ما إذا صار بصد الجری الخارجی فیما یخالف رضا المولى، ولكن لم يتحقق منه أى عمل خارجى أصلاً لمانع أقوى منه، كما لو أراد أن یسب المولى، فوضع شخص یده على فمه و منعه عن التفوه بأى كلمة، فلا إشكال فی صدق التجری و الهتك و غیرهما على مجرد كون العبد فی مقام الخروج عن المبودية، و بصد مخالفة المولى و مجرد الجری النفسى على طبق انصفة الكامنة فی النفس، فإذا اتضح صدق هذه العناوين على العمل النفسى فی مورد كشف ذلك عن أن هذه العناوين لست من عناوين الفعل الخارجی، بل هی من عناوين النفس.

ممدفصة: بأن مجرد العزم مع قطع النظر عن الفعل الخارجی لیس بهتك و قبیح، و الحكم بالقبیح فی المثال المذكور من جهة أن الإشارة تقوم فی مقام الفعل مع وجود المانع، فلا تغفل.

التجیه الثاني: أنه قد یقال بحرمة نفس القصد و العزم فی التجری من جهة الأدلة النقلية.

أما من الآيات الكريمة فقولہ تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالنَّاجِيَةِ لِلَّذِينَ يُحِبُّونَ ۙ﴾ يدل على مبغوضية إرادة الملو و الفساد.

و قوله عز وجل: ﴿لِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ يَلْمُونَ وَانْمَأَسُّوا بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾^١ يدل على أن محبة إشاعة الفحشاء سبب للعذاب.

(١) القصص، ٨٣.

(٢) النور، ١٩.

وقوله تبارك و تعالى: «وَلَنْ يُدْرَأُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ بِمَا سَبَّكُمْ بِهِ اللَّهُ»^١.

و إلى غير ذلك من الآيات الدالة على استحقاق المؤاخذة بسبب العزم و الإرادة. و أما الروايات فموتقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ نية المؤمن خير من عمله، و نية الكافر شر من عمله، و كل عامل يعمل على نيته»^٢ تدل على أن نية الكافر شر.

و خبر زيد بن علي، عن آبائه، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنة فالقاتل و المقتول في النار، قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال ﷺ لأنه أراد قتله»^٣.

و خبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة، غارسها، و حارسها، و عاصرها، و شاربها، و ساقها، و حاملها، و المحمولة له، و بايعها، و مشتريها، و آكل ثمنها»^٤.

و مرفوعة محمد بن مسلم، قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنما يجمع الناس الرضا و السخط فمن رضى أمراً فقد دخل فيه، و من سخطه فقد خرج منه»^٥.

و إلى غير ذلك، من الأخبار الكثيرة الدالة على حرمة نفس العزم، و استحقاق المؤاخذة عليه.

و لكن في قبالتها روايات أخرى، تدل على العفو و عدم ترتب العقاب و المؤاخذة.

(١) البقرة، ٢٨٤.

(٢) الوسائل، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢.

(٣) الوسائل، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو، ح ١.

(٤) الوسائل، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٥) الوسائل، الباب ٥ من أبواب الأمر و النهي، ح ١٠.

منها: صحيحة زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: «إن الله تبارك و تعالى جعل لآدم في ذريته، أن من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، و من هم بحسنة و عملها كتبت له عسراً، و من هم بسنة لم تكتب عليه و من هم بها و عملها كتبت عليه سيئة»^١.
ومنها: صحيحة جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا هم العبد بالسنة لم تكتب عليه».^٢
وغير ذلك من الأخبار الدالة على عدم العقوبة و المؤاخذه على نفس العزم على المعصية.

ويمكن الجمع بين الطائفتين باختلاف الموضوع، أي بحمل الأخبار الأخيرة على صورة ارتداد المتجرى عن قصده بنفسه، و حمل الأخبار السابقة على من بقى على قصده، حتى عجز عن الفعل باختياره.

أو بحمل الأخبار الأخيرة على من اكتفى بمجرد القصد و لم يشتغل بالمقدمات و الأسباب، و الأخبار السابقة على من اشتغل ببعض المقدمات و الأسباب.

أو بحمل الأخبار الأخيرة على العزم على فعل المعصية من نفسه و الأخبار السابقة على الرضاية بفعل القوم و معصية الغير و غير ذلك من المحامل التي توجب رفع التهافت. هذا مضافاً إلى أن النسبة بين الأخبار الدالة على مؤاخذه بعض النيات كإرادة العلو و الفساد و بين الأخبار الدالة على العفو، عموم و خصوص، و مقتضاه هو تخصيص أخبار العفو بما دل على مؤاخذه إرادة العلو و الفساد، و نحوهما.

و لو سلم أن النسبة بينهما هي التباين يمكن الجمع بينهما بحمل أخبار العفو على بيان عدم فعلية استحقاق العقوبة تفضلاً من الله سبحانه و تعالى، و إن آييت عن الجمع بين الأخبار و قلت بالتعارض بينهما، فيجرى فيهما قواعد الأخبار المتعارضة. فإن قلنا

(١) الوسائل. الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٥.

(٢) الوسائل. الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١٠.

بالتخير فهو، وإلّا فالناقط، والرجوع إلى حكم العقل، وقد عرفت أنّ العقل لا يحكم باستحقاق العقوبة على مجرد العزم، فتحصل أنّه لادليل عقلاً ولا نقلاً على فعلية حرمة نفس العزم عدداً موارد خاصة بالكفر، ومجبة إشاعة الفحشاء، وإزاده العلو والفساد، فتختص عقوبة المتجرى بما إذا أتى بالفعل فلا يكفي فيه مجرد العزم.

التبيه الثالث: أنّ موضوع البحث في التجري هو الحجة، غير المطابقة للواقع، سواء كانت هي القطع، أو العلم الإجمالي، أو الظن، أو احتمال التكليف المنجز، كالتشبه البدويّة قبل الفحص، و عليه فالموضوع لا يختص بالقطع.

فإذا قامت الحجة المذكورة كان الحكم منجزاً عليه، ولا مؤمن له بالنسبة إليه، ومع عدم المؤمن فإذا خالفه وأصاب القطع، أو الظن، أو الاحتمال المنجز للواقع فهو عاص حقيقة، وإلّا فهو من التجري، لأنّه لم يعمل بوظيفته ويخرج بارتكابه عن زى العبودية. **التبيه الرابع:** أنّه لو وجد مؤمناً، واستند إليه في ارتكاب المشته كان معذوراً، سواء طابق المؤمن للواقع، أو لم يطابق، لأنّه اعتمد على الحجة، وأمّا إذا لم يستند إلى الحجة وارتكب المشته برحاء مصادفة الحرام، فلو لم يصادف فهو من مصاديق التجري، وإن صادف الحرام فهو عاص حقيقة، ومطابقة عمله مع المؤمن من دون استناد إليه لا يكفي في صحة الاعتذار بالنسبة إلى ارتكاب الحرام.

التبيه الخامس: أنّ العقل حاكم باستحقاق العقوبة عند مخالفة أوامر الله تعالى ونواهيه، لأنّ المخالفة تنكح لحرمة المولى، وخروج عن زى العبودية، ولكن لاحكم له باستحقاق المثوبة بالنسبة إلى موافقة أوامر الله تعالى ونواهيه، لأنّ الموافقة من أداء الوظيفة، كما أنّ إطاعة المملوك لمولاه لا يوجب استحقاق المثوبة، لأنّه أتى بوظيفته. نعم غاية الأمر، أنّ العبد يصير بذلك لائقاً للتفضل من مولاه، ومقتضى ما ذكر هو حكم العقل باستحقاق العقوبة في التجري دون الانقياد وان حكم بلياقة المتقادر للتفضل فلا تغفل.

التبیه السادس: أن حکم التجری يختلف شدّة و ضعفاً، مع اتحاد المتجرى به من ناحية اختلاف حال المتجرى، و من ناحية اختلاف المنجز احتمالاً، و ظناً و علماً.

فالتجرى من العالم أو الشيخ المسنّ، أشدّ من الجاهل أو الشابّ، و المتجرى مع الشك أقوى من التجرى مع الاحتمال الضعيف، و أضعف من الظنّ، إلّا إذا كان المتجرى به مختلفاً، فيمكن أن يكون الإقدام الاحتمالي أشدّ من الإقدام الظنىّ، فالتجرى بالإقدام الاحتمالي على قتل المؤمن، أشدّ من الإقدام الظنىّ على قتل حيوان محترم كما لا يخفى.

التبیه السابع: أنه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبه شقوته، استحقّ العقوبة بنفس المخالفة، لصدق الهتك بالنسبة إلى مولاه، و إن لم يقصد الهتك باللحاظ الاستقلالي.

وإذا قصد عنوان التجرى و المعصية باللحاظ الاستقلالي، يتعدّد سبب الاستحقاق للعقوبة، و مقتضى التعدّد هو تعدّد استحقاق العقوبة، و لامجال لدعوى التداخل، إذا كان السبب قابلاً للتكرار، كما في المقام.

لايقال: إن من العناوين المبغوضة ما يكون مقدّمة لما هو أشدّ مبغوضاً و قبحاً، فعلى تقدير ترتبه عليها، لا يلاحظ إلّا بلحاظ المقدّمية المحضّة، و لا يوصف إلّا بالحرمة الغيريّة، و تكون مبغوضيتها مندكّة في الشديد، اندماج الضعيف في الشديد، و مع الاندماج المذكور، فلا يعدّان إلّا فعلاً واحداً، بخلاف ما إذا لم يترتب عليها، فإنّها تستقلّ حينئذٍ بنفسها، و تعدّ مبغوضاً مستقلاً يترتب عليها ما أعدّها من العقاب.

وحيث إن المعصية الواقعيّة لا يمكن وقوعها إلّا بالتجرى، و لا ينفك عنه، أكتفى في العقاب بالعقاب عليها.

لأنّ قول: ليس الكلام في التجرى بالمعنى الإلّهي حتّى يصحّ القياس المذكور، بل الكلام في التجرى بالمعنى الاستقلالي بأن يقصد عنوان التجرى على المعصية بالمعنى

الاستقلالي زائداً على ما لا بد منه في المعصية من التجري بالمعنى الآلي، وحينئذ يجتمع سببان، لاستحقاق العقوبة، أحدهما هو المخالفة للأمر و النهي الواقعيين عن عمد و اختيار، و ثانيهما قصد المتجري على المعصية باللحاظ الاستقلالي.

ودعوى: اتحاد التجري على المعصية مع نفس الفعل المخالف للأمر أو النهي.

مدفوعة: بما مرّ من أنّ التجري ليس هو الفعل المجرد عن العزم، كما ليس هو العزم المجرد عن الفعل، بل هو العزم المتعقب بالفعل الخارجي. و من المعلوم أنّه مغاير مع الفعل المخالف للأمر و النهي. و مقتضى المغايرة هو التعدد، و مقتضى التعدد هو تعدد استحقاق العقوبة.

و القول بأنّ وحدة العقوبة معلومة بالبداهه، مدفوع بأنّ ذلك فيما إذا لم يتجرأ على المعصية بقصد المعصية، و إنّما أتى بالمعصية فقط، و إلّا فلاوجه لوحدة العقوبة. نعم يمكن عفو الشارع عن ذلك، و هو أمر آخر.

و قد ظهر ممّا مرّ، أنّ في صورة التجري على المعصية باللحاظ الاستقلالي و المصادفة، تحقّق السببان لاستحقاق العقوبة من دون تداخل. و مقتضاه هو تعدد استحقاق العقوبة.

هذا بخلاف ما إذا عصى العبد و أتفق المصادفة، فإنّ السبب للاستحقاق في هذه الصورة واحد.

فالتجري المذكور أشدّ استحقاقاً في صورة المصادفة من العاصي. اللهمّ إلّا أن يدلّ الدليل الشرعيّ على عفو إحدى العقوبتين، ولكن لا ينافي ما ذكرناه، بل هو مؤكّد للاستحقاق، كما لا يخفى.

التبيه الثامن: أنّ العقل حاكم في التجري باستحقاق العقوبة، كما يكون حاكماً به في المعاصي الواقعية. و أمّا تعيين نوع العقوبة أو مقدارها، فهو موكول إلى تعيين الشارع، لعدم إحاطة العقل بذلك.

نعم يحكم العقل بالشدة والضعف، تبعاً للمعصية التي تجرى عليها، فالتجري على الزنا بالمحصنة يوجب استحقات العقوبة، بنحو أشد من التجري على الزنا بالخلية وهكذا. وبالجملة المعاصي مختلفة في شدة استحقات العقوبة وعدمها، والتجري تابع لها في ذلك.

التبیه التاسع: أنه لافرق في حكم العقل بقبح التجري بين كون الفعل المتجري به في الواقع واجباً، أو حراماً، أو مستحباً، أو مكروهاً، أو مباحاً، لأن ملاك القبح في التجري هو صدق الهتك، وهو متحقق بإتيان ما علم أنه محرم، أو بترك ما علم أنه مأمور به، من دون دخل، لمصادفة مع الواقع وعدمها. وإنما اللازم هو إحراز الأمر والنهي في صقع النفس، وهو حاصل، ومعه فاستناد القبح إلى التجري ذاتي، ولا تأثير لوجود المصالح في الواقع في رفع القبح، أو عدم فعليته عن الهتك، إذ المصلحة والمفسدة أمران واقعيان وجوديان، بخلاف الحسن والقبح، فإنهما أمران ذاتيان حقيقيان، في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود. وعليه فلاوجه للتفصيل المحكي عن صاحب الفصول في التجري بين القطع بحرمة شيء غير واجب واقعاً، وبين القطع بحرمة واجب غير مشروط بقصد القربة، فرجع العقاب في الأول، ونفى العبد عن عدم العقاب في الثاني مطلقاً، أو في بعض الموارد، نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية، مستدلاً بأن قبح التجري عندنا ليس ذاتياً، بل يختلف بالوجوه والاعتبار.

وذلك لما عرفت من اختلاف باب المصالح والمفاسد الواقعية مع باب الحسن والقبح، فلامجال للتعامل بينهما والكسر والانكسار. هذا مضافاً إلى ما في كلامه، من إنكار قبح التجري ذاتياً مع أن قبح الهتك ذاتي، ولا يختلف بالوجوه والاعتبار، فتدبر جيداً.

التبیه العاشر: أن الفعل الاختياري هو الذي أتى به مع القصد، ويكفي في ذلك تعلق القصد به ولو بتخييل كونه مصداقاً، لعنوان من العناوين وإن تخلف قطعه بكون الفعل

الذى قصده مصداقاً لذلك العنوان، فإن قطعه بكونه مصداقاً لذلك العنوان حيثيةً تعليليةً. لتعلق القصد بالفعل، و ليس حيثيةً تقيديّةً حتى يستلزم تخلفه عدم تعلق القصد به، كما إذا أذن صاحب الدار لدخول شخص في داره، بتخيّل أنه عمرو، فإن الشخص المذكور مأذون في دخول الدار و لو تخلف تخيّل صاحب الدار. و عليه فالقطع بكون مائع خمرأً يوجب في المتجرى أن يتعلّق إرادته بشرب هذا المائع الخارجى، بسبب تخيّل تطبيق الخمر عليه، و مع تعلق إرادته بشرب المائع الخارجى، فالشرب المذكور مقصود و اختياريّ، و لامجال لما قيل من أن ما قصده المتجرى لم يقع، و ما وقع لم يقصد، و مع عدم كونه مقصوداً ليس بفعل اختياريّ، و لا يكون موضوعاً للحسن و القبح.

و لعلّ الوجه في ذلك هو الخلط بين الحيثية التعليلية و بين الحيثية التقيديه، مع أن تخيّل المتجرى لتطبيق عنوان حرام على الفعل الخارجى لم يؤخذ في الفعل بنحو التقييد، بل هو يوجب إرادته، نحو الفعل و ليس ذلك إلّا الحيثية التعليلية، كما لا يخفى.

التبيهة الحادى عشر: أن المعيار في نفى الجبر، و اختياريّة الأفعال و التروك، هو التمكن الوجدانى من خلافها بالتأمّل فيما يترتب عليها من المصالح أو المفاسد، و العقوبة أو المثوبة، لوجود القدرة على إيجاد الأضداد و النقيض عند إرادة الأفعال، أو التروك، و هذا هو حقّ الكلام في إثبات الاختيار و نفى الجبر، و لافرق في ذلك بين أفعال الجوارح و أفعال النفس من القصد و العزم و الإرادة. فإنّ اختياريّة كلّ واحد منها بالتمكّن من الخلاف، فما قيل في تعريف الفعل الاختياريّ من أنه هو ما كان مسبوقةً بالإرادة و هي ليست باختياريّة، و إلّا لزم التسلسل منظور فيه، لما عرفت من أن المعيار في اختياريّة الأفعال و التروك و نفى الجبر، هو التمكن من الخلاف و إيجاد الأضداد أو النقيض، و لاجابة مع وجود هذا المعيار في إثبات الاختيار إلى استناد الأفعال و التروك إلى الإرادة، حتى يقال إن الإرادة ليست باختياريّة، و إلّا لزم التسلسل، بل يكفى في الاختياريّة مجرد التمكن من الخلاف.

وعليه فالمباحث التي أوردها في الكفاية حول الإرادة ساقطة، إذ الإنسان مختار في أفعاله و تروكه، بالتمكّن من الخلاف فيهما، و السعادة و الشقاوة ليستا ذاتيين بل هما مكتسبتان بالأعمال و الأفعال، كما فصل في محلّه، فلا تغفل.

الجهة الخامسة: في أقسام القطع

ينقسم القطع إلى أقسام خمسة:

١ - القطع الطريقي المحض.

٢ - القطع الموضوعي و هو على أربعة أقسام: تمام الموضوع، أو جزؤه، و على

التقديرين، إما يؤخذ على وجه الوصفية، أو يؤخذ على وجه الطريقية، فهذه خمسة.

ثم إنه يقع الكلام في مقامين.

المقام الأول: في قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع

لا إشكال في إمكان قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض، بل القطع الموضوعي

المأخوذ على وجه الطريقية، لاعلى وجه الوصفية، أى بنحو الكشف التام الموضوعي.

والوجه في قيامها مقام القطع الطريقي المحض، أو القطع الموضوعي المأخوذ على

وجه الطريقية، أن القطع المحض، أو المأخوذ على وجه الطريقية في موضوع حكم من

الأحكام ملحوظ بما هو أحد مصاديق طرق منجزة للواقع، و حيث إن الأمانة أيضاً

بأدلة اعتبارها من الطرق، فيفيد فائدة القطع و تقوم مقامه، فيتجزأ به الواقع و يتحقق به

موضوع الحكم.

ثم إن المراد من قيام الأمارات مقام القطع، هو أن يعامل معها معاملة القطع و اليقين

في مقام العمل، و هذا أمر يستفاد من عموم أدلة حجية الأمارات من دون حاجة إلى

تنزيل الظن بمنزلة القطع، إذ بعموم الأدلة تكون الأمانة من الطرق المعتبرة التي يحرز بها

الواقع، وبهذه الأمانة يتحقق مصداق موضوع الأحكام التي تترتب فيها الحكم على ما يقوم عليه الطريق المعبر، لأن الأمانة طريقة معتبرة أيضاً.

نعم لو أخذ القطع في موضوع حكم بنحو الصفته أي بنحو يكون للكشف التام دخالة فيه فلا تقوم أمانة مقامه بأدلة اعتبارها، إذ لا تنفيذ الأمانة كشفاً تاماً و المفروض دخالة الكشف التام في تحقق الموضوع. و لافرق فيما ذكرناه بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزئه فلا تغفل.

المقام الثاني: في قيام الأصول مقام القطع

ولا يخفى أن الأصول على قسمين: محرزة و غير محرزة.

أما الأولى، فهي ناظرة إلى الواقع، كالاستصحاب و قاعدة الفراغ، و قاعدة عدم اعتبار شك كثير الشك، و قاعدة عدم اعتبار شك الإمام و المأموم مع حفظ الآخر، و غير ذلك من الأصول المحرزة التي جعلها الشارع محرزة للواقع. إذ النظر في الاستصحاب إلى اليقين السابق في إحراز الواقع و في قاعدة الفراغ يكون النظر إلى إرتكاز الفاعل حين العمل على إتيانه بنحو كامل، و النظر في شك الإمام و المأموم إلى حفظ كل واحد بالنسبة إلى الآخر في إحراز الواقع.

و النظر في شك كثير الشك إلى حفظ المتعارف من الناس في إحراز الواقع، و هكذا و بالجملة هذه الأصول محرزة تعبداً و تقوم مقام القطع الطريقي المجرد، أو المأخوذ في الموضوع بالشرح المذكور في قيام الأمارات مقام القطع، و هو أن القطع معتبر من باب أنه أحد الطرق من دون دخالة لوصف القطع، أو تمامية الكشف، فالمعتبر هو الطريق المعبر، و مقتضى ذلك هو قيام الأصول المحرزة مقام القطع بعد اعتبارها لكونه من الطرق المعبرة.

وأما الثانية أى الأصول غير المحرزة التى ليس لها نظر إلى الواقع، بل هى مجرد وظائف عملية للجاهل بالواقع كقاعدة الحلية، وقاعدة الطهارة، وقاعدة الاحتياط فى الشبهة البدوية قبل الفحص، والبراءة العقلية والشرعية بعد الفحص، فلانصلح للقيام مقام القطع الطريقيّ والموضوعي.

وذلك لعدم كونها محرزة للواقع، لا بالوجدان ولا بالتعبّد الشرعيّ ومع عدم كونها محرزة ليست مصداقاً للطرق، ومع عدم كونها من الطرق لاتكون قائمة مقام القطع الطريقيّ. نعم، لو أخذ القطع بعنوان كونه حجة من الحجج، فالأصول المذكورة تقوم مقامه، لأنّ كل واحد منهما حجة فى مجراها، كما لا يخفى.

تحصّل: أنّ قيام الأمارات، والأصول المحرزة مقام القطع الموضوعيّ المأخوذ على وجه الطريقة لإشكال فيه ثبوتاً وإثباتاً ولا حاجة فيه إلى تجسّم الاستدلال. **الجهة السادسة:** فى إمكان أخذ القطع فى موضوع نفسه، أو مثله، أو ضده، أو مخالفه وعدمه.

أما الأوّل فقد يقال إنّه لا يكاد يمكن للزوم الدور، إذ القطع المتعلّق بحكم يكون طريقاً إليه، ومعنى كونه طريقاً إلى الحكم هو فعلية الحكم مع قطع النظر عن تعلق القطع به، ومعنى كون القطع مأخوذاً فى موضوع نفسه هو عدم كون الحكم فعلياً إلّا بعد تعلق القطع به، إذ فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه، فيلزم توقّف فعلية الحكم على القطع به مع أنّ شأن طريقة القطع يقتضى فعلية الحكم فى رتبة سابقة عليه، وهذا هو الدور. أورد عليه بأنّ الدور لازم لو كان القطع مأخوذاً لحكم نفسه على نحو الجزئية، بمعنى أنّ القطع مع نفس الواقع أعنى الحكم الشرعيّ الخارجى موضوع لحكم نفسه، فالقطع حينئذ يتوقّف على وجود الحكم، ولو توقّف الحكم على القطع لزم الدور.

هذا بخلاف ما إذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه فإنه لا يلزم الدور. لأن ما هو الموضوع هو القطع. سواء طابق للواقع أو لم يطابق. لأن الإصابة و عدمها خارجتان من وجود الموضوع، و عليه فلا يتوقف حصول القطع على الواقع، المقطوع به. و إن توقف على المقطوع بالذات أعنى الصورة الذهنية من الحكم. و أما المقطوع بالعرض الذى هو مقطوع به فى الخارج فلا يتوقف القطع على وجوده فلا يلزم الدور.

وبالجملة أن التوقف من طرف واحد، إذ الحكم متوقف على القطع بالحكم، ولكن القطع بالحكم لا يتوقف على الحكم الخارج، و من المعلوم أن التوقف من طرف واحد لا يلزم الدور.

و أوجب عنه بأن الدور و إن سلم انتفائه فيما إذا كان القطع تمام الموضوع، ولكن مع ذلك يلزم من أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه الخلف، و هو محال. لأن فرض تعليق وجوب طبيعى الصلاة، على العلم بوجوب طبيعى الصلاة مثلاً يساوى فرض عدم الوجوب لطبيعى الصلاة و فرض نفس القيد و هو العلم بوجوب الصلاة هو فرض تعلق الوجوب لطبيعى الصلاة و من المعلوم أن فرض تعلق الوجوب لطبيعى الصلاة خلف فى فرض عدم الوجوب لطبيعى الصلوة عند تعليق وجوب الطبيعى من الصلاة على العلم بوجوبه.

وعليه فجعل الوجوب على المعلوم الوجوب بنحو القضية الحقيقية حتى يصير الحكم فعلياً بفعالية موضوعه يستلزم الخلف.

وجعل الوجوب واقعاً على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب، من باب الاتفاق، لانبو القضية الحقيقية، بحيث لا يكون وجوب واقعاً قبل حصول القطع به. فلا يلزم منه محذور الخلف.

ولكنه يشكل مضافاً إلى كونه ممّا يشبه بالتصويب، و هو خلاف المذهب من جهة أن جعل الحكم بعثاً و زجراً لجعل الداعى، ومع فرض علم المكلف بالحكم لا يفيد الجعل أثراً في ذلك و هو لغو.

فحصّل: أن أخذ القلم في موضوع نفس الحكم محال، إمّا من جهة الدور، أو من جهة الخلف، أو من جهة النفويّة.

فموضوع الحكم لا يكون مبعداً بالعلم به، و لا بالجهل به، بل هو مطلق و محفوظ في جميع الحالات بالبرهان، لا بالمقدمات. فإنها تجرى فيما إذا أمكن التقييد. و قد عرفت عدم إمكان التقييد في مثل المقام، ثمّ إنّ محذور الدور لا يختصّ بالتقييد، بل هو لازم فيما إذا قلنا بنتيجة التقييد، إذ مرهماً إلى استنصاص الحكم بالعالم به، و معناه توقّف الحكم على العلم به مع أنّ العلم بالحكم متوقّف على وجود الحكم، و هو دور.

و دعوى أنّ الإهمال الثبوتى لا يعقل، فلا بدّ إمّا من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد. فإنّ الملاك الذى اقتضى تشريع الأحكام، إمّا يكون محفوظاً في كلتى حالتى الجهل و العلم. فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، و إمّا أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط، فلا بدّ من نتيجة التقييد، و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلى متكفلاً لبيان ذلك، فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، و هو المصطلح عليه بتممّ الجعل.

فاستكشاف كلّ من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر. و قد ادعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام في حقّ العالم و الجاهل، ولكن تلك الأدلّة قابلة للتخصيص، و قد خصّصت في غير مورد، كما ترى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حقّ العالم، فقد أخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً.

مدفوعة: بأن الانتقاسات اللاحقة على ضربين أحدهما: ما لا يمكن تقييد الأدلة به، بل ولا يمكن فيه نتيجة التقييد، مثل أخذ القطع موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم، فإنه غير معقول لابتساق اللحاظي ولا بنتيجة التقييد، فإن حصل التقييد، ونتيجته أن الحكم مختص بالعالم بالحكم، وهذا دور.

وحاصله توقف الحكم على العلم به، وهو متوقف على وجود الحكم، وهذا الامتناع لا يرتفع لابتساق اللحاظي ولا بنتيجة التقييد.

وعدم الإعادة في موضع الجهر والإخفات، أو القصر والإتمام، لا يستلزم اختصاص الحكم بالعالم، لاحتمال أن يكون ذلك من جهة تقبل مصداق الجهر مكان الإخفات، أو من جهة التخفيف، أو من جهة عدم قابلية المحل للقضاء والاعادة بعد الإتيان بما كان خلاف الوظيفة.

وأما الثاني: أي أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم المماثل، فقد يقال إن ذلك غير ممكن. بيان ذلك أنه إذا قيل «إن قطعت بحرمة الخمر حرمت عليك الخمر بحرمة أخرى»، فإن قلنا بتعدد الحكمين في موضوع واحد فهو مستحيل، لأن الأحكام كالأعراض بلحاظ موضوعاتها، فكما أن اجتماع الأعراض في الموضوع الواحد مستحيل، فكذلك الأحكام التي نزلت منزلتها.

و إن لم نقل بتعدد، بل قلنا بالتأكد، ففيه أن التحريك التنزيلي المنتزع عن الإنشاء بداعي جمل الداعي وإن كان يصح اعتبار الشدة والضعف فيه، لكن ليس ذلك بنحو الحركة والاشتداد، بدها أن الإنشائين الصادرين لجمل الداعي ليس بينهما اتصال في الوجود الوجداني كي يجري فيها الحركة والاشتداد، وإن كان يختلف حمل الطبيعة على أفراد التحريك التنزيلي بالشدة والضعف فيقال إن وجوب الصلاة أشد وأقوى من وجوب غيرها.

و لو فرض فيما نحن فيه، تأكّد الداعى، و تأكّد الإرادة، و صدور التحريك المنزل منزلة التحريك الشديد، و سقوط الإنشاء السابق عن كونه محرّكاً، كان خلفاً، و إلاً لكان من اجتماع المثلين.

و دعوى إمكان انتزاع البعث الأكيد عقلاً من مجموع الإنشائين، فلا يلزم الخلف و لا اجتماع المثلين غير صحيحة، لأنّ خارجيّة الأمر الانتزاعى بخارجيّة منشأ انتزاعه، و مجموع الإنشائين واحد بالاعتبار لا بالحقيّة، فلان منشأ انتزاع للبعث الأكيد حقيّة حتى يتحقّق البعث الأكيد انتزاعاً.

و يمكن الجواب، أمّا عن الأوّل، بأننا لا نسلم كون الأحكام، كالأعراض فإنّ الأعراض من الواقعيّات، و الأحكام من الاعتباريّات.

فإن كان الكلام بلحاظ عالم الجعل فلا يلزم من أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم الممانئ محذور اجتماع مثلين بعد كونهما من الاعتباريّات التى تكون خفيفة المؤونة، و إن كان الكلام بلحاظ مبادئ الحكم من الإرادة و الكراهة، ففيه أن تعدّد المصلحة لا يوجب تعدّد الإرادة المستقلّة فى الداعويّة، بل يصير منشأ لحصول إرادة أكيدة، و الإرادة الأكيدة توجب إنشاء البعث المؤكّد، أو توجب الإنشائين اللذين يفيدان تأكّد البعث.

و إن كان الكلام بحسب المنتهى أعنى مقام الامتثال، امتنع تحقّق داعيين مستقلّين، نحو فعل واحد لعدم قابليّة المحلّ، بل يؤول الخطابان إلى تأكّد الداعى، و الحكم، كما يشهد له تأكّد الداعى و الحكم فى مجمع العنوانين، كقولهم: «أكرم العالم و أكرم الهاشمى»، و لذا لم يقل أحد فى المجمع بلزوم الأكرامين، و لم يذهب أحد إلى خروج المورد عن كلا الحكمين بدعوى استلزام اجتماع المثلين.

وأما الجواب عن الثاني، بأن التأكيد حاصل من تصادق العنواين على مورد الاجتماع، سواء كان من قبيل العموم من وجه، أو العموم المطلق، و توجه الطلبين إلى مورد الاجتماع يوجب تأكد الحكم و الطلب، و لا يلزم في التأكد إمكان الحرته و الاشتداد، بل يكفي تراكم الطلب، بل لا يلزم في التأكد شدة الطلب، بل تعدد الطلبين يفيد في مورد الاجتماع تأكد الطلب و هو يوجب تأكد الداعي، كما هو كاشف عن تأكد الإرادة.

فحصّل: أن اجتماع المثلبين مع التزام التأكد في المبدأ، أو المنتهى، لا يكون مستحبلاً، بل المستحبيل، هو التزام التعدد بنحو الاستقلال.

و عليه فأخذ القطع لحكم في موضوع حكم آخر مثله ممكن، و يرجع إلى التأكد، و لا مانع منه، لافي مقام الجعل، و لافي المبدأ، و لا في المنتهى.

و أما الثالث و هو أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده، كما إذا قال المولى إذا قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة.

فقد يقال إن ذلك مستحيل لأن لازمه هو اجتماع الضدين، لأن الحرمة و إن تعلقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب في مفروض المثال، إلا أن الوجوب قد تعلق بها بما هي، و إطلاقه يشمل ما لو تعلق القطع بوجودها، فلزم من ذلك اجتماع الضدين. فإن مقتضى إطلاق الوجوب، كون الصلاة واجبة و لو حين تعلق القطع بوجودها، و القطع طريق محض و مقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين، و هذا هو اجتماع الضدين.

و أوجب عن ذلك بأنه، لاستحالة في اجتماع الضدين في الأحكام بعد ما عرفت من كونها من الاعتباريات، و لانتقاس الأحكام بالأعراض.

نعم يشمل ذلك من جهة مقام الإتيان، فإن جعل الضدين لاداعي له عند العقلاء، بل هو نقص للفرض.

هدا مصافاً إلى استحالة ذلك بالنسبة إلى مقام الامتنان لامتناع الامتنان في الحكم الزاجر الباعث في عرض واحد لعدم إمكان تحقق الاتزجار والانبعاث في أن واحد فمأمل. وأما الرابع وهو أخذ القطم بحكم في موضوع حكم مخالف له كما إذا قيل إن قطع وجوب الصلاة وجب عليك الصوم، فلا إشكال في إمكانه.

الجهة السابعة: في أخذ الظن في موضوع الحكم، ولا يذهب عليك أن أخذ الظن في موضوع نفسه فهو غير ممكن لما مر في القطم من الدور أو الخلف. سواء أخذ الظن على نحو الجزئية أو تمام الموضوع وسواء كان الظن معتبراً أو لم يكن.

وهكذا، لا يمكن أخذ الظن المعتبر بحكم في موضوع حكم مضاف لعدم إمكان اجتماع الانبعاث، نحو عمل مع الاتزجار عنه في مقام الامتنان، كما لا يمكن اجتماع الإرادة والكرهية، بالنسبة إلى عمل واحد بحسب المبادئ، ويتبع عدم إمكان الاجتماع بحسب مقام الامتنان والمبادئ لم يتعلّق الجمل بالحكمين من المولى الحكيم. نعم لو لم يكن الظن المأخوذ معتبراً فقد يقال أمكن أخذه بدعوى أن الظن غير المعتبر في حكم الشك، ومعها تكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، فلا يلزم من جعل الحكم المضاد، في فرض الجهل بالواقع اجتماع الضدين وإلا فلا يمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في جميع موارد الجهل بالواقع.

أورد عليه، بأن الكلام ليس في إمكان جعل الحكم الظاهري وعدمه بل الكلام في إمكان جعل الحكم الواقعي من حيث إنه يمكن أخذ الظن بحكمه في موضوع حكم واقعي آخر يضافه أم لا. والصحيح أن يقال: إن أخذ الظن في موضوع حكم آخر مضاف له غير ممكن وإن كان الظن غير معتبر، والوجه في ذلك ما مر في القطم من أن إطلاق

الحكم الذي تعلق به الظن يشمل صورة الظن به، فلا يجتمع مع ضده المترتب على الظن بالحكم حسب الفرض.

وتوهم أن الظن يحتمل أن يكون مخالفاً للواقع، و معه لا يكون إلا حكم واحد وهو ما أخذ الظن في موضوعه.

مدفوع بأنه يكفي في الاستحالة احتمال مطابقة الظن للواقع، فإن احتمال اجتماع الضدين أيضاً محال.

ولكن التحقيق هو إمكان الأخذ، لأن مع عدم اعتبار الظن لا يكون في الواقع حكم فعلي، و مع عدم فعلية المظنون لا يجتمع الإرادة و الكراهة، و لا الانبعاث، و الانزجار بحسب المبادئ و المنتهى، فلا وجه لدعوى الاستحالة و أما اجتماع الضدين في مقام الجعل فقد عرفت أنه ليس بمحال، لأن الأحكام في نفسها من الاعتباريات والاستحالة فيها باعتبار المبادئ و المنتهى، و المفروض عدم اجتماع الإرادة و الكراهة، و لا الانبعاث و الانزجار بحسبهما.

ثم إن أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله ممكن و يفيد التأكيد كما مر في القطع و هكذا يمكن أخذ الظن في موضوع حكم مخالف، كما إذا قيل إن ظننت بوجود الصلاة، يجب عليك التصدق، و هو تابع للتعبد الشرعي في كون الظن تمام الموضوع، أو جزئه.

المجلة الثامنة:

في وجوب موافقة القطع بحسب الالتزام القلبي المعبر عنه بعقد القلب على ما علمه و الخضوع القلبي له، بحيث يكون كل حكم علم به على تقدير نبوته منحللاً إلى أمرين: أحدهما هو وجوب الإتيان، أو الاجتناب عنه، بحسب الخارج، و ثانيهما، هو وجوب الخضوع القلبي، و الالتزام بالعمل به في الجنان.

ثم إن عقد القلب و الخضوع القلبي من الأفعال الاختيارية القلبية وراء نفس العلم و اليقين، لجواز تفكيكهما عن العلم، و لذلك كان بعض الكفار غير مؤمنين في عين كونهم عالمين بالمبدأ و المعاد و مع ذلك كانوا مكلّفين بالإيمان، و هو شاهد على أن الإيمان و هو عقد القلب على ما كانوا عالمين به، أمر اختياريّ.

و أيضاً يعتضد ذلك بالوعيد بالعقوبة عند التخلف عن الإيمان و مقدّمات البرهان، لا تفيد إلّا العلم، و هو قهريّ. و أما عقد القلب، فهو لا يكون قهريّاً، بل يحتاج إلى إرادة العالم. و دعوى أن التسليم القلبي لا يحصل بالإرادة و الاختيار، فمن قام عنده البرهان على شيء، لا يمكن له عقد القلب عن صميمه بعدم وجوده.

مدفعة: بأن ما لا يكون اختيارياً هو العلم لا عقد القلب.

فإذا عرفت ذلك، فاعلم، أنه لا دليل على وجوب الالتزام القلبيّ بالنسبة إلى الأحكام المعلومة، إذ الامتثال في الأحكام المعلومة حاصل بالإتيان بها أو الاجتناب عنها في الخارج، و لو مع عدم الالتزام القلبيّ بها و الواجب هو الإتيان بها، أو الاجتناب عنها في الخارج، و لا دليل على أزيد منه.

و الشاهد لذلك حكم الوجدان بعدم استحقاق العقوبتين لو خالف و لم يمثل.

لإيقال: يكفي في ذلك وجوب تصديق النبي ﷺ فيما جاء به، فإنه يقتضى وجوب الموافقة الالتزامية، إذ تصديق النبي ﷺ لا ينفك عن البناء القلبي على موافقته.

لأنقول: إن غاية ما يستفاد من وجوب تصديق النبي ﷺ هو وجوب تصديقه في «أن ما جاء به، و أخبر عنه هو واجب، صادر من قبل الله تعالى»، و هذا المعنى لا يرتبط بالالتزام القلبيّ على العمل بما علمه من الأحكام.

ثم إنه على تقدير تسليم ثبوت وجوب الالتزام القلبي بالعمل بالأحكام، لا ينافيه حمل حكم ظاهري في مورد الدوران بين المحذورين، أو مورد أطراف المعلوم بالإجمال.

إذ المراد من وجوب الموافقة الالتزامية، إما وجوب الالتزام بما هو الواقع على الإجمال، ولا منافاة بين الإباحة الظاهرية، للأصل، والالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة.

أو المراد من وجوب الالتزام، هو وجوب الالتزام بكل حكم يمينه و شخصه، فلا إشكال في سقوط هذا الواجب في موارد الدوران بين المحذورين، أو أطراف المعلوم بالإجمال، لعدم إمكان معرفة نسخين التكليف، ومع سقوط هذا التكليف فلا مانع من جريان الحكم الظاهري، كما لا يخفى.

أو المراد من وجوب الالتزام وجوب الالتزام بأحدهما على نحو التخيير، ولا كلام في بطلان ذلك، إذ كل تكليف يمتص الالتزام به على تقدير ثبوت وجوب الالتزام، لا الالتزام، به أو بضده على نحو التخيير.

فحص: أنه لا مانع من جريان الأصل في موارد دوران الأمر بين المحذورين، وفي موارد العلم الإجمالي من ناحية الموافقة الالتزامية.

المهة التاسعة:

في قطع النطاق و الوسواس و نومهما، و لا يخفى عليك أن حكم العقل بالتنجيز، و قبح مخالفة التكليف المقطوع و استحقاق العقوبة، يكون من باب أن المخالفة مع التكليف المعلوم مصداق لهتك المولى، و هو ظلم، إلا أن هذا الحكم يكون متفرعاً على المخالفة للتكليف من حيث هي هي.

فلانفاة لأن ينطبق على المخالفة المذكورة حكم آخر من جهة طرؤ عنوان آخر أهم يزاحمه كالتحرز عن الوقوع في كثير من الموارد في خلاف الواقع، أو التحرز عن إطاعة الشيطان و تعوذه لذلك.

ومع أهمية العنوان الآخر الطارى لا يبقى حكم العقل بالقبح على فعليته، لوجود تراحم الأهم.

ولا إشكال حينئذ في أن يحكم الشارع المطلع على العنوان الطارى بالمنع عن العمل بالمقطوع، بل لإشكال في ذلك لكل من يعلم بطرؤ العنوان الأهم، القاطع الذي لم يلفت إلى ذلك رأى أن وظيفته هو الأخذ بما حكم به عقله. ولا يمكن رده عن ذلك إلا بتبنيه إلى طرؤ العنوان الأهم، أو يمنعه الشارع قبل صيرورته قاطعاً عن سلوك مقدمات نوجب القلع فلو قصر في المقدمات المذكورة و حصل له القلع، لا يكون معذوراً في ذلك.

بل يمكن أن يقال: لاتنجيز للقطع المذكور، لأن التنجيز ليس كالكشف أمراً ذاتياً قهرياً للقطع، بل هو حكم العقل، بملاحظة المصالح و المناسد و المزاحمات ففي صورة تراحم مصلحة الإطاعة لله تعالى مع مفسدة، حود إطاعة الشيطان في وسوسته لاحكم للعقل بالطاعة.

بل لاحكم للعقل مع الالتفات الإجمالي و احتمال عروض بعض العناوين المزاحمة.

ودعوى: أن القاطع بالحكم لا يمكن إرجاعه إلى أحكام الشك من الأصول العلمية لعدم شمولها له.

مدفوعة: بأن عدم شمول أحكام الشك في حال كون القاطع قاطعاً، لا ينافي عدم المعذرية في الجاهل المركب المقصر، و الوسواسي، و القطاع و نحوهم بعد عروض العناوين المزاحمة، أو النهي عن سلوك بعض الطرق المؤدية إلى القلع.

فيجوز للشارع أن يمنع عن اتباع القطع الطريقي في الموارد المذكورة، و القاطع في هذه الموارد إذا التفت إلى أن الشارع لا يحكم إلّا بملاحظة العناوين المزاحمة زال قطعه، أو حكمه من المعذرة و المنجزية. و بالجملة، فدعوى استحالة المنع عن العمل بالقطع صحيحة فيما إذا كان القطع طريقياً و لم يعرض عنوان مزاحم آخر.

تعارض الدين و العقل البديهي

ولا يذهب عليك أنه لا تعارض بين الدليل العقل البديهي الفطري، و بين الأدلة الثقليّة لأنّ كلّ واحد مكمل للآخر لوضوح كون الدين مبنياً على الفطرة. و لا يمكن صدور المنع الشرعيّ عن الدليل العقل البديهي، و إلّا لزم المناقضة في الأحكام، و لا كلام في ذلك إلّا ما عن بعض أصحابنا من المحدثين حيث ذهبوا إلى إمكان صدور المنع الشرعيّ عن العقل البديهي، و اللازم، حينئذٍ هو تقديم الدليل الثقلي على العقلي البديهي عند التعارض. و لعلّ منشأ ذلك هو الأخبار الدالة على «أنه حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منّا» و على «أنه لو أن رجلاً قام ليله و نهاره، و تصدّق بجميع ماله، و حجّ جميع دهره، و لم يعرف ولاية ولى الله، فيواله و يكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حقّ في ثوابه، و لا كان من أهل الإيمان» و على «أنه من دان الله بغير سماع من صادق، فهو كذا و كذا».

و عليه فكلّ حكم لم يكن الإمام واسطة في إبلاغه لم يجب امتثاله و لو دلّ عليه العقل البديهي.

و الجواب عن هذه الأخبار، أنّ النظر فيها إلى المنع عن الاستبداد بالعقول الناقصة التي اكتفت في كشف الأحكام الشرعيّة بالأقيسة و الاستحسانات و نحوها من دون مراجعة إلى حجج الله تعالى و لا نظر فيها ذلّى ما يقتضيه العقل البديهيّ الفطريّ، فلا تغفل.

الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي

وقد اشتهر كل ما حكم به العقل، حكم به الشرع، والعكس، أي كل ما حكم به الشرع حكم به العقل.

وهذا يحتوى الملازمتين.

أما الملازمة الأولى، فيمكن تصوّرها في أقسام ثلاثة:

الأول: أن العقل كثيراً ما لا يكون محيطاً بالنسبة إلى المناطات، وعلل الأحكام و موانعها. ولذا لا يتمكن من الحكم فيها، ومع عدم حكم العقل لاملازمة، كما هو واضح. نعم إذا كان العقل محيطاً بالنسبة إلى مورد و حكم به و لا يكون الحكم العقلي كافياً في جعل الداعي فدعوى الملازمة فيها ليست بمجازفة ولكنه قليل الوقوع.

الثاني: أن العقل يدرك المستقلات العقلية كإدراك حسن العدل، و قبح الظلم، وحسن شكر المنعم، و قبح كفرانه، و حسن تصديق النبي بعد إقامة المعجزة، و قبح الكفر به، و حسن الطاعة، و قبح المعصية.

ولامجال لإنكار حكم العقل في أمثال هذه الموارد و لو لذلك لما كان طريقاً إلى إثبات النبوة و الشريعة و لو لاحكم العقل بقبح الإغراء لم يمكن تصديق النبي بعد إقامة المعجزة، لاحتمال الكذب في ادعاء النبوة. ففي هذه الموارد يصحّ دعوى الملازمة بين الحكم العقل و الشرع.

نعم حكم العقل بحسن الطاعة، و قبح المعصية يكون في طول الحكم الشرعي وفي مرتبة معلوله، إذ الموضوع مقدّم على الحكم، و هو الطاعة و المعصية، و هما بعد صدور أمر مولوي من الشارع فلا يمكن في مثل هذا المورد أن يكشف الحكم العقلي عن الحكم الشرعي، كما لا يخفى.

الإنقال: إن دعوى الملازمة و إن كانت ممكنة، ولكن مع إمكان اكتفاء الشارع بالحكم العقلي البديهي بما هو عاقل، لا ملزم عليه أن يحكم به بما هو شارع.

لأننا نقول: إن الإنصاف، أن الحكم العقلي كثيراً ما لا يكفي في إمكان جعل الداعي في أوساط الناس، و عليه فمقتضى قاعدة اللطف و الحكمة، هو أن يحكم الشارع بما هو شارع أيضاً، فما نسب إلى المشهور من وجود الملازمة صحيح عند إحاطة العقل بالعلل و عدم وجود المزاومات، و كون حكمه في ناحية العلل و المناطات، أو الواقعيّات التي تكون من المقدمات و المبادئ.

والثالث: أن العقل يدرك أموراً واقعية، مع قطع النظر عن ثبوت شرع و شريعة، نظير إدراكه استحالة اجتماع النقيضين، أو الضدين، أو تقدّم المعلول على وجود العلة و غير ذلك، و يسمّى إدراكه بالنسبة إلى هذه الأمور عقلاً نظرياً.

و هذه الأمور كثيراً ما تنضمّ بصغريات شرعية، و بعد تمامية الصغرى و الكبرى يستكشف بها الحكم الشرعيّ و لا كلام و لا خلاف في ذلك.

وأما الملازمة الثانية، أعنى قاعدة كلّ ما حكم به الشرع، حكم به العقل، فهي صحيحة، إن أريد من الحكم الشرعيّ، الحكم الشرعيّ الحقيقي، و أريد من العقل هو العقل المحيط على مناطات شرعية.

و ذلك لما عليه العدلية من ابتناء الأحكام على المصالح و المفاسد، فكلّ ما حكم به الشرع بحكم حقيقيّ يدركه العقل المحيط بالمصالح و المفاسد، بلا كلام.

فلا يرد عليه أن الأوامر الامتحانية، أو الصادرة تقيّة، كانت من الأحكام الشرعية، و مع ذلك لا يحكم العقل بها فدعوى الملازمة غير تامّة، لأنّ الأوامر الامتحانية و الصادرة تقيّة ليست بأحكام حقيقة بل هي إمّا تورية، أو تؤوّل إلى الأوامر المتعلقة بالمقدمات، دون ذبيها.

ودعوى: أن الحكم الشرعي لا يكشف عن المصلحة و المفسدة إلا إجمالاً و العقل لا يمكن له الحكم بحسنه، أو قبحه تفصيلاً.

وأما الحكم بحسنه أو قبحه إجمالاً، بدعوى اندراجه تحت القضايا المشهورة فلا دليل له. لأن المصالح و المفسدات التي هي ملازمات الأحكام الشرعية المولوية لا يجب أن يكون من المصالح العمومية التي يحفظ بها النظام، و يبقى بها النوع.

كما أن الأحكام الشرعية غير منبئة عن انفعالات طبيعية من رافة، أو أفة، أو غيرها. و لاملاك للحسن و القبح العقليين إلا أحد الأمرين. نعم العقل يحكم بأن الأحكام الشرعية لم تنبعث إلا عن حكم و مصالح خاصة راجعة إلي المكلفين بها فالحكم بالعلمة لكان إحراز المعلول، أمر، و الحكم بالحسن و القبح العقليتين، أمر آخر.

مدفوعة أولاً: بأن العقل يحكم بالحسن و القبح، و لو لم يكن نظام و اجتماع، مثلاً العقل يحكم بحسن العدل و قبح الظلم و لا يتوقف حكمه بذلك مع وجود الاجتماع و تطابق آرائهم على حسن المصالح و قبح المفسدات التي يحفظ النظام أو يختل بها.

بل العقل يتهج من العدل، و يشتمز من الظلم قبل الاجتماع، و تطابق الآراء. و الوجه فيه أن الظلم نقص و العدل كمال، و عليه فزوجه لتخصيص التحسين، و انشيع العقليين، بمراد القضايا المشهورة المتقومة بوجود الاجتماع و تطابق آرائهم.

وثانياً: أن حكم العقلاء بالتحسين و التقيح في موارد القضايا المشهورة ينتهي إلى صفتي النقص أو الكمال، طبقاً لقاعدة كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، و إلا لزم التسلسل، فتحصل أن العقل إذا كان محيطاً على مناطات شرعية حكم بما حكم به الشرع لتامة المناطات الشرعية، و عليه ففي الفرض المذكور صحّت الملازمة الثانية أعنى قاعدة كل ما حكم به الشرع حكم به العقل، فلا تغفل.

موارد النهي عن العمل بالقطع

بعد ما عرفت من إمكان ورود النهي عن العمل بالقطع فيما إذا كانت مقدماته وأسبابه غير صحيحة، أو عرض على المقطوع عنوان أهم، آخر، يطلب حكماً غير حكم المقطوع. تصل التوبة إلى مقام الإثبات ويمكن أن يقال إن الروايات تتهى عن العمل بالقطع فى بعض الموارد:

مهما: الروايات الواردة فى العمل بالقياس والاستحسان، فإن إطلاقها، أو ظاهرها يشمل صورة حصول القطع أيضاً، وإليك جملة منها:

ففى الكافى عن أبى عبدالله عليه السلام يقول: إن أصحاب المقائيس طلبوا العلم بالمقائيس، فلم تزدهم المقائيس من الحق إلّا بعداً، وإن دين الله لا يصاب بالمقائيس.^١
وفى الكافى عن أبى بصير قال قلت لأبى عبدالله عليه السلام ترد علينا أشياء ليس تعرفها فى كتاب الله ولا سنته فنظف فيها، قال: لا، أما أنك إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على الله عز وجل.^٢
وفى الكافى أيضاً عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال إن من أبغض الخلق إلى الله عز وجل لرجلين، رجل يكله الله إلى نفسه فهو حائر (جائر) عن قصد السبيل ... إلى أن قال: وإن نزلت به إحدى المبهمات المعضلات هيأ لها حشواً من رأيه ثم قطع به، فهو من لبس الشبهات فى مثل غزل العنكبوت، لا يدري أصاب أو أخطأ لا يحسب العلم فى شيء مما أنكر ولا يرى أن وراء ما بلغ فيه مذهباً.^٣ الحديث.

وإلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على النهي عن القياس مطلقاً ولو كان موجباً للقطع، وحملها على خصوص القياس الظنى ينافى إطلاقها، هذا مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار على ملاك النهي، وهو قصور العقل عن الإصابة، وهو يعم الظن والعلم.

(١) جامع الأحاديث، ج ١، ص ٢٧٠.

(٢) جامع الأحاديث، ج ١، ص ٢٧٥.

(٣) جامع الأحاديث، ج ١، ص ٣٠٢.

على أن قوله بشيء إن أهل القياس طلبوا العلم بالمقائيس، يشهد على أن المراد هو النهى عن مطلق القياس.

وهكذا إن تعجب أبان بن تغلب من بيان الإمام، أن دية قطع أصبع المرأة عشرة من الإبل، و دية قطع إصبعين عشرون، و دية قطع ثلاثة أصابع ثلاثون، و دية قطع أربعة أصابع عشرون، يحكى عن كون قاطعاً قبل بيان الإمام، بحيث قال، إن هذا كان يبلغنا، ونحن بالعراق، فنتبرأ ممن قاله، و نقول إن الذى جاء به شيطان، و مع ذلك نهى الإمام إياه عن القياس.

ودعوى: أن الإطلاقات المذكورة معارضة مع ما دلت عليه النصوص من لزوم اتباع العلم و يتساقطان، لأن النسبة بينهما هي العموم من وجه، و مع التساقل لا يبقى نهى بالنسبة إلى القلع الحاصل من القياس.

مدفعة: بأن الأخبار الناهية عن العمل بالقياس و لو مع إفادته العلم مرجحة، لأنها معللات، بأن السنة، إذا قيست محق الدين، و بأن العقول قاصرة عن الإصابة و نحو ذلك هذا لو لم نقل بانصراف الأخبار الدالة على لزوم اتباع العلم عن مورد القياس المنهى. ثم إن الأخذ بالعلل المنصوصة أو الحكم المنصوص، أو الدلالات الظاهرة من أفاظ الكتاب و السنة، خارج عن مورد القياس، و لاتشمله النواهي الواردة في القياس، لأن بناء ذلك على دلالات النصوص لا المشابهة و المقايسة.

و هكذا إلغاء الخصوصية، أو إدراج القيود في الموضوع ليس بقياس، بل هو تنقيح موضوع الدليل.

وأما تنقيح المناط فهو على قسمين: أحدهما: مبنى على المشابهة و المقايسة، فهو قياس و مشمول للمطلقات، كما عرفت.

وثانيهما: مبنى على كشف العلل الواقعة الشرعية بالعقل المحيط، فهو ليس بقياس. ولكنه قليل التحقق و الوقوع، وكيف كان لاشمله الأدلة الناهية عن التماس. ومنها: الروايات الواردة في الزهر عن: اعناء الوسواسي بوسواسه. فإن إطلاقها بشمل ما إذا كان قاطعا.

ففي صحيحة ابن سنان ذكرت لأبي عبد الله عليه السلام، رجلاً مبتلي بالرضوء و الصلاة، قلت هو رجل عاقل، فقال أبو عبد الله عليه السلام: و أرى عقل له، و هو يطبع الذبضان؟ فقلت له و كيف يطبع الشيطان؟ فقال عليه السلام: سله هذا الذي يأتيه من أي شيء، هو، ذنبا، فقول لك، من عمل الشيطان^١.

وغير ذلك من الأخبار الدالة عن النهي، عن العمل بالوسواس، و إن كان ناطقاً في ذلك هذا مضافاً إلى عموم التعليقات الواردة في كثير الشك، مع أنه لم يبلغ حد الوسواس. كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا كثرت عليك السهو فامض على صلاتك فإنه يوشك أن يدعك إنما هو من الشيطان^٢.

وصحيحة زرارة قال: يمضى على شكك، ثم قال: لاتعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإن الشيطان خبيث معتاد لما عود، فليمض أحدكم في الوهم و لا يكثر نقض الصلاة، فإنه إذا فعل ذلك مرأت لم يعد إليه الشك^٣.

و من المعلوم أن الاستفادة من هذه التعليقات هي ممنوعة الإطاعة عن الشيطان، و هي أمر لا يقبل التخصيص، و مع الممنوعة المذكورة و إطلاقها لا يكون القطع سنجراً و

(١) الوسائل، الباب ١٠ من أبواب مقدمات العبادات، ح ١.

(٢) الوسائل، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

(٣) الوسائل، الباب ١٦ من أبواب الخلل، ح ٢.

لامعذراً، لأن تلك الممنوعية تكشف عن عروض عنوان يمنع ذلك عن فعليتهما و أما قطع القطع، فلم ار نصاً فيه نعم لايحكم العقل، أو العقلاء بعد كون القاطع قطعاً بالتنجيز، أو التعذير، لموهوبية قطعه و نسهه سدهم، و مع الموهوبية لا وقع لقطعه، كما لا وقع لقطع من لم يتعلم المصدمات المتررة للعلوم و الفنون، و لم يكتسب خبروية عند العقلاء، و مع ذلك حصل له التطلع، بل يهرنه عن النسل به، خصوصاً إذا كان موجباً لتضييع مال الغير أو نفسه، فلا تعقل.

الجهة العاشرة: في العلم الإجمالي

بقع الكلام في أمور.

الأمر الأول: أن العلم الإجمالي كالتفصيلي، في كونه موجباً لحرمة المخالفة القطعية، لأنّ الاعتبار في حكم النقل بقبح المخالفة هو وصول التكليف، و الوصول كما يتحقق بالتفصيلي فكذلك بالإجمالي، و عدم تميّز مصداق المكلف به في أطراف المعلوم بالإجمال لا ينافي وصول أصل المكلف به، ألا ترى أنّه لا فرق بين ما إذا عرف المكلف خيراً بعينها، و بين علمه بوجودها في أحد الكأسين في حكم العقل بوجوب الاجتناب و قبح المخالفة.

الأمر الثاني: أن العلم الإجمالي كالتفصيلي أيضاً في كونه موجباً لوجوب الموافقة القطعية، إذ التكليف ينتج بالإجمالي كالتفصيلي، و مقتضى تنجيز التكليف، هو وجوب الامتثال، و هو لا يتحقق إلّا بالاحتياط التام في الأطراف، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

ودعوى: التفصيل بين الشبهة الحكمية و كفاية الإتيان بأحد الأطراف، و بين الشبهة الموضوعية و لزوم الإتيان بجميع الأطراف، مستنداً بأنّ المعلوم الوجوب في الأوّل هو

الجامع. و هو الصلاة مثلاً، و ترددت بين الجمعة و الظهر، فحصلت الموافقة القطعية في مثله بالإتيان بالجامع، و هو يتحقق بإتيان أحد الفردين، لأن الجامع يوجد بوجوده هذا بخلاف ما إذا كان المعلوم الوجوب هو الفرد و تردد بين الطرفين فإن الإتيان بأحدهما لا يكفي في الامتثال.

مندفعة: بأن وجوب الجامع بما هو جامع لا يقبل التردد و يكون خارجاً عن محل الكلام، لأن مقتضاه هو العلم التفصيلي بالجامع.

بل محل الكلام، هو ما إذا علمنا بنوع خاص من الصلاة و ترددنا في كونها هي الجمعة أو الظهر، فلا إشكال حينئذ في أنه يوجب الاحتياط التام.

الأمر الثالث: أن العلم الإجمالي يكون مقتضياً بالنسبة إلى المنجزية و المعذرية، و ليس بعلة تامة، و ذلك لشوبه بالشك، إذ مع هذا الشوب بالشك يحكم العقل، أو العقلاء، بجواز أن يمن الشارع برفعه، و يسهل الأمر على المكلفين، و يجعل الجهل التفصيلي بالخطاب، سبباً لجواز الترخيص في ترك الموافقة القطعية، أو فعل المخالفة عليه، و لا يلزم من ذلك مناقضة، و لا ترخيص في المعصية، لأنهما فيما إذا لم يكن فعلية على بقاء التكليف، و مع الرفع لاموضوع للظلم، كما لا يخفى. و عليه فالرفع في المعلوم يوجب المناقضة، مع أن الأحكام الواقعية في الشبهات البدوية مشتركة بين العالم و الجاهل و مع أن الأحكام المعلومة في الشبهات غير المحصورة واصلت بالعلم الإجمالي، فكذلك في المعلوم بالإجمال، في الشبهات المحصورة، و الملاك في الكل، هو وجود الموضوع للحكم الظاهري و هو الشك، أو الشوب به.

الأمر الرابع: أن بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي، يقع النوبة إلى مقام الإتيان، و البحث عن شمول أدلة الأصول العملية لأطراف المعلوم بالإجمال و عدمه.

و هذا البحث يناسب باب البراءة و الاشتغال، و سيأتي إن شاء الله تعالى.
 أن مقتضى الأدلة العامة، هو جواز الأخذ بالأصول في أطراف المعلوم بالإجمال
 أيضاً، ولكن يمنع عن ذلك الأدلة الخاصة، و الجمع بين الأدلة العامة و الخاصة، يقتضى
 الحكم بعدم جواز الأخذ بالأصول في أطراف المعلوم بالإجمال مطلقاً، فيحرم المخالفة
 القطعية و الاحتمالية، و يجب الموافقة القطعية. نعم الموارد التي تكون خارجة عن مدلول
 الأخبار الخاصة، و لو مع إلغا الخصوصية، يرجع فيها إلى عمومات البراءة، كموارد
 الشبهات غير المحصورة، و الخارج عن محلّ الابتلاء، فتدبر جيداً.
 الأمر الخامس: في جواز الاكتفاء بالعلم الإجمالي في مقام الامتثال مع التمكن من
 الامتثال التفصيلي.

و يقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: أنه لا إشكال في جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي في التوصلات،
 لوضوح سقوط الأمر و التكليف بإتيان الأمور به كيفما اتفق، و الأمور به يؤتى به
 بالامتثال الإجمالي.

ودعوى: أن التوصلات تعم الإيقاعات و العقود، و الإتيان بها احتياطاً يوجب الإخلال
 بالجزم المعتبر في الإنشاءات، إذ التردد ينافي الجزم، و لذا ذهبوا إلى عدم صحة التعليق
 في الإنشاءات.

مندفعة بإمكان أن يأتي بكل طرف جازماً، من دون تعليق و تردد في الإنشاء.
 فلا فرق بين الإجمالي و التفصيلي في جواز الاكتفاء، سواء كان في الإنشائات، أو غيرها.
 و دعوى اعتبار الجزم في الإنشائات لاتنافي مع الاكتفاء بالإجمالي، لإمكان أن يأتي
 بكل طرف جازماً لامعلاً، فلانقل.

الجهة الثانية: في جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي في العبادات، ولا يذهب عليك أن الاحتياط فيها، إنما لانه حب التكرار، كما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر، أما بوجوب التكرار، كما إذا دار الأمر بين المتماثلين.

و في كل واحد منهما جهة الاكتفاء بالامتثال الإجمالي لصلاحية احتمال الأمر للإمتثال.

ودعوى أن التكرار يستلزم الإمتثال الإجمالي لا يصح في الامتثال

مرددة، أولاً: لأن الاحتياط في الامتثال الإجمالي لا يمكن أن يترتب عرض عقابتي على اشتراط الإمتثال الإجمالي.

وثانياً: بأن مع تسليم لزوم اللعب، لا يضر ذلك، لأنه في كميته الامتثال وخصوصياته، لا في أصل الامتثال، ولا إشكال في عدم لزوم قصد الفرية في الخصوصيات، كما إذا اُحذر المصلي محلاً حاراً أو بارداً لصلاته، فلا إشكال في صحة صلاته.

لإيقال: إن التكرار والاحتياط ينافي قصد الوجه والتميز.

لأن قول: لا دليل على وجوب مراعاتهما، هذا مضافاً إلى إمكان مراعاة قصد الوجه بأن يأتي بالاحتياط والتكرار، لغاية وجوب العبادة.

ودعوى: أن الداعي على التكرار، ليس هو احتمال الأمر، لأنه سابق على العمل، و ليس مترتباً عليه، خارجاً مع أن الداعي يكون متأخراً عن العمل بوجوده الخارجي.

و ليس الداعي على الإتيان بكل واحد منهما تحقق الموافقة مع الأمر، إذ لا علم بتعلق الأمر بكل واحد منهما، بل قصد الأمر بكل واحد، تشريع محرم. نعم أحد الفعلين موافق للأمر قطعاً ولكنه لا يعلمه بعينه و عليه فالداعي لإتيان الفعلين أمران، أحدهما تحصيل

الموافقة، و الآخر التخلّص من تعب تحصيل العلم مثلاً، و الأوّل داع قريب، و الآخر غير قريب، و إن كان عقلاً تقريباً.

ونسبة هذين الداعيين إلى كلّ واحد من الفعلين على حدّ سواء، بمعنى أنه لا تمييز لأحدهما على الآخر في مقام الداعوية، و عليه فيصدر كلّ من الفعلين عن داعيين أحدهما إلهي و الآخر دنيوي، و هو ينافي المقربية.

مددفة: بأنّ التكرار بداعي تحصيل الموافقة، لا يكون تشريعاً محرماً، لوجود الأمر بين الأطراف، و الأمر المعلوم بينهما يتطلّب الموافقة، و هي تصلح للداعوية و إن لم يعلم بأنّ الموافق أيهما كان.

و التخلّص من تعب تحصيل الامتثال التفصيلي، من فوائد الامتثال الإجمالي، لا من أسبابه و دواعيه. هذا مع أنه لو سلّم، ذلك فالداعي المذكور يكون داعياً لكيفية الامتثال، لا لأصل الامتثال، فلادليل على كون كيفية الامتثال قريباً، فلا تغفل.

الجهة الثالثة: فيما إذا لم يتمكّن المكلف من الامتثال العلمي التفصيلي، و دار الأمر بين الامتثال العلمي الإجمالي، و الامتثال الظني التفصيلي.

و لا يخفى عليك أنه إن كان الامتثال الظني التفصيلي، ممّا قام على اعتباره دليل خاص، فإن كان حجّة مترتبة على عدم إمكان الامتثال العلمي الإجمالي، فالمتعمّن، هو الامتثال العلمي الإجمالي.

وإن لم تكن كذلك، فالامتثال الظني التفصيلي المعتبر، كالعلم التفصيلي، فكما نقول بجواز الامتثال العلمي الإجمالي مع التمكن من العلمي التفصيلي، فكذلك نقول بجواز الامتثال العلمي الإجمالي مع التمكن من الامتثال الظني التفصيلي المعتبر بالدليل الخاص حراً بحرف، و أمّا إذا لم يكن الامتثال الظني التفصيلي ممّا قام دليل خاص على اعتباره، بل يكون من الظنّ الانسداديّ المعبر عنه بالظنّ المطلق.

فقد فصل فيه، بين القول بالكشف، فيقدم الامتثال الظني التفصيلي الانسدادى على الاحتياط بالامتثال الإجمالى.

فإن الكشف مبنى على عدم جواز الاحتياط، لكونه مخللاً بالأمر، و معه يستكشف أن الشارع جعل لنا حجة، و العقل يعينها بالسبر و التقسيم فى الظن المطلق، دون المشكوكات و الموهومات، لكون الظن، أقرب إلى الواقع من الشك و الوهم. و عليه فلامجال للاحتياط مع التمكّن من الامتثال الظني، بعد ما عرفت من أن الكشف مبنى على منوعية الاحتياط.

و بين القول بالحكومة، فإنه مبنى على عدم وجوب الاحتياط، لكونه عسراً، و معه فلايستكشف منه حجة الظن المطلق شرعاً، و لا يحكم العقل بجيته أيضاً، بل العقل يحكم بتضييق دائرة الاحتياط فى المظنونات، لرفع العسر دون الموهومات و المشكوكات، و عليه فلامانع من الاحتياط و الاكتفاء بالامتثال الإجمالى، مع التمكّن من الامتثال الظني المطلق التفصيلي.

ويتفرع على التفصيل المذكور، بطلان عبادة تارك طريقى التقليد و الاجتهاد، و الآتى بالاحتياط فيما إذا كان الاحتياط ممنوعاً، لكونه مخللاً بالنظام فاللازم عليه هو الأخذ بالظن، فالعدول عنه إلى الاحتياط يوجب البطلان، ولكنه محل تأمل و نظر، لأن غاية هو اجتماع الأمر و النهى، و حيث نقوف بجواز اجتماع الأمر و النهى، لامجال للحكم بطلان العبادة. مع أن مركب النهى هو كيفية الامتثال، لأصل الامتثال، و النهى متوجه إليها من جهة كونها موجبة للإخلال بالنظام، لامن جهة خصوص العبادة، فتدبر جيداً.

الفصل الأول: فى أن التبعّد به ممكن ذاتاً ولا محذور فيه

لأنّ الظنّ فى نفسه ليس كالقطع فى كون علته أو مقتضياً للحجّة لوضوح أنّ الظنّ لا يكون كشفاً تاماً عن التكليف حتّى يثبت به موضوع حكم العقل بقبح مخالفة التكليف واستحقاق العقوبة على المخالفة. نعم لو انضمّ إليه التبعّد الشرعى به فهو صار كالقطع فى كونه موضوعاً للحكم العقلى بقبح المخالفة واستحقاق العقوبة عليها.

فالتبعّد بالظنّ وجعل الحجّة له ممكن ذاتاً إذ لا يستلزم من ذلك التناقض و لاجتماع المثليين لعدم ثبوت حكم فى الواقع بنفس الظنّ حتّى يلزم المحذورات المذكورة و لافرق فى ذلك بين أن يستفاد التبعّد بالظنّ من ظواهر الكتاب و السنّة أو الإجماع أو مقدّمات الانسداد على تقدير الكشف.

ثمّ لافتاوت فى عدم حجّة الظنّ بين مقام إثبات التكليف و بين مقام سقوطه.

ودعوى: كفاية الظنّ فى مقام سقوط الواقع بعد العلم بثبوته فى مقام الامتثال.

مدفوعة: بأنّ مع الاشتغال اليقينيّ بالتكليف لامجال للاكتفاء بالامتثال الظنىّ ما لم يرد دليل على جواز الاكتفاء به شرعاً.

لإبطال: يجوز الاكتفاء بالظنّ فى مقام سقوط الواقع إذ بعد الإتيان بالظنّ غير المعتبر لا يبقى إلّا احتمال الضّرر و دفعه ليس بواجب.

لأننا نقول: عدم وجوب دفع الضرر المحتمل ممنوع لأن الضرر إن كان دنيوياً يحكم العقل بنحو الاقتضاء بوجوب دفعه ما لم يعرض عنوان راجح على تحمّل الضرر الدنيوى وإلّا فيقدّم عليه. لأن الحكم بوجوب دفع الضرر الدنيوى اقتضائى و تعليقى و يرتفع هذا الحكم بعروض عنوان راجح.

ولكن مفروض الكلام فيما إذا لم يعرض عنوان راجح و معه يجب دفع احتمال الضرر و معناه عدم جواز الاكتفاء بالظنّ فى مقام السقوط.

وإن كان الضرر أخروياً يحكم العقل بوجوب دفعه بنحو العلية فلا يجوز الاكتفاء بالإمتثال الظنى الذى لادليل على اعتباره مع القطع بالتكليف كما هو واضح و بالجملة فيمكن التعبد بالظنّ ذاتاً و لا يلزم من ذلك محذور أصلاً.

الفصل الثاني

فى إمكان التبعّد بالظنّ وقوعاً لعدم لزوم محذور منه كصدور التبيح عن الحكيم المتعال إذ لا قبح فى التبعّد به كما هو الظاهر بل أدلّ الدليل على وقوعه هو قيام الأدلّة القطعيّة على حجّيّة بعض الظنون كحجّيّة الظنّ الحاصل من الألفاظ إذ لو لم يكن التبعّد به ممكناً لما صدر عن الشارع اعتبار الظنّ كما لا يخفى.

ولو شكّ فى أنّ التبعّد بالظنّ ممكن أو ممتنع عند ورود التبعّد بالظنّ ذهب المشهور إلى الإمكان بدعوى أنّا نقطع بأنّ التبعّد المذكور لا يلزم منه محال.

أورد عليه الشيخ الأعظم رحمته بأنّ دعوى القطع بعدم لزوم المحال موقوف على إحاطة العقل و هى غير حاصل فالأولى هو أن يقال لانجد فى عقولنا ما يوجب الاستحالة و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالإمكان.

و حاصل ذلك أنّ فى فرض عدم القطع بعدم المحذور نكتفى بعدم وجدان ما يوجب الاستحالة فى الحكم بالإمكان.

و استشكل عليه بأنّ ثبوت البناء من العقلاء على ذلك أوّل الكلام. اللهمّ إلّا أن يقال إنّ مراد الشيخ الأعظم رحمته هو قيام البناء على الإمكان عند قيام دليل معتبر على الوقوع كما إذا دلّ ظاهر كلام المولى على حجّيّة الظنّ.

ولا ينبغي الشك حينئذ في ثبوت بناء العقلاء في مثل ذلك على الإمكان والعمل بالظواهر ما لم تثبت الاستحالة.

لا يقال: أنه لا يعقل الجزم بثبوت الشيء إلا مع الجزم بإمكانه و عليه فالجزم بالثبوت لا يجمع احتمال الاستحالة.

لأنقول: ليس المطلوب في المقام الجزم بالشيء كما في العقائد الدينية بل المطلوب هو الجرى العملى على وفق الظنّ والعمل على طبقه من دون حاجة إلى الجزم بتحقيق المظنون و من المعلوم أن ذلك يكفى فيه وجود الحجّة على اعتباره فالدليل المتكفل لحجّة الظنّ كالظنّ الخبرى يكفى في حجّة الخبر ما لم يقدّم حجّة على خلافه و احتمال الاستحالة لا ينافى حجّة الظنّ بقيام الحجّة عليه إذ الحجّة لا يزاحمها إلا الحجّة و احتمال الاستحالة ليس بحجّة.

الفصل الثالث

فى الوجوه التى استدلّ بها على استحالة التعبد بغير العلم من الأمارات و أجوبتها بناء على طريقية الأمارات.

أحدها: أن التعبد بغير العلم من الأمارات محال لرجوعه إلى اجتماع المثليين فيما إذا أصاب غير العلم أو اجتماع الضدين فيما إذا أخطأ بناء على القول بالتخطنة و إلّا لزم من التعبد بغير العلم أن لا يكون هناك أحكام غير مؤديات الأمارات و هو التصويب الذى لانقول به.

و الجواب عنه أن التعبد بالأمارات من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ فى التعبد لها إلّا الإيصال إلى الواقع و لامصلحة فى سلوك هذه الطرق وراء مصلحة الواقعيّات و عليه فلامضادة و لاجتماع المثليين إذ فى هذا الفرض لا يكون إلّا حكم واحد و إنما التعدد فى مجرد الإنشاء لفرض الوصول و الأمر ليس إلّا للإرشاد إلى الواقع.

و دعوى أن ذلك منوط بعلم الشارع العالم بالغييب بدوام موافقة هذه الأمارات بالنسبة إلى الواقع أو منوط بعلمه بكونها أغلب مطابقة من غيرها و إلّا فلا يصحّ التعبد بها من باب الإرشاد إلى الواقعيّات إلّا مع تعدّر باب العلم لأنّ لازم مخالفة الأمارات أحياناً

للواقع هو تفويت الواقعيّات على المكلف و لو في موارد النادر و عليه فالتعبّد بالأمارات مع انفتاح باب العلم و بقاء الواقعيّات على الإرادة الجديّة مستلزم للتفويت و هو قبيح. مندفعة بأنّ القبح المذكور فيما إذا لم يكن تحصيل الواقعيّات مستلزماً للأفسد و إنّما فلا إشكال في التعبّد بغير العلم و لو في زمان الانفتاح.

إذ إزام الناس في زمان الانفتاح على العمل بالعلم و السؤال عن أئمتهم عليهم السلام يوجب ازدحام الشيعة على بابهم و تجمعهم حول دارهم و هو ممّا يوجب ازدياد بغض الأعداء و عزمهم على قتل الأئمة عليهم السلام و هدمهم بحيث لم يبق معه مجال لنقل الأحكام منهم. كما أنّه لا مجال لوجوب الاحتياط لكون فسادّه أظهر لأنّه مستلزم لاختلال النظام أو الحرج الشديد و رغبة الناس عن الدين.

ففي هذه الصورة لا مجال لدعوى القبح في التعبّد بالأمارات و لو مع انفتاح باب العلم. و الأحكام الواقعيّة في هذه الموارد تسقط عن الفعلية إذ لا يمكن التحفّظ التام بالنسبة إليها مع تزامنها مع الأفسد في مقام الامتثال.

ثانيها: أنّها يلزم من التعبّد بغير العلم تكليف بالمحال و هو طلب الضدّين عند عدم الإصابة.

و الجواب عنه واضح بعد ما عرفت من سقوط الأحكام الواقعيّة عن الفعلية عند عدم الإصابة.

ثالثها: أنّها يلزم من التعبّد بغير العلم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما إذ أدّى التعبّد بغير العلم إلى عدم وجوب ما هو واجب في الواقع أو عدم حرمة ما هو حرام في الواقع.

و الجواب عنه أنّه لا مانع منه بعد تزامنه بما هو أفسد.

رابها: أن الأمانة ربما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعاً أو على حرمة ما هو مباح كذلك و لازم حجّية الأمانة هو الإلزام بشيء من الفعل أو الترك من دون أن تكون فيه مصلحة أو مفسدة ملزمة مع أنا نقول بتبعية الأحكام الشرعية للمصالح و المفساد و لعلّ هو مراد من يقول إنّ حجّية الأمانات تستلزم تحريم الحلال أو ايجابه. و الجواب عنه أيضاً بأنّ العقل يحكم بلزوم ذلك بعد تراحم المفساد و المصالح الواقعية بالأفسد منها و دوران أمر المكلف بين إدراك الواقع و الوقوع في الأفسد و بين عدم إدراك الواقع و عدم الوقوع في مفسدة أعظم.

و ذلك لما عرفت من سقوط الواقع عن الفعلية عند مزاحمته مع وجود المانع. هذا كلّ بناء على عدم القول بالإجزاء في الأمانات و الأصول.

و أمّا على القول بالإجزاء فلامجال للجواب المذكور من أنه ليس في متن الواقع إلّا الحكم الواقعي لأنّ الظاهر من أدلّة اعتبار الأمانات أن موردها يكفي لتحقق امتثال التكاليف المعلومة بالإجمال فمع انكشاف الخطأ يحكم بصحة ما أتى به طبقاً للأمانات و الأصول و هذا لايساعد مع كون الأمانات لإرشاد المحض فإنّ مقتضى كونها للإرشاد أن مع التخلف لامجال للحكم بالصحة إذ الواقعيّات باقية على ما عليها فيجب الإتيان بها ما دامت باقية.

ولكن الذي يسهل الخطب أن الاستفادة من أدلّة اعتبار الأمانات حينئذ هو حكومة مفادها على الواقع و الحاكم و المحكوم ممّا يجتمعان و لامضادة بينهما و إن كانا مولوين. و مع الحكومة لايبقى الواقع على الفعلية بل الحكم الظاهري الذي هو حاكم بالنسبة إلى الواقع فعلى في ظرف الشكّ و يكون العمل على وفقه مجزياً و مع سقوط الواقع عن الفعلية فلايرد المحاذير المذكورة على القول بالإجزاء أيضاً.

و خلاصة الجواب فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بناء على الطريقيّة و اعتبار الأمارات بلسان أنّها هى الواقعيّات سواء قلنا بالإجزاء أو لم نقل هو أنّ الواقعيّات لا تبقى على الفعليّة.

و المراد من هذا الجمع ليس أنّ الحكم الواقعى واقف فى مرحلة الإنشاء فيما لو خالفته الأمارات حتّى يقال إنّ هذا لا يساعد اشتراك الجاهل و العالم فى الأحكام الواقعيّة إذ الحكم الواقعى الواقف فى مرحلة الإنشاء ليس محرّكاً و لو حصل العلم به. بل المراد أنّ الحكم الواقعى بلغ مرتبة الفعليّة كحكم العالم ولكن بعد تراحمه بمفاسد أخرى أو بعد ابتلائه بالأدلّة الحاكمة تسقط عن الفعليّة بحيث لو علم به و ارتفعت المفاسد أو ارتفع الحاكم كان مأخوذاً و لو فيما سيأتى من الأعمال. و عليه فحديث الاشتراك فى الأحكام بين العالم و الجاهل باق على قوّته و لامنافاة بينه و بين الجمع المذكور. هذا كلّه أيضاً بناء على اعتبار الأمارات من باب الطريقيّة المحضّة كما عليه بناء العقلاء و أمضاه الشارع لأنّه لم يجعل طريقاً خاصاً فى إحكامه و لم يلاحظ فى التبعّد بالأمارات إلّا الإيصال إلى الواقع فلامصلحة فى سلوك هذه الأمارات و الطرق وراء مصلحة الواقع.

أجوبة الوجوه المذكورة بناء على السببيّة و اختلاف المرتبة:

و أمّا الجواب عن محذورات التبعّد بالأمارات بناء على السببيّة بدعوى أنّ التبعّد بالطرق الظنيّة يكون من جهة وجود المصلحة فيها فى الجملة إمّا فى الفعل أو فى سلوك الطريق فهو موقوف على تصوّر السببيّة و هى على وجوه:

منها أن يكون الحكم سواء كان فعلياً أو شأنياً تابعاً للأمارات بحيث لا يكون فى حقّ الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات و عدمه حكم فى الواقع و هذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطنّة و قد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين

العالم والجاهل و عليه فلا يمكن الجواب عن وجوه استحالة التعبد بالأمارات بهذا الوجه بدعوى أن الحكم عليه واحد و هو مفاد الأمارات فلا يلزم من التعبد بالأمارات اجتماع الضدين أو المتلين لا في الأحكام و لا في مبادئها و لا في ملاكاتها.

ومنها: أن يكون الحكم الفعلي تابعا للأمارات بمعنى أن الله في كل واقعة حكما يشترك فيه العالم والجاهل لو لا قيام الأمارات على خلافها بحيث يكون قيامها مانعا عن فعلية الأحكام لكون مصلحة سلوك الأمارات غالبية على مصلحة الأحكام الواقعية. و عليه فالأحكام الواقعية شأنية في حق الظان بخلافه و فعلى في حق غير الظان بخلافه.

و هذا أيضاً تصويب مجمع على خلافه لأن الحكم الواقعي ليس بحيث لو علم به لتنجز لأنه شأنى محض و اللازم في الاشتراك هو الذي لو علم به لتنجز.

ومنها: أن يكون العمل على طبق الأمانة و الالتزام به في مقام العمل بعنوان أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعا مشتقلا على مصلحة سلوكية من دون أحداث مصنحة في نفس الفعل فأوجهه الشارع و معنى إيجاب العمل على الأمانة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب إيجاد عمل على طبقها إذ قد لا تتضمن الأمانة إزاما على المكلف كما إذا تضمنت استحباب شيء.

و تلك المصلحة لا بد أن يكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم و إلّا كان تفويتا لمصلحة الواقع و هو قبيح.

و هذا الوجه ليس بتصويب إذ المصوية لا يقولون بوجود حكم الله في الواقع و في هذا الوجه الحكم الواقعي موجود و اللازم هو وجوب تطبيق العمل على الأمانة بعنوان أنها طريقة إلى الواقع فإذا كانت الأمانة مخالفة للواقع كان الحكم الواقعي موجودا بحيث

لو علم به لما كان معذوراً و مما ذكر من المصلحة السلوكية يمكن الجواب عن المحذورات المذكورة.

إذ الحكم الواقعي موجود معها و إنما كان متزاحماً بما يمنع عن تأثيره و هو في الواقع يكون بحيث لو علم به لا يعذر فيه إلّا بإتيانه.

فلا يلزم من القول بمصلحة سلوكية التصويب كما لزم ذلك من الوجه الأول و الثاني لعدم حكم فعلى فيهما غير مؤدى الأمانة.

لا يقال: إن السلوك ليس أمراً وراء نفس الفعل الذى يوجد المكلّف و يكون محكوماً بالحكم الواقعي كصلاة الجمعة مثلاً و فى مقام التحقّق لا ينفكّ عنه فصلاة الجمعة التى يوجدها المكلّف هى بعينها محقّقة للسلوك و مصداق له و ليس تحقّق السلوك إلّا بنفس هذا الفعل.

و القول بالسببية إنّما يتمّ إذا كان هناك عنوان ذو مصلحة وراء العناوين الواقعية حتّى يقال بأنّ المسألة من مصاديق اجتماع الأمر و النهى و ليس الأمر كذلك فإنّ العنوان المتوهمّ هنا هو سلوك الأمانة و ليس السلوك إلّا عبارة أخرى عن العمل بمؤدى الأمانة فلو قامت الأمانة على وجوب الجمعة ولو فرضت حرمة واقعاً لزمّت المحذورات ولو فرض كون قيام الأمانة سبباً لحدوث ملاك فيها وجب الكسر والانكسار بين الملاك الذاتى و الطارى و كان الحكم تابعاً لأقواهما فهذا البيان لا يصحّ الجمع بين الحكيمين.

لأقول: يمنع عدم كون السلوك عنواناً آخر وراء العناوين الواقعية إذ السلوك هو اعتناء بقول العادل و تصديق عملى له بتطبيق العمل على وفق قوله و حصر الأعمال فيما أخبر به العادل و هذا العنوان غير عنوان أصل العمل و المفروض أنّه مشتمل على مصلحة ملزمة.

فكما أن التقليد أمر وراء نفس العمل فكذلك أتباع العادل في قوله عنوان آخر غير الإتيان بالمؤدى. و عليه فلا يجتمع الحكمان المتضادان في عنوان واحد و الحكمان المذكوران لو وصلا يتزاحمان. و أما مع عدم وصول أحدهما و هو الحكم الواقعى فلا يتزاحمان.

لإيضاح: إن السببية بهذا المعنى مما لا يمكن الالتزام به لكونه مستلزماً لتبدل الحكم الواقعى بنوع من التصويب إذ لو فرض كون سلوك الأمانة مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة لا يعقل تعلق الإيجاب بالواقع يقيناً لكونه ترجيحاً بلا مرجح بل لا بد من تعلق الإيجاب بالواقع و سلوك الأمانة تخبيراً و هذا نوع من التصويب و يدل على بطلانه الإجماع و الروايات الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل.

لأقول: و يمكن الجواب عنه بأن الأمارات و اعتبارها و سلوكها في طول الأحكام الواقعية و التخيير فرع كون سلوك الأمانة في عرض الأحكام الواقعية و المفروض خلافه فتحصل أن التعبد بالأمارات بناء على السببية أيضاً ممكن بعد ما عرفت المراد من المصلحة السلوكية فالحكم الواقعى على هذا المبنى أيضاً موجود و إنما سقط الأمر به عن التأثير لمزاحمته مع المصلحة السلوكية فيصير شائناً ولكن يكون بحيث لو علم به لا يعذر في تركه فيجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى باختلاف المرتبة لصيرورة الحكم الواقعى شائناً و الحكم الظاهرى فعلياً.

أجوبة الوجوه المذكورة بتعدد الموضوع و اختلاف الرتبة

ثم لا يذهب عليك أن الشيخ الأعظم رحمته أجاب عن المحذورات بتعدد الموضوع حيث قال يعتبر في التضاد ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمانية و من الوحدات المعترية في التناقض هي وحدة الموضوع و عليه فلا تضاد بين الحكم الواقعى و الظاهرى

لتعدد موضوعهما فإن موضوع الأحكام الواقعية هي الأشياء بعناوينها الأولية و موضوع الأحكام الظاهرية هي الأشياء بعناوينها الثانوية أى بعنوان أنها مشكوك فيها فلا تضاد بين الحكم الواقعي و الظاهري بعد اختلاف الموضوع فيهما.

أورد عليه بأن الإهمال في مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للأحكام غير معقول بأن يجعل الحكم لموضوع لا يدري أنه مطلق أو مقيد فالحكم الواقعي بالنسبة إلى حال العلم و الشك إما أن يكون مطلقاً فيلزم اجتماع الضدين إذ الحكم الظاهري و إن لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي إلا أن إطلاق الحكم الواقعي يشمل مرتبة الحكم الظاهري و إما أن يكون مطلقاً فيلزم اجتماع الضدين إذ الحكم الظاهري و ان لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي إلا أن إطلاق الحكم الواقعي يشمل مرتبة الحكم الظاهري و إما أن يكون مقيداً مجال العلم فيلزم التصويب المجمع على بطلانه و أجيب عن هذا الإيراد بأن تصور ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأولي مبنى على قطع النظر عن الحكم لأن المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم فتصوره يلزم أن يكون مجرداً عن الحكم و تصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ و أن يكون للحاظ الحكم و لا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم و لحاظ ثبوته فحينئذ متى تصوّر الأمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة و حتى تصوّرها بملاحظة كونها مشكوك الحكم تكون متعلقة لحكم آخر، فالموضوع فيهما ليس بواحد بل متعدّد.

ودعوى لزوم الإهمال مندفع بأن الموضوع في الحكم الواقعي هو العناوين الذهنية ولكن عند تعلق الحكم بها لا يلحظ موضوعات بالتجرد الاسمي بالنسبة إلى الوجودات الخارجية و الأحوال المتأخرة كالشكّ و غيره و إلا فلا يكون قابلاً للاشتغال لأن موطنها حينئذ هو الذهن بل العناوين الذهنية تكون موضوعات للأحكام بالتجرد الحرفي أى في

حال تجردها على الوجودات و الأحوال المتأخرة و عليه فالعلم و الشك يكونان مما يكون الموضوع مجرداً عنه في حال تعلق الحكم بالعناوين الذهنية.

و عليه فموضوع الحكم الواقعي مبين مع موضوع الحكم الظاهري إذ الموضوع في الحكم الواقعي مجرد بنحو التجرد الحرفي عن الشك في الحكم بخلاف الموضوع في الحكم الظاهري فإنه متقيد بالشك في الحكم موضوعاً أو مورداً و مع المبينة و المغايرة في الموضوع فالموضوع في الحكم الواقعي لا يشمل حال الشك و مع عدم الإطلاق فلزامحة و لانتضاد.

و عليه فالحكم الواقعي فعلي كالحكم الظاهري من دون محذور لتعدد موضوعهما و إنما لا يكون الحكم الواقعي منجزاً لعدم وصوله بل موضوع الحكم الظاهري مترتب على عدم وصول الحكم الواقعي فهما فعليان مترتان كما أن حكم المهم بناء على تصوير الترتب مترتب على ترك الأهم.

و لا يلزم من ذلك إهمال لأن المتكلم في مقام بيان حكم العناوين الأولية و لك إطلاقه لا يشمل الأحوال المتأخرة لفرض ملاحظته مجرداً عن الأحوال المتأخرة بالتجرد الحرفي كما عرفت فالموضوع في الأحكام الواقعية ليس مقيداً بالعلم حتى يلزم التصويب و لا يكون مطلقاً حتى يلزم اجتماع الضدين بل يكون مجرداً بالتجرد الحرفي فتدبر جيداً. فالموضوع فيهما غير واحد بل رتبة موضوع الحكم الظاهري متأخر طبعاً عن موضوع الحكم الواقعي بمرتبتين.

و أجاب صاحب الكفاية عن المحاذير المذكورة بأن المجمعول في باب الطرق و الأمارات هو الحجية لا الحكم التكليفي و الحجية موجبة للمنجزية مع المطابقة مع الواقع و المعذرية مع المخالفة.

و عليه فالتعبد بالأمارات لا يوجب اجتماع الحكمين سواء كانا مثلين أو ضدّين إذ ليس المجمعول إلّا الحكم الواقعي فقط.

و بيان ذلك أن اعتبار نفس معنى الحجية ليس معناه إلّا كون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به و هذا المعنى إمّا يكون ذاتياً كما في القطع و إمّا جعلياً انتزاعياً كحجية الظواهر و حجية الأخبار الواردة عن الثقات أو جعلياً اعتبارياً كقوله ﷺ إنهم حجتي عليكم.

فإذا عرفت ما ذكرناه في معنى الحجية الاعتبارية و الانتزاعية ظهر لك أن الحجية ليست إلّا أمراً وضعياً و عليه ليس بين الحجية و الحكم الواقعي تماثل و لاتضادّ حتى يلزم من التعبد بالأمارات اجتماع المثلين أو اجتماع الضدّين.

ثم إن نظير ما ذهب إليه صاحب الكفاية هو ما حكى عن المحقق النائيني رحمته من أن المجمعول في باب الطرق و الأمارات هو مجرد الطريقة و الكاشفية بالأمر بإلغاء الخلاف و عليه أيضاً لا يكون هنا حكم تكليفي حتى يلزم من اجتماع الحكم الظاهري و الواقعي اجتماع المثلين أو الضدّين بل حال الأمانة حال القطع في عدم جعل الحكم التكليفي.

و لعلّ وجه عدول المحقق النائيني ممّا ذهب إليه صاحب الكفاية هو توهم أن المجمعول بناء على جعل الحجية هو المنجزية و المعذرية و لازم هذا الجعل هو احترام قاعدة عقلية و هي قبح العقاب بلا بيان إذ جعل العقاب بلا بيان تصرف في ناحية الحكم و من المعلوم أنه تخصيص للقاعدة العقلية و هو غير معقول.

هذا بخلاف جعل الطريقة فإنّ تصرف الشارع حينئذ يكون في ناحية موضوع القاعدة فإنّه يرجع إلى جعل الموضوع فإنّه جعل شيء طريقاً و أمانة فيشملة القاعدة المذكورة فلا يوجب تخصيصاً في القاعدة بل هو توسعة لها بتوسعة موضوعها.

أورد على صاحب الكفاية و النائني بأنه لا دليل على جعل في الطرق و الأمارات
لا بمعنى جعل المنجزية و لا بمعنى جعل الطريقة بل مدرك حجية الأمارات هو بناء
العقلاء و سيرتهم على العمل بها من دون جعل و الشارع تبعهم في ذلك و أمضى ما
بنوا عليه.

و دعوى أن إمضاء بناء العقلاء على لزوم العمل بالأمارات قد يؤدي إلى خلاف الواقع.
مندفعة بما مر من أنه لا مانع منه بعد حمل الحكم الواقعي على الشأني.

يمكن أن يقال: إن لحن طائفة من أدلة اعتبار الأخبار يساعد مع جعل الطريقة
كقوله عليه السلام «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقافتنا» لأنه يرجع إلى الأمر بالقاء
احتمال الخلاف و المعاملة مع الخبر معاملة العلم و اليقين كما أن لحن أدلة اعتبار قول
المفتي يساعد مع الحجية كقول مولانا الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف
«إنهم حجتي و أنا حجة الله» و لا ينافي ما ذكر الأمر بأخذ الأحكام و تلقاها لإمكان
الجمع بين الأخبار باعتبار الطريقة و هي توجب الحجية فيترتب عليه وجوب الأخذ و
التلقي.

ثم لا يخفى عليك أن إشكال المناقضة أو التضاد و إن ارتفع بجعل الطريقة أو الحجية.
ولكن يبقى الإشكال من ناحية لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال فإنه باق على
حاله إذ جعل الطريقة أو الحجية ربما يؤدي إلى مخالفة الواقع.

و لا يدفع هذا الإشكال إلّا بما مر من الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بحمل
الواقعي على الشأني و عليه فالإكتفاء بمجرد جعل الحجية أو الطريقة و إبقاء الواقع
على الفعلية لا يدفع الإشكال المذكور بل أساس الجواب عن المحاذير المذكورة في
التعبد بالأمارات هو يحمل الأحكام الواقعية على الشأنية من ناحية التزام بينهما و بين
مفاسد لزوم الاتباع عن العلم و عدم جواز التعبّد بالأمارات فتدبر جيداً.

إمكان التعبد بالأصول

و اعلم أنه يكفي ما تقدم من بيان إمكان التعبد بالأمارات لإمكان التعبد بالأصول أيضاً و ذلك لأن لزوم الاتباع عن العلم و عدم جواز التعبد بالأصول يوجب ترتب مفسد عظيمة من العسر الشديد و الحرج العظيم لا يتحملها أكثر الناس و معها تسقط الأحكام الواقعية عن الفعلية فمع سقوطها عن الفعلية و حملها على الشائنية لا مانع من التعبد بالأصول كما لا مانع من التعبد بالأمارات.

ولافرق في ذلك بين أن يكون الأصول محرزة و بين أن لا تكون كذلك و بالجملة فالجواب الصحيح الكامل عن المحذورات المذكورة في الأمارات و الأصول هو أن يقال إن الواقعيات بعد منافاتها مع الأحكام الظاهرية محمولة على الشائنية بمعنى أنها تسقط عن الفعلية من جهة المنافاة بينها و بين الأحكام الظاهرية.

ودعوى أن مقتضى شائنية الواقعيات هو عدم لزوم الإتيان بها عند العلم بها فضلاً عن قيام الأمارات عليها ضرورة عدم امتثال الأحكام التي لم تصر فعلية و لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر.

مع أن لزوم الإتيان بالواقعيات عند العلم بها أو قيام الأمارات عليها من الواضحات. مندفعة بأن هذا الإشكال ناشٍ من الخلط بين الشائنية التي لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر و الشائنية التي بلغت مرتبة الفعلية ولكن تسقط من جهة التزامها بين مصالحها و بين المفسد المترتبة على الاقتصار على غيرها و من المعلوم أن الثانية إذا تعلق بها العلم أو قامت عليها الأمانة و جب الإتيان بها بلا كلام فلا تغفل.

الفصل الرابع: فى تأسيس الأصل

و لإشكال فى أن التعبد بالظن الذى لم يدل دليل على جواز التعبدية محرم لما دل عليه الأدلة الأربعة و يكفى من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا أَدْعُوكُمْ إِلَيْهِ عَلَى اللَّهِ عَسْرُونَ﴾ حيث دل على أن إسناده حكم إلى الله من دون دليل افتراء على الله تعالى.

و من السنة قوله ﷺ فى عداد القضاة من أهل النار «و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم» فالقضاء من دون علم و دليل محرم و إن طابق الواقع.

و من العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى. و من الإجماع ما ادعاه الفريد البهبهاني فى بعض رسائله من أن عدم جواز التعبد بالظن الذى لا دليل على اعتباره بديهى عند العوام فضلاً عن العلماء.

ودهورى: أن الاحتياط أيضاً تعبد بما لا دليل على اعتباره و مقتضى ما ذكر هو حرمة. مدفعة: بأنه فرق بين الالتزام بشيء على أنه من قبل المولى مع عدم العلم بأنه من ناحيته و بين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه فتحصل أن التعبد بالظن مع الشك فى رضى الشارع بالعمل به فى الشريعة تعبد بالشك من دون دليل و هو باطل بحكم العقل و النقل.

و أما مجرد العمل على طبقه فهو غير محرّم إلا إذا خالف أصلاً من الأصول اللفظية أو العلمية التي تدلّ على وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم الرافع.

ثم إن البحث عن الحرمة التكليفية للتعبّد بالظنّ و عدمها خارج عن البحث الأصولي إذ الأنسب به هو أن يقال إن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص أو بالعموم هو عدم الطريقيّة أو عدم الحجّة جزماً و عليه فلا يترتب على المشكوك اعتباره الآثار المترتبة على الطريق و الحجّة نعم يمكن أن يقال إن مرجع البحث عن الحرمة التكليفية للتعبّد بالظنّ إلى نفي الحجّة لوجود الملازمة بينهما بناء على عدم إمكان جعل الحجّة بنفسها إذ الحجّة حينئذٍ منتزعة عن الأحكام التكليفية و عليه فلا بأس بتقرير الأصل بما ذكره الشيخ في الفرائد من أن الأصل هو حرمة التعبّد والالتزام بشيء بعنوان أنه من قبل المولى.

ثم لا يذهب عليك أن نفس الشكّ في جواز التعبّد بالظنّ و عدمه يكفي في القطع بعدم حجّة التعبّد بالظنّ و بعدم ترتيب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه لأن الطريق أو الحجّة لا يتحققان من دون الوصول. و عليه فمع الشكّ في الطريقيّة و الحجّة يحصل القطع بانتفاء الموضوع و معه فلامجال لاستصحاب عدم الحجّة أو الطريقيّة لأن الأثر و هو التنجيز أو التعذير لم يترتب على الطريق أو الحجّة بوجودهما الواقعي بل الأثر مترتب على الواصل من الطريق أو الحجّة و العلم بهما فمع الشكّ في الطريق و الحجّة يقطع بانتفاء الموضوع و مع القطع لامجال لاستصحاب عدم تمامية أركانه كما لا يخفى.

إذ الشيء إذا كان بوجوده العلمي موضوعاً فإذا شكّ فيه حصل العلم بعدم وجود موضوعه و مع العلم بعدم وجود موضوعه لا حاجة إلى الدليل الاجتهادي فضلاً عن الأصل العملي كما لا يخفى.

بقي شيء؛ و هو أن الحجة تتم بالوصول و المعيار في الوصول هو أن تكون الحجة موجودة بحيث لو تفحص عنها المعكف لظفر بها فإن وصول عرفاً و لذا لو لم يتفحص و كانت الحجة موجودة في الواقع و تفحص عنها المعكف و لم يظفر بها لم تتم الحجة لعدم صدق الوصول عرفاً بالنسبة إليها إذ ليست الحجة بحيث لو تفحص عنها لظفر بها فوجودها في الواقع كالعدم.

و لافرق في ذلك بين مرحلة التنجيز و بين مرحلة الإسقاط و العذر، لأن المعيار هو صدق الوصول و هو يعمّ المرحلتين.

ودعوى: أن هذا مختص بمقام التنجيز و الإثبات دون مقام التعذير و الإسقاط فإن الحجة المجهولة غير مفيدة من هذا الحيث مطلقاً سواء كانت حجة في الواقع أنه لم تكن و على الأول سواء وصلت على تقدير الفحص أم لم تصل و سواء قبل الفحص أو بعده. أما بعد الفحص فواضح و أما قبله مع فرض الوصول لو تفحص فلأن الحجة الواقعية بوجودها الواقعي لا تورث سقوط تبعه ذلك الوجوب الواقعي عن هذا المعكف.

بل لا بدّ للتعبد في ترك الإطاعة مع وجود العلم الإجمالي بالتكليف من وجود مستند يستند إليه في الترك ففي هذا الفرض تحقق الحجة على الإباحة في الواقع مع شك المعكف فيه ليس لهذا المعكف الشاك حجة في قبال المولى بل يكون العلم الإجمالي حجة عليه و موجب لصحة عقابه. فتحصل أن وجود الحجة الواقعية المجهولة لا يؤثر شيئاً في مرحلة التنجيز و الإثبات إلا في صورة واحدة و هي ما إذا كانت موجودة و كان المعكف يظفر بها لو تفحص عنها و أما في مرحلة الإسقاط فلا يؤثر شيئاً أصلاً في شيء من الصور.

مددفة: بأن العلم الإجمالي مؤثر في وجوب الاحتياط في جميع الأطراف لو لم يرد في بعض الأطراف بيان لعدم وجوبه و إلا انحصر تأثيره في الوجوب في الطرف الآخر.

و المفروض في المقام كذلك فإن الحجّة المجهولة التي لو تفحص عنها لظفر بها بيان عرفي لعدم وجوب طرف من أطراف العلم الإجمالي و لا توقّف لكون الحجّة المجهولة بياناً على الاستناد و معه لا تأثير للعلم الإجمالي بالنسبة إلى طرف قامت الحجّة على عدم وجوبه و عليه فلاوجه للمؤاخذه بالنسبة إلى ترك هذا الطرف بل تكون المؤاخذه عليه قبيحة لأنه عقاب بلا بيان بل عقاب مع البيان على الخلاف فالبيان الذي لو تفحص المعكف عنه لظفر به كفى في الحجّة و رفع المؤاخذه و ليس ذلك إلا معنى المعدّرية فلاوجه للفرق بين مقام المنجزية و مقام المعدّرية.

كما لا تفاوت بين أن يكون المورد من موارد العلم الإجمالي و بين أن لا يكون كذلك بل يحتمل التكليف و لم يفحص و على كلّ تقدير تكفى الحجّة المجهولة للبيان مع فرض كونها بحيث لو تفحص عنها المعكف لظفر بها.

و بناء على كفاية الحجّة المجهولة التي لو تفحص عنها لظفر بها في المعدّرية لا يكون ترك الواجب الذي وردت الحجّة في الواقع على إباحته معصية. نعم غايته هو التجري و ذلك لوجود المعذر الواصل كما هو المفروض و دعوى لزوم الاستناد لبناء العقلاء عليه. مندفعة بأنه غير ثابت بل تكفى الحجّة الواصلة عرفاً كما هو المفروض في المقام و الله هو الهادي.

فهرس الموضوعات

- الأمر الأول: فى تعريف علم الاصول و موضوعه..... ٥
- الجهة الأولى: فى تعريف علم الاصول..... ٥
- الجهة الثانية: فى تعريف موضوع كل علم..... ٧
- الجهة الثالثة: فى تمايز العلوم..... ٩
- الجهة الرابعة: فى موضوع علم الأصول..... ١١
- الأمر الثانى: فى الوضع..... ١٣
- المقام الأول: فى حقيقة الوضع..... ١٣
- عدم الحاجة إلى الالتزام و التمهّد فى الوضع..... ١٤
- تحليل الوضع و الدلالة..... ١٤
- التنزيل و الهوهوية..... ١٦
- المقام الثانى: فى أقسام الوضع..... ١٦
- الأمر الثالث: فى مصحح الاستعمالات المجازية..... ٢١
- الأمر الرابع: فى استعمال اللفظ فى اللفظ..... ٢٥

- ٢٧ □ الأمر الخامس: في أن الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي.....
- ٣١ □ الأمر السادس: في وضع الهيئة قائمة على المركبات.....
- ٣٥ □ الأمر السابع: في علائم الحقيقة و المجاز.....
- ٤٨ □ ثمرة العلامات.....
- ٤٩ □ الأمر الثامن: في تعارض الأحوال.....
- ٤٩ □ دوران الأمر بين الحقيقة و غيرها.....
- ٥١ □ دوران الأمر بين نفس الاحوال غير الحقيقة.....
- ٥٧ □ الأمر التاسع: في الحقيقة الشرعية.....
- ٦٣ □ الأمر العاشر: في الصحيح و الأعم.....
- ٧٧ □ أدلة الصحيح.....
- ٨١ □ أدلة الأعمى.....
- ٨٣ □ أسامي المعاملات.....
- ٨٨ □ تبصرة.....
- ٩١ □ الأمر الحادى عشر: في الاشتراك.....
- ٩٣ □ الأمر الثانى عشر: في إستعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.....
- ٩٧ □ وهم و دفع.....
- ١٠١ □ الأمر الثالث عشر: البحث فى المشتق.....
- ١٠٩ □ المختار.....
- ١١٠ □ استدلال الأعمى.....
- ١١١ □ تنبيهات:

- ١١١ التنبيه الأول: فى بساطة المشتق والمراد منها
- ١١٤ التنبيه الثانى: فى الفرق بين المبدأ والمشتق
- ١١٤ التنبيه الثالث: فى ملاك الحمل
- ١١٥ التنبيه الرابع:
- ١١٦ التنبيه الخامس:
- ١١٩ □ الفصل الأول: فيما يتعلّق بمادة الامر
- ١١٩ الجهة الأولى:
- ١١٩ الجهة الثانية:
- ١٢١ الجهة الرابعة: إنّه يقع البحث فى المقامين:
- ١٢١ المقام الأول: فى مفهوم الطلب و الإرادة
- ١٢١ المقام الثانى: فى حقيقة الكلام النفسى
- ١٢٧ □ الفصل الثانى: فيما يتعلّق بصيغة الأمر
- ١٢٧ المبحث الأول: فى تحقيق معنى صيغة الأمر
- ١٢٩ المبحث الثانى: فى كيفية استفادة الوجوب من صيغة الأمر
- ١٣١ المبحث الثالث: فى الجمل الخبرية المستعملة فى مقام الطلب و البعث
- ١٣٢ المبحث الرابع: فى التعبدى و التوصلى
- ١٣٢ المقام الأول: فى تعريف التعبدى و التوصلى
- ١٣٢ المقام الثانى: فى إمكان أخذ القرية فى متعلّق التكليف و عدمه
- ١٣٢ وجوه الامتناع فى مقام الأمر
- ١٣٥ وجه الامتناع فى مقام الامتثال

- ١٣٦ تصحيح أخذ قصد القرية بتعدد الأمر.....
- ١٣٦ تصحيح القرية بأخذ دواعى التقرب.....
- ١٣٨ المقام الثالث: فى الأخذ بالإطلاق عند الشك فى اعتبار قصد القرية فى واجب و عدمه
- ١٣٩ المقام الرابع: فى الأصل العملى عند فرض عدم جريان مقدمات الإطلاق.....
- ١٤٠ المبحث الخامس: فى حمل الأمر على النفس و العيني و التعينى.....
- ١٤٠ المبحث السادس: فى الأمر عقيب الحظر أو توهمه
- ١٤١ المبحث السابع: فى المرة و التكرار.....
- ١٤٢ المقام الأول:.....
- ١٤٢ المقام الثانى:.....
- ١٤٣ المقام الثالث: فى المراد من المرة و التكرار.....
- ١٤٤ المقام الرابع: فى تبديل الامتثال بالامتثال.....
- ١٤٥ المقام الخامس: فى الامتثال بالأزيد
- ١٤٥ المقام السادس: فى عدم اختصاص النزاع بالأمر الوجوبى.....
- ١٤٥ المقام السابع: فى الفرق بين النواهى و الأوامر.....
- ١٤٥ المبحث الثامن: فى الفور و التراخى.....
- ١٤٧ □ الفصل الثالث: فى الاجزاء
- ١٥٠ تحقيق المقام فى الأجزاء و عدمه.....
- ١٥٠ الموضوع الأول:.....
- ١٥١ الموضوع الثانى:.....
- ١٥١ المقام الأول: فى إجزاء الأوامر الاضطرارية.....

- ١٥٣ كيفية دلالة الأوامر الاضطرارية على الأجزاء
- ١٥٥ مقتضى الأصل
- ١٥٦ المقام الثاني: فى أجزاء الاصول و الامارات الظاهرية
- ١٧٥ □ الفصل الرابع: فى مقدمة الواجب و الحرام
- ١٧٥ المقام الأول:
- ١٧٥ المقام الثاني:
- ١٧٥ المقام الثالث:
- ١٧٦ المقام الرابع:
- ١٧٦ المقام الخامس:
- ١٧٧ المقام السادس:
- ١٧٨ المقام السابع: فى تقسيمات المقدمة
- ١٨١ تبصرة
- ١٨٧ المقام الثامن: فى تقسيمات الواجب
- ١٩٦ مقتضى الأصل
- ١٩٧ و منها تقسيمه إلى نفسى و غيرى
- ٢٠٤ تنبيهات:
- ٢٠٨ المقام التاسع: فى تبعية وجوب المقدمة عن وجوب ذبيها
- ٢٠٩ المقام العاشر: فى ما هو الواجب فى باب المقدمة
- ٢٠٩ دليل المشهور
- ٢٠٩ دليل اعتبار القصد

- ٢١٢ دليل اعتبار الإيصال
- ٢١٦ اعتبار حال الإيصال
- ٢١٧ الثمرة بين القولين
- ٢١٨ تذييب في كيفية استكشاف الحكم الكلىّ الفقهيّ
- ٢١٩ تأسيس الأصل
- ٢٢١ أدلة وجود الملازمة
- ٢٢٥ مقدّمة المستحب
- ٢٢٥ مقدّمة الحرام أو المكروه
- ٢٢٧ □ الفصل الخامس: في أنّ الأمر بالشىء هل يستلزم النهى عن ضده أم لا؟
- ٢٢٨ المقام الأوّل: في الضدّ الخاصّ
- ٢٣٠ المقام الثانى: في الضدّ العامّ
- ٢٣٢ مقتضى الأصل
- ٢٣٣ ثمرة المسألة
- ٢٣٥ الترتب
- ٢٣٩ التنبهات
- ٢٤٥ □ الفصل السادس: في جواز الأمر مع انتفاء الشرط و عدمه
- ٢٤٧ □ الفصل السابع: في متعلّق الأوامر و الطلب
- ٢٥١ □ الفصل الثامن: في أنه بعد نسخ الوجوب
- ٢٥٣ □ الفصل التاسع: في تصوير الوجوب التخيريّ
- ٢٥٧ □ الفصل العاشر: في تصوير الواجب الكفائيّ

- الفصل الحادى عشر: فى الموسع و المضيق ٢٥٩
- الفصل الثانى عشر: فى دلالة الأمر بالأمر ٢٦٣
- الفصل الثالث عشر: فى الأمر بعد الأمر ٢٦٥
- الفصل الأول: فى مفاد مادة النهى و صيغته و هنا مباحث ٢٦٩
- المبحث الأول: فى مادة النهى ٢٦٩
- المبحث الثانى: فى صيغة النهى ٢٦٩
- المبحث الثالث: فى تفسير النهى ٢٦٩
- المبحث الرابع: ٢٧٠
- الفصل الثانى: فى جواز اجتماع الأمر و النهى ٢٧٧
- بين المختار و مقدماته: ٢٩٠
- تصوير اجتماع الأمر و النهى فى العبادات المكروهة ٢٩٢
- تنبيهات ٢٩٤
- الفصل الثالث: فى أن النهى هل يكشف عن الفساد أو لا؟ ٣٠٣
- تنبيه فى مجموعيّة الصحّة و الفساد و عدمها ٣٠٧
- المختار فى المسألة ٣١٠
- المقام الأول: فى العبادات ٣١٠
- المقام الثانى: فى المعاملات ٣١١
- الفصل الأول: فى تعريف المفهوم و المنطوق ٣١٩
- الفصل الثانى: فى دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم و عدمها ٣٢٣

- ٣٢٠ بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه.....
- ٣٢١ بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعية معرفات أو مؤثرات.....
- ٣٢٥ مقتضى الأصل في الشك في تداخل الأسباب.....
- ٣٢٦ مقتضى الأصل في الشك في تداخل المسببات.....
- ٣٢٧ □ الفصل الثالث: في مفهوم الوصف.....
- ٣٥٢ هنا تفصيلان.....
- ٣٥٥ □ الفصل الرابع: في مفهوم الغاية.....
- ٣٥٩ □ الفصل الخامس: في مفهوم الحصر.....
- ٣٦٧ □ الفصل السادس: في مفهوم اللقب و العدد.....
- ٣٦٩ □ الفصل السابع: في مفهوم العلة و الحكمة المنصوصين.....
- ٣٦٩ المقام الأول: في العلة المنصوصة.....
- ٣٧٠ المقام الثاني: في الحكمة المنصوصة.....
- ٣٧٥ الفصل الأول: في تعريف العام.....
- ٣٧٥ الأمر الأول: في تعريف العام الأصولي.....
- ٣٧٦ الأمر الثاني: في أقسام العمومات.....
- ٣٧٧ الأمر الثالث: في منشأ هذ التقسيم.....
- ٣٧٧ الأمر الرابع: في خروج أسماء الأعداد عن العمومات.....
- ٣٧٨ الأمر الخامس: أن أداة العموم مثل لفظة «كل» موضوعة في اللغة.....
- ٣٧٨ الأمر السادس: في تأسيس الأصل.....

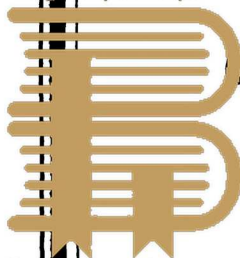
- ٣٨٠ الأمر السابع: فى كىفة دلالة نفى الطبيعة واسم الجنس و التكرة على العموم
- ٣٨١ الأمر الثامن: فى أن اللام فى الجمع هل تفيد العموم أو لا؟
- ٣٨٣ □ الفصل الثانى: فى حجىة العامّ المخصّص فى الباقى بعد تخصيصه بالمخصّص المبيّن
- ٣٨٥ □ الفصل الثالث: فى حجىة العامّ المخصّص فى الباقى بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل
- ٣٨٧ □ الفصل الرابع: فى جواز العمل بالعامّ قبل الفحص و عدمه
- ٣٨٩ □ الفصل الخامس: فى عموميّة التكاليف و الخطابات لغير الموجودين و الحاضرين
- ٣٩٢ ثمرة البحث عن تعميم الخطابات
- ٣٩٥ □ الفصل السادس: أن تعقّب العامّ بضمير لايراد منه إلّا بعض أفراد العامّ
- ٣٩٩ □ الفصل السابع: فى تعارض المفهوم مع العموم
- ٣٩٩ المقام الأوّل: فى أنواع المفهوم
- ٣٩٩ أقسام المفهوم الموافق
- ٤٠٠ المقام الثانى: فى تقديم المفاهيم الموافقة
- ٤٠٢ المقام الثالث: فى المفهوم المخالف
- ٤٠٥ □ الفصل الثامن: فى الاستثناء المتعقّب للجمل
- ٤٠٥ المقام الأوّل: فى مقام الثبوت
- ٤٠٦ المقام الثانى: فى مقام الاثبات
- ٤١١ □ الفصل التاسع: فى وجه تقديم الخاصّ على العامّ
- ٤١٣ □ الفصل العاشر:
- ٤١٥ □ الفصل الحادى عشر: فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

- الفصل الثاني عشر: في الدوران بين التخصيص و النسخ ٢١٧
- الفصل الأول: في تعريف المطلق ٢٢٥
- أسامى الأجناس: ٢٢٦
- أعلام الأجناس: ٢٢٧
- المعرف باللام: ٢٢٨
- النكرة: ٢٢٩
- الفصل الثاني: في مقدمات الإطلاق ٢٣٣
- بقي شيء ٢٣٦
- تنبيهات: ٢٣٦
- الفصل الثالث: في كيفية الجمع بين المطلق و المقيد ٢٤٣
- الفصل الرابع: في المجمل و المبيّن ٢٤٩
- الباب الأول: في القطع ٢٥٣
- الفصل الأول: في القطع، و يقع البحث فيه من جهات ٢٥٣
- هنا أقوال: ٢٥٤
- تنبيه في حقيقة الحكم و مراتبه ٢٥٩
- التنبيهات ٢٦٤
- تعاضد الدين و العقل البديهي ٢٨٦
- الملازمة بين الحكم العقليّ و الشرعي ٢٨٧
- موارد النهي عن العمل بالقطع ٢٩٠

-
- الفصل الأول: فى أن التعبد به ممكن ذاتاً و لامحذور فيه..... ٤٩٩
- الفصل الثانى..... ٥٠١
- الفصل الثالث..... ٥٠٣
- إمكان التعبد بالأصول..... ٥١٤
- الفصل الرابع: فى تأسيس الأصل..... ٥١٥
- فهرس الموضوعات..... ٥٣١

خلاصة

شبكة كتب الشيعة



عمدة الأصول

تأليف:

آية الله السيد محسن الخزازي

المجلد الثاني

shia-books.net

رابطه بديل < mklba.net

- سرشناسه: خرازی، سیدمحسن، ۱۳۱۵ -
 عنوان قراردادای: عمدةالاصول، برگزیده
 عنوان و نام پدیدآور: خلاصة عمدةالاصول / تالیف السیدمحسن الخرازی؛ به اهتمام السیدعلی رضا الجعفری.
 مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۳۹۳.
 مشخصات ظاهری: ج ۲.
 شابک: ج ۱: ۹۷۸-۶۰۰-۵۵۱۵-۰۷-۱۷، ج ۲: ۹۷۸-۶۰۰-۵۵۱۵-۰۹-۱۰
 وضعیت فهرست نویسی: فیبا
 یادداشت: عربی.
 موضوع: اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴
 شناسه افزوده: جعفری، سیدعلیرضا، ۱۳۴۶ - . گردآورنده
 شناسه افزوده: خرازی، سیدمحسن، ۱۳۱۵ - . عمدةالاصول، برگزیده
 شناسه افزوده: موسسه در راه حق
 رده بندی کنگره: ۱۳۹۳۸۰۱۳ع۴/۱۵۹/۸۵۲
 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲
 شماره کتابشناسی ملی: ۳۴۶۰۲۴۶

هوية الكتاب

- العنوان..... خلاصة عمدة الأصول (ج ۲)
- الموضوع..... أصول الفقه
- تأليف..... آية الله السيد محسن الخرازی
- باهتمام..... السيد علی رضا الجعفری
- نشر..... مؤسسه در راه حق
- الطبعة..... الأولى
- المطبعة..... ولی عصر (عج)
- العدد..... ۱۰۰۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الظهورات اللفظية

فى الأمارات اللى ثبتت حجيتها بالأدلة أو قيل بشبوتها. وأعلم أن الأصل، هو عدم حجية الظن و حرمة التعبد به، ولكن يخرج عن هذا الأصل عدة من الظنون من جهة قيام الأدلة على حجيتها، وهى كما تلى:

و لا يخفى أن الظهورات الكلامية حجة عند العقلاء، و لذا يحكمون بوجود اتباعها فى تعيين المرادات و استقر بنائهم عليها فى جميع مخاطباتهم من الدعاوى و الأقارير و الوصايا و الشهادات و الإنشاءات و الإخبارات.

و ليست طريقة الشارع فى إفادة مراداته مغايرة لطريقة العقلاء فى محاوراتهم، بل هى هى لأنه يتكلم مع الناس بلسانهم و يشهد له إرجاعات الشارع إلى الظهورات و احتجاجاته بها ثم إن الظهورات الكلامية تتحقق من ظهور المفردات و الهيات التركيبية فى معانيها من دون فرق بين كون ذلك بالوضع أو القرائن المتصلة المذكورة فى الكلام أو بالقرائن الحالية المقرونة و غير ذلك.

و لو شك فى استعمال كلمة فى معناها الوضعى أم لافمقتضى أصالة الحقيقة هو استعمالها فيه فيتحقق ظهور الكلمة فيه بأصالة الحقيقة.

ولو شكّ في وجود القرينة على خلاف المعنى الموضوع له و عدمه فمقتضى أصالة عدم القرينة هو عدم، فيتحقّق الظهور بأصالة عدم القرينة.

ولو شكّ في التخصيص أو التقييد فمقتضى أصالة العموم أو الاطلاق هو ظهور الكلام في العموم و الاطلاق بتلك الاصول.

ولو شكّ في الخطأ و السهو و النسيان فمقتضى اصالة عدم هو الظهور و عدم حدوث هذه الامور.

ولو شكّ في أنّ هذه الظهورات مرادة بالارادة الجدّية أو لا، فمقتضى أصالة التطابق بين الارادة الاستعماليّة و الجدّية هي ارادتها جدّاً.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الحجّية لا تختص بالمعاني الحقيقيّة بل المعاني المجازيّة التي تستفاد من الكلام بالقرينة تكون حجّة أيضاً لأنّ الملاك في الحجّية هو الظهورات و هي موجودة فيها.

ثمّ لا فرق في الحجّية في الظهورات بين من قصد افهامه و غيره ما لم يقم قرينة على اختصاص الحكم بمن قصد افهامه.

كما لا تفاوت في الحجّية بين أن تكون النصوص شرعية أو عرفية، و لا بين الشرعية أن تكون النصوص قرآنيّة أو روائيّة.

ولكن مع ذلك اختلف في بعض الأمور المذكورة، فالأولى هو أن نذكر بعض تلك الموارد مع الجواب عنه و نقول بعون الله و توفيقه يقع الكلام في أمور:

الأمر الأوّل:

أنّ المحكى عن المحقّق القمي رحمته الله هو اختصاص حجّية الظهورات الكلاميّة بمن قصد إفهامه و هذه الظهورات المقصودة بالافهام على قسمين أحدهما: الخطابات الشفاهية التي كان المقصود منها افهام المخاطبين بها، و ثانيهما الكتب المصنفة لرجوع

كل ناظر إليها و أما الأخبار الواصلة من النبي ﷺ و الأئمة الأطهار ؑ بعنوان الجواب عن الأسئلة أو الكتاب العزيز فالظهور اللفظي الحاصل منهما ليس حجة لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت حجتيه عند انسداد باب العلم لعدم كوننا مقصودين بالافهام فهما فان المقصودين من الافهام في القرآن أهل البيت ؑ و هكذا المقصودين من الافهام في الاجوبة المذكورة هم الذين سنلوا و بعبارة اخرى ادعى المحقق القمي أمرين، أحدهما: أن الأخبار الواصلة عن النبي ﷺ و الأئمة الأطهار ؑ بعنوان السؤال و الجواب و هكذا الكتاب العزيز ليست كالمؤلفات حتى نكون من المقصودين بالافهام فيها.

وثانيهما: أنه لا تجرى الأصول العقلانية كأصالة عدم القرينة في ظواهر الكلمات و الجملات بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام لاختصاص تلك الاصول بأمر جرت العادة بأنها لو كانت لوصلت إلينا دون غيرها مما لم يكن كذلك و عليه فلادليل على عدم الاعتناء باحتمال إرادة الخلاف إذا كان الاحتمال المذكور مسبباً عن اختفاء أمور لم يجز العادة القطعية أو الظنية بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

يمكن أن يقال أولاً: إنا نمنع عدم كون الأخبار الواصلة كالكتب المؤلفة فإنها و إن كانت كثيراً ما بعنوان الأجوبة عن الأسئلة ولكن تكون في مقام بيان و وظائف الناس من دون دخالة لخصوصية السائلين و للعصر دون عصر سيما إذا كان السؤال من مثل زارة و محمد بن مسلم فأنهما في مقام أخذ الجواب لصور المسائل نحو يكون من القوانين الكلية و أيضاً نمنع اختصاص الظهورات القرآنية لقوم دون قوم بعد جريان القرآن كمجرى الشمس و يشهد لذلك دعوته جميع الناس في كل عصر إلى التدبر في آياته و الأتعاض بمواعظه فكما تكون في الكتب المؤلفة من المقصودين بالافهام فكذلك بالنسبة إلى الأخبار المذكورة و القرآن الكريم.

وثانياً: إننا ننكر عدم حجّة الظهورات اللفظية بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام مالم يحرز أن بناء المتكلم على القاء الرّموز و الاكتفاء بالقرائن الخفية المعلومة بين المتكلم و السامع لجريان أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام أيضاً عند العقلاء و يشهد لذلك سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم كما يعملون بما يسمعون من أئمتهم عليهم السلام.

فما ذهب إليه المحقق القمي محل منع صفري و كبرى، أما الصفري فلما عرفت من أنا من المقصودين بالافهام و أمّا الكبرى فلما ذكرنا من جريان أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام عند العقلاء فلو سلمنا أنا غير مقصودين بالافهام لكانت الظهورات حجة لنا أيضاً.

و دعوى اتكال الأئمة عليهم السلام على القرائن المنفصلة مندفعة بآته و إن كانت صحيحة إلّا أنه لا يقتضى اختصاص حجّة الظهورات بمن قصد افهامها بل مقتضاه هو الفحص عن القرائن و مع عدم الظفر يؤخذ بالظهورات.

و احتمال التقطع لا يمنع عن انعقاد الظهور بعد كون المقطعين عارفين بأسلوب الكلام العربى و ملتزمين برعاية الأمانة.

الإقبال: لا يتمتع أن ينصب المتكلم قرينة لا يعرفها سوى من قصد افهامه و عليه فلا يمكن لمن لم يقصد افهامه ان يحتج بكلام المتكلم على تعيين مراده إذ لعله نصب قرينة خفية عليه علمها المخاطب فقط لأننا نقول إن محل الكلام فيما إذا صدر من المتكلم كلام متوجه إلى مخاطب لا بما هو مخاطب خاص كما هو المفروض فإنّ غرض الشارع ليس إلّا بثّ الأحكام بين الناس فلامجال لاحتمال الرّموز المانع من النشر و البثّ كما لا يخفى.

و في مثل هذا المورد لا يبعد دعوى البناء على عدم القرينة بعد الفحص و لا حاجة إلى حصول الإطمئنان بعدم وجود القرينة كما يظهر من سيدنا الأستاذ المحقق الداماد رحمته فلا تغفل.

الأمر الثاني:

أنّ المناط في حجّة الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفاً في المراد الاستعمالي و الجدوى و لو كان هذا الظهور مسبباً عن القرائن الموجودة في الكلام و هذا هو الذي بنى عليه العقلاء في إفادة المرادات بين الموالى و العبيد و غيرهم من أفراد الإنسان. و لا يشترط في حجّة الظهور المذكور حصول الظنّ الشّخصى بالوفاق أو عدم قيام الظنّ غير المعتر على الخلاف بل هو حجّة ولو مع قيام الظنّ غير المعتر على الخلاف أو عدم حصول الظنّ بالوفاق و لذا لا يعذر عند العقلاء من خالف ظاهر الكلام من المولى بأحد الأمرين.

و دعوى أنّ توقّف الأصحاب في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرح الخبر المذكور مع اعترافهم بعدم حجّة الشّهرة يشهد على أنّ حجّة الظهورات متوقفة على عدم قيام الظنّ غير المعتر على خلافها.

مندفعة بأنّ وجه التوقّف أو الطرح مزاحمة الشّهرة للخبر من حيث الصدور إذ لا يحصل الوثوق بالصدور مع مخالفة المشهور مع أنّ الوثوق بالصدور لازم في حجّة الخبر لامزاحمة الشّهرة للخبر من جهة الظهور كما هو محل الكلام.

و هذا واضح فيما إذا كان المطلوب هو تحصيل الحجّة و الأمن من العقوبة لوجود

بناء العقلاء على كفاية العمل بالظواهر مطلقاً.

و أمّا إذا كان المطلوب هو تحصيل الواقع لا الاحتجاج كما إذا احتمل المريض إرادة خلاف الظاهر من كلام الطبيب لا يعمل بمجرد الظهور مالم يحصل الإطمئنان الشخصي بالواقع ولكنه خارج عن محل الكلام.

وهكذا الظهورات الواردة في غير الأحكام الشرعية كالأمر الواقعي يكون أَلزام في اعتبارها هو حصول الإطمئنان الشخصي بالأمر المذكورة إذ لا معنى للتعبّد بالنسبة إليها إلّا إذا أُدرجت في موضوع الأحكام كالإخبار بها عن الله سبحانه و تعالى في يوم القيامة فحينئذ يصحّ التعبّد بها بهذا الاعتبار كما لا يخفى.

ثمّ إنّ محلّ الكلام فيما إذا انعقد الظهور فلا يتوقّف اعتباره على وفاق الظنّ الشخصي و لا على عدم قيام الظنّ غير المعتبر على خلافه.

و أمّا إذا اكتنف الكلام بما يصلح أن يكون صارفاً عن الظهور فلا ظهور حتى يكون حجة نعم لو لم يكتنف ما يصلح أن يكون صارفاً بالكلام انعقد الظهور و يحكمون بنفي احتمال الانصراف و ارتفاع الإجمال كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثمّ ورد قول آخر من المولى لا تكرم زيدا و اشترك الزيد بين العالم و الجاهل فلا يرفع اليد عن ظهور العام في العموم و شموله لزيد العالم بمجرد صدور لا تكرم زيدا بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم و يحكمون بأنّ المراد من قوله لا تكرم زيدا هو الجاهل منهما.

ثمّ إنّ الظهورات الكلامية و إن كانت من الظنون ولكن حجيتها شرعاً من الضروريات إذ لا طريق للشارع في إفادات مراده إلّا ما بنى عليه العقلاء في تفهيم مقاصدهم من الظهورات و عليه فظنية الظهورات لاتنافى قطعية اعتبارها.

و إذا أتضح ذلك فالآيات الناهية عن العمل بالظنّ منصرفة عن العمل بالظهورات المذكورة لأنّ الأخذ بها أخذ في الحقيقة بالقطع و الضرورة.

ثم لا يذهب عليك بعدما عرفت من حجية الظهور العرفي أن الظهور العرفي لا يتعدّد بتعدّد الآحاد و الأشخاص لتقوم الظهور العرفي باستظهار نوع الأفراد و هو غير قابل للتعدّد نعم يمكن الاختلاف بين الآحاد في كون شيء أنه ظاهر في ذلك عرفاً أو غير ظاهر. بأن يدعى كل واحد من طرفي الاختلاف ظهور الكلام عرفاً فيما ادعاه و حينئذ يمكن تعدّد دعوى الظهور العرفي ولكنّ الظهور العرفي بحسب واقع العرف واحد و الحجية مخصوصة به.

و ممّا ذكر يظهر عدم صحّة مايتوهم في زماننا هذا من حجية الظنّ الشخصي في الألفاظ و العبارات ولو مع عدم مراعاة القواعد الأدبية و العقلية بدعوى أن لكل شخص استظهاراً و هو حجة له ضرورة اختصاص أدلة اعتبار الظهورات بالظهورات العرفية لا الشخصية و للظهورات العرفية قواعد و ضوابط ينتهي ملاحظتها و أعمالها إلى الظهور النوعي.

و دعوى أن التفسيرات المختلفة من القرآن الكريم تؤيد حجية الظهورات الشخصية مندفة، بأن التفسيرات المختلفة إن أمكن إرجاعها إلى معنى جامع فهو ظهور عرفي و إن لم يمكن ذلك فليس كلّها بصحيح بل الصحيح هو واحد منها و هو ما يستظهر بالاستظهار العرفي و البقية من التفسير بالرأى و هو منهي عنه بالأخبار القطعية.

ربّما يقاس جواز الأخذ بالظنون الشخصية بجواز الأخذ بالقراءات المختلفة للقرآن الكريم ولكنّه مع الفارق فإنّ القراءات المختلفة و إن لم تكن جميعها بصحيحة و مطابقة للواقع لأنّ القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن قامت الأدلة الخاصة على جواز الاكتفاء بواحد منها تسهياً للأمر هذا بخلاف المقام فإنه لا دليل على جواز الإكتفاء بالظنّ الشخصي.

و في الختام أقول و ليس المدعى عدم لزوم التعمق الزائد حول النصوص والظواهر العرفية لكشف المطالب و الاستنباط بل هو لازم بتأكيد ولكن الواجب هو مراعاة القواعد الأدبية و الأصول العقلانية و إلا فمع عدم مراعاتها لاحجية لتلك الظنون كما لا يخفى.

الأمر الثالث:

أنه لا فرق في حجية الظهورات بين المحاورات العرفية و بين النقلية الشرعية كما لا تفاوت في النقلية بين الظهورات القرآنية و بين الظهورات الحديثية. و ذلك لعموم دليل حجية الظهورات و هو بناء العقلاء و المفروض أن الشارع لم يخترع طريقاً آخر لإفادة مراداته.

ولكن ذهب جماعة من الأخباريين في الأعصار الأخيرة إلى عدم جواز الأخذ بظهورات الكتاب العزيز فيما إذا لم يرد التفسير عن الأئمة المعصومين عليهم السلام و استدلوا لذلك بوجوه:

مها: الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن بالنبي و الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم، و من جملة هذه الأخبار خبر زيد الشحام عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في حديث له مع قتادة المفسر و يحكى ياقتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به^١. بدعوى أن مع اختصاص فهم القرآن بهم عليهم السلام لامجال للاستظهار من الآيات الكريمة لغيرهم و مع فرض الإمكان لاحجية له.

ويمكن الجواب أولاً: بأن المراد من الاختصاص المذكور هو اختصاص فهم القرآن و هو لا ينافى إمكان الاستظهار من جملة من الآيات و حجيتها بعد الاستظهار مع مراعاة شرائط الحجية كالفحص عن القيود و ملاحظة القرائن المتصلة و المنفصلة.

وردد الإمام عليه السلام لمثل أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى بظاهر القرآن يرجع إلى رده عن الاستقلال في الفتوى من دون مراجعة إلى أهل البيت عليهم السلام أو من دون ملاحظة القرائن المتصلة والمنفصلة.

وثانياً: بأن لازم الاختصاص هو أن يكون القرآن لغزاً أو معمى مع أنه ليس كذلك لأن القرآن نزل ليخرج الناس من الظلمات إلى النور وكانت الأعراب يفهمونه بمجرد قراءة القرآن و تلاوته و أثر في نفوسهم أشدّ التأثير.

و الشاهد على حجّية ظواهر الآيات هو إرجاع الناس إلى الكتاب في غير واحد من الأخبار إذ لا يمكن ذلك بدون حجّية الظهورات القرآنية.

ومنها: الأخبار الدالة على أن القرآن الكريم يحتوي على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية لا تكاد تصل إليها أيدي أفكار أولى الأنظار غير الراسخين العالمين بتأويله.

و من تلك الأخبار ما رواه المعلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله إنه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن و في ذلك تحير الخلاق أجمعون إلّا من شاء الله و إنّما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه و صراطه و أن يعبدوه و ينتهوا في قوله إلى طاعة القوام بكتابه و الناطقين عن أمره و أن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم لاعتن أنفسهم.

و يمكن الجواب بأنّ اشتغال القرآن على المضامين العالية الغامضة و اختصاص علمها بالراسخين في العلم و لزوم الرجوع إليهم في التفسير و التأويل لا ينافي وجود ظواهر فيه بالنسبة إلى الأحكام و غيرها و حجّيتها لغيرهم.

هذا مضافاً إلى أن جعل تمام القرآن غامضاً لا يساعد مع تصريح القرآن بكونه عربياً مبنياً بل دعوى إبهام تمام القرآن يناهى قول أبي جعفر عليه السلام فمن زعم أن الكتاب مهم فقد هلك وأهلك.^١

وهكذا يناهى قول مولى الموحدين في ضمن احتجاجه على زنديق: ثم إن الله قسم كلامه ثلاثة أقسام فجعل قسماً يعرفه العالم والجاهل و قسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه و لطف حسه و صحّ تمييزه ممن شرح الله صدره للإسلام و قسماً لا يعلمه إلا الله و ملائكته و الراسخون في العلم.^٢

ومنها: أن القرآن يشتمل على المتشابهات و المتشابه يشمل الظواهر و لأقل من احتمال ذلك لتشابه معنى المتشابه.

و الجواب عنه واضح لمنع كون الظاهر من مصاديق المتشابه بل هو خصوص المجمل الذي ليس له ظهور في معنى من المعاني هذا مضافاً إلى أن التمسك بما يمنع عن الأخذ بالمتشابه في مورد يحتمل أن يكون متشابهاً يرجع إلى التمسك بالدليل في الشبهات الموضوعية و هو كما ترى.

ومنها: دعوى العلم الإجمالي بطرّ و تخصيصات و تقييدات و تجوزات في ظواهر الكتاب و عليه فلا يجوز العمل بالأصول اللفظية في أطراف المعلوم بالإجمال لتعارضها و سقوطها. و فيه أن العلم الإجمالي يمنع عن العمل بالظواهر فيما إذا لم ينحل بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال و إلا فلا يبقى علم إجمالي بالنسبة إلى غير الموارد التي ظفرنا فيه بمقدار المعلوم بالإجمال.

(١) الوسائل، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٩.

(٢) الوسائل، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٤.

ومنها: الروايات الناهية عن التفسير و هذه الأخبار على طوائف:

الطائفة الأولى:

هي التي تدلّ على اختصاص التفسير بالأئمة عليهم السلام كقوله عليه السلام إن من علم ما أوتينا تفسير القرآن وأحكامه.^١

و كقوله عليه السلام تفسير القرآن على سبعة أوجه منه ما كان ومنه ما لم يكن بعد تعرفه الأئمة عليهم السلام.^٢

الطائفة الثانية:

هي التي نهت عن تفسير القرآن بالرأى كموثقة الريان عن الرضا عليه السلام عن أبيه عن أبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله جلّ جلاله: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي.^٣

الطائفة الثالثة:

هي التي تدلّ على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض في التفسير كقول أبي عبدالله عليه السلام قال أبي: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلّا كفر.^٤

والجواب عنه:

أولاً: بأنّ الأخبار المذكورة دلّت على ممنوعيّة خصوص التفسير و لانظر لها بالنسبة إلى الأخذ و العمل بظواهر الكتاب إذ ذلك لا يكون تفسيراً لاختصاص

(١) الوسائل. الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي. ح ١٣.

(٢) الوسائل. الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي. ح ٥٠.

(٣) الوسائل. الباب ٦ من أبواب صفات القاضي. ح ٢٢.

(٤) الوسائل. الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي. ح ٢٢.

موضوع التفسير بما له إجمال و خفاء بحيث يحتاج إلى كشف القناع الذى هو حقيقة التفسير و الظواهر لا تحتاج إلى التفسير و كشف القناع كما لا يخفى.

ويشهد لما ذكر تطبيق التفسير المنهى فى الروايات على تفسير البطون و ذكر المصاديق الخفية التى لم تسبق إلى الأذهان.

وثانياً: بأننا لو سلمنا أن العمل بالظواهر من التفسير فالمنع عنه محمول على التفسير بالرأى و هو حمل اللفظ على خلاف ظاهره بمجرد رجحانه بنظره أو حمل المجمل على بعض الاحتمالات بمجرد رجحانه بنظره من دون إقامة دليل أو فحص لازم.

ومن المعلوم أن ذلك لا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية و العرفية بعد الفحص اللازم عن القرائن المتصلة و المنفصلة و العقلية و النقلية من دون إعمال رأى.

وثالثاً: بأنه لو سلمنا دلالة الأخبار المذكورة على المنع عن الأخذ بظهورات القرآنية فلا بد من حملها على ما ذكر لتعارضها مع الأخبار الدالة على جواز التمسك بظواهر القرآن الكريم مثل خير الثقلين و الروايات الدالة على الإرجاع إلى ظواهر الكتاب و التدبر فيها و جعلها معيار الصحة الأخبار و عدمها و غير ذلك.

ومقتضى الجمع بين الأخبار هو حمل الأخبار الناهية على النهى عن التفسير بالرأى أو التفسير من دون الفحص اللازم لأن جواز التمسك بظواهر القرآن و عرض الأخبار المتعارضة على تلك الظواهر وردّ الشروط المخالفة لظاهر القرآن و الإرجاعات إلى ظواهر الكتاب و غير ذلك من المسلمات.

ودعوى أن الرجوع إلى الكتاب عند تعارض الأخبار أو تعيين الشروط الصحيحة عن غيرها ليس من باب حجية ظواهر الكتاب بل لعله من جهة المرجحية.

مندفعة بأنه لا يساعد مع التعبيرات الواردة فى الأخبار من أن القرآن شاهد صدق و نور و هداية و فضل الخطاب و غيره ممّا يكون من خصائص الحجية كما لا يخفى.

التنبهات:

التبیه الأول:

إنه ربما يتوهم أن البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى إذا ما من آية من الآيات إلّا ورد فيها خبر أو أخبار فلو لم يكن ظواهر الآيات حجة كفى الأخذ بالأخبار الواردة حول الآيات.

وأجيب عنه:

أولاً: بأن الآيات الواردة في العبادات و إن كانت أغلبها كذلك ولكن غيرها من إطلاقات المعاملات مما يتمسك بها في الفروع غير المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «تَبَارَكُ عَنْ تَرَاضٍ» و «فَرِهَانَ مَنِبْؤَةَ» و «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ» و «وَلَا تُقْرِضُوا مَالَ الرِّيسِمِ» وغير ذلك. هذا مضافاً إلى أن الأخبار الواردة حول الآيات في العبادات ربما تكون متعارضة أو ضعافاً ففي هذه الموارد يؤخذ بظهور الآيات.

نعم يمكن أن يقال: حيث لا يحرز كون المتكلم في مقام البيان لأصل التشريع في الآيات الواردة في العبادات فلا يجوز أن يؤخذ بظهور إطلاقها بخلاف الآيات الواردة في الإيضائيات أو التأسيسيات التي كان موضوعها من الموضوعات العرفية أو اللغوية كالمعاملات و الجهاد و الدفاع و نحوهما لمعلومية الموضوع العرفية أو اللغوية كالمعاملات و الجهاد و الدفاع و نحوهما لمعلومية الموضوع عند العرف و اللغة و لاجابة إلى بيان الشارع اللهم إنا أن يقال: بكفاية الإطلاق المقامي في العباديات بعد حلول وقت العمل إذا اكتفاء الشارع بما ذكره من الآيات بعد حلول وقت العمل يكشف عن إرادة إطلاقها و ذلك لأنه لو لم يرد الإطلاق لاتخذ سبيلاً آخر لبيان مراده.

التنبية الثاني:

أن اللازم بعد حجية ظهورات الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب و عليه فإذا اشتبه في ظاهر أنه من الكتاب أم لا فليس الظاهر المذكور حجة و يتفرع عليه أنه لو اختلفت قراءة القرآن، بحيث يوجب الاختلاف في الظهور و الأحكام مثل يظهرن بالتشديد و التخفيف فإن الأول ظاهر في لزوم الاغتسال في جواز المعاشرة و الثاني ظاهر في كفاية انتقاء عن الحيض في ذلك ففي مثل هذا لا يجوز التمسك بأحدهما لإثبات خصوص ما يكون ظاهراً فيه لعدم إحراز كونه من ظاهر الكتاب فاللازم في الحجية إحراز كون الظاهر من الكتاب.

و دعوى تواتر جميع القراءات ممّا لأصل له و إنما الثابت جواز القراءة و لاملازمة بينها و بين تواترها كما لاملازمة بين جواز القراءة تبعداً و جواز الاستدلال بها. و دعوى قيام الإجماع على تواتر القراءات كما ترى لعدم تحققه باتفاق مذهب واحد عند مخالفة الآخرين.

و القول بأن اهتمام الصحابة و التابعين بالقرآن يقضى بتواتر قراءاته غير سديد لأنه لا يثبت به إلا تواتر القرآن لا كيفية قراءاته و لو كفى ذلك في إثبات تواتر القراءات فلاوجه لتخصيصه بالقراءات السبعة أو العشرة بل لازمه هو الالتزام بتواتر جميع القراءات و هو واضح الفساد و قد اعترف جمع كثير من العلماء بعدم الملازمة بين تواتر القرآن و تواتر القراءات.

قال الزركشى في البرهان القرآن: و القراءات حقيقتان متفايرتان إلى أن قال: و القراءات السبع متواترة عند الجمهور إلى أن قال: و التحقيق أنها متواترة عن الأئمة السبعة أمّا تواترها عن النبي ﷺ ففيه نظر فإن أسنادهم بهذه القراءات السبع موجود في كتب القراءات و ممّا نقل الواحد عن الواحد.

حجية قول اللغويين

نسب إلى المشهور حجية قول اللغويين في تعيين الأوضاع وتشخيص الحقائق عن المجازات وتعيين الظهورات المفردة و التركيبية و استدلاله بقيام بناء العقلاء على الرجوع إليهم في استعمال اللغات و الاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاجات و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

و دعوى أن القدر المتيقن من الرجوع إليهم هو ما إذا اجتمع شرائط الشهادة من العدد و العدالة لامطلقاً.

مندفعة، بمنع اشتراط ذلك في الرجوع إليهم لوضوح رجوعهم إليهم من دون اعتبار التعدد أو اعتبار الإخبار عن حسّ و هذا يكشف عن كون الرجوع إليهم من باب آتهم مهرة الفنّ و أهل الخبرة لامن باب الشهادة.

و القول بأنّ هذا البناء لم يحرز وجوده في زمان الأئمة عليهم السلام حتّى يكون حجة بعدم الردع عنه ولاكتاب لغة في ذلك العصر حتّى يرجع إليه.

ممدوح أولاً: بأنّ عدم الردع عن الكلّي المعمول به وهو رجوع الجاهل إلى العالم في الأمور يكفي في إمضاء آحاد الكلّي المذكور و لاحتاجة إلى إحراز كون كل فرد موجوداً في عصر الإمام عليه السلام.

وثانياً: يمنع عدم ثبوت رجوع النَّاسِ إلى مهرة اللِّغة في صدر الإسلام بل قبله مع شيوع الاستعمالات اللِّغوية وتبادل الأدبيات بين الجوامع و وجود الحاجة في فهم اللِّغات و التراكيب المعمولة إلى ذلك.

وثالثاً: بأن بعض الكتب اللِّغوية مدوّنة في زمن الإمام الصادق عليه السلام ككتاب خليل وفي زمن الإمام الجواد عليه السلام ككتاب جمهرة ويرجع إليه ولم يردع عنه.

فيتحصّل أنّ الرجوع إلى قول اللِّغويين من باب أنهم خبراء و مهرة و عليه فقولهم حجّة فيما أخبروا به ممّا كانوا فيه خبراء من دون فرق بين كون ذلك من موارد الاستعمال أو الحقيقة والمجاز أو الظهورات المفردة أو التركيبية هذا مضافاً إلى إمكان إدراج قوله في خبر الواحد الموثوق به بضميمة أصالة عدم الغفلة.

لإيقال: إنّ الرجوع إلى أهل اللِّغة ليس من باب الخبرة لأنّ الرجوع إلى أهل الخبرة إنما هو في الأمور الحدسيّة التي تحتاج إلى إعمال النظر والرأى لافى الأمور الحسيّة التي لا تدخل للنظر والرأى فيها.

وتعيين معانى الألفاظ من قبيل الأمور الحسيّة لأنّ اللِّغوى ينقلها على ما وجدته في الاستعمالات والمحاورات و عليه فيدخل إخبار اللِّغوى في الشهادة التي اعتبر فيها العدالة والتعدد في مورد القضاء لأنّنا نقول إنّ تخصيص الخبرة بالأمور الحدسية كما ترى لأنّ الطبابة مبتنية على الحسّ و التجربة و مع ذلك لها خبراء و مهرة يعتمد عليهم و هكذا علم الرجال يبتنى على مارآه و سمع الرجال من أحوال الأشخاص و هما من حسيّات و مع ذلك له خبراء يعتمد عليهم.

هذا مضافاً إلى أنّ علم اللِّغة لا يخلو عن حدس أيضاً إذ اللِّغوى إذا رأى الاستعمالات المتكرّرة في مثل رغب عنه في معنى الإعراض ورغب فيه في معنى

التمايل حصل له الحدس بأن كلمة عنه بعد فعل رغب قرينة عامة على إرادة الإعراض و هكذا في كلمة فيه بعد فعل رغب قرينة عامة على إرادة التمايل.

بل رأى اللغوي كثيراً ما يكون على أساس الحدس وإعمال النظر فإنه وإن كان رأس ماله السماع و تتبع موارد الاستعمالات إلّا أنه لا بد له أيضاً أن يقارن بين موارد الاستعمالات و يجتهد في تخريج و تجريد المعاني التي يستعمل فيها اللفظ و التي تستفاد من مجموع تلك المسموعات.

و بالجملة يجوز الرجوع إلى قول اللغوي فيما يكون فيه ماهراً وخبيراً من دون فرق بين موارد الاستعمالات وتعيين الظهورات والحقيقة والمجاز.

الإجماع

و الإجماع إما منقول وهو داخل فى الأمارات الظنّية وإما محصل وهو لهذا السبب من مصاديق القطع هو ذكره فى القطع لافى المقام ولعلّ ذكره من باب توقف معرفة المنقول عليه وكيف كان فتحقيق الحال فى الإجماع يتوقف على ذكر أمور.

الأمر الأول:

فى المراد من الإجماع عند العامّة.

و اعلم أنّ المراد منه عندهم هو اتفاق الكلّ ويقصدون منه إما اتفاق الأمة أو اتفاق أهل الحلّ والعقد أو اتفاق المجتهدين فى عصر واحد على أمر من الأمور. و على كلّ تقدير يكون الإجماع عندهم حجةً بنفسه و دليل فى قبال الكتاب و السنّة. و استدلّوا له بالنبوى ﷺ أنّ أمتى لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسّواد الأعظم.

أو أنّ الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا... و أن لا تجتمعوا على ضلالة.

أورد عليه بضعف السند و الإرسال و اختصاص الدليل بالشق الأول من معنى الاتفاق هذا مضافاً إلى أن الضلالة تستبطن الإنم و الانحراف و هو أخص من الخطأ و عدم الحجية.

الأمر الثاني:

فى المراد من الإجماع عند الخاصة .

و لا يخفى أن الإجماع عندهم قد يطلق على اتفاق العلماء من القدماء و المتأخرين و قد يطلق على جماعة من العلماء كالقدماء أو المتأخرين أو علماء عصر واحد.

والإجماع بأى معنى كان لا يكون حجة بنفسه وإنما حجته من ناحية كشفه عن قول المعصوم أو تقريره و من المعلوم أن المكشوف من مصاديق السنة و عليه فلا يكون الإجماع عند الخاصة شيئاً مستقلاً فى قبال الكتاب و السنة.

الأمر الثالث:

فى وجوه الكشف

الوجه الأول: الحس كما إذا سمع الحكم من الإمام فى جملة جماعة لا يعرف أعيانهم وهو الذى يسمّى بالإجماع الدخولى و التشرفى و هذا نادر و على فرض وجوده لا إشكال فى حجته.

الوجه الثاني: قاعدة اللطف ذهب جماعة إلى أن الإجماع الاصطلاحى و هو اتفاق علماء الإمامية فى عصر واحد على أمر حجة و كاشف عن رأى المعصوم عليه السلام إذ من الرحمة الواجبة فى الحكمة الإلهية أن يكون فى المجتهدين من علماء العصر من

يكون رأيه موافقاً لرأى إمام عصره وصاحب أمره ومع عدم ذلك لزم أن يكون الآراء كلها باطلة وهو ينافى الحكمة المذكورة فإذا اتفقوا على أمر علم بقاعدة اللطف أنه رأى المعصوم وهو حجة ولكن المحكى عن السيد المرتضى وأنه يجوز أن يكون الحق عند الإمام والأقوال الأخر كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لأننا إذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر الانتفاء وانتفعنا به وأدى إلينا الحق الذي كان عنده.

وربما يؤيد ذلك بأن قاعدة اللطف ليست تامة في باب النبوة ولا في باب الإمامة.

ويمكن أن يقال: إن قاعدة اللطف والحكمة الإلهية تامة والتخلف عنهما يوجب نقض الغرض أو الخلف في الحكمة الإلهية مع أن هداية العباد مما تعلق به الإرادة الحتمية الإلهية ولكن تماميتها في البابين لا تستلزم جواز الاستدلال بها في المقام لما أشار إليه السيد المرتضى فلا تغفل.

الوجه الثالث: تقرير المعصوم كما أفاده بعض الأعلام وبيانه أن الإجماع إذا كان في الأصول المتلقاة واتصل إلى زمان المعصوم وكان بمرأى وبمنظر الإمام عليه السلام و لم يرشدهم إلى خلاف ما اتفقوا عليه فهو تقرير له بالنسبة إلى ما اتفقوا عليه.

وإلا لزم عليه بيان خطأهم مع حضوره وشهوده عندهم وحيث لم يرشدهم على الخلاف علم تقريره بالنسبة إلى مورد الإجماع والاتفاق كسائر موارد التقرير كما لا يخفى. و لافرق في ذلك بين أن يكون الإجماع المذكور معلوم المدرك أو محتمله و بين أن لا يكون ولا بين أن يكون مدركهم صحيحاً أو غير صحيح ولا يضر بهذا

الاجماع أعنى إجماع القدماء المتصل بإجماع أصحاب الأئمة اختلاف المتأخرين أو إجماعهم على الخلاف لما عرفت من كشف هذا الإجماع عن تقرير المعصوم عليه السلام.

و لا إشكال فيه و إنما الإشكال فى طريق إحراز هذا الإجماع إذ لا وسيلة لنا لذلك إلا الحدس كما إذا رأينا إجماع القدماء فى قبال العامة فحصل لنا الحدس بأن رأى القدماء موافق لرأى الأصحاب وهو بمشهد الإمام ومرآة ويكون مورداً لتفريده.

الوجه الرابع: هو الحدس وهو على أقسام أحدها: أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الضرورى الحاصل من مبادئ محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ فى الحسّ و المراد من المبادئ المحسوسة من رؤية الفتاوى أو استماع الأقوال.

وثانيها: أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الاتفاقي من رؤية فتاوى جماعة من الفقهاء و إن لم تكن كذلك بحسب العادة.

وثالثها: أن يحصل لنا العلم بذلك بالحدس من مقدمات نظرية وعقلية كما إذا رأينا اتفاقهم فى بعض المسائل الأصولية أو القواعد اللفظية و زعمنا أن مورد الكلام من مواردنا فيحصل لنا الحدس بأن بقية الأفراد أيضاً كذلك مع أننا لم نر آرائهم و لم نسمع أقوالهم.

و لامجال للأخير بعد احتمال الخطأ فى التطبيق أو احتمال وجود دليل عندهم على خلاف القواعد و الأصول.

كما لامجال للقسم الثانى لندرة حصول العلم بدليل تامّ من رأى جماعة معدودة من العلماء فانحصر الأمر فى القسم الأوّل و له تقاريب منها مأمّر فى ثالث الوجوه

من أن إجماع القدماء إذا كان متصلاً بإجماع أصحاب الأئمة حصل لنا العلم بتقرير المعصوم بالنسبة إلى آرائهم.

ولعل ذلك يحرز في موارد كان رأى علماء الإمامية على خلاف العامة ولا يرد على هذا التقريب شيء من الإشكالات الواردة على التقريب الآتى.

ومنها: أن الإجماع المحصل سواء كان من القدماء أو المتأخرين يكشف عن وجود النص إذا كان مورد الإجماع مخالفاً للقواعد والأصول ولم يستندوا إلى دليل إذ معه يحصل الحدس القطعى أو الاطمئنانى بتلقيهم ذلك ممن يكون قوله حجة عند الجميع ويكشف الإجماع عن وجود السنة بينهم كانت نقيّة الدلالة و تامة السند حتى من جهة الصدور بحيث لو وصلت إلى المتأخرين عن المجمعين لنالوا منه مانالوا منه ولا يلزم فى هذا الإجماع الاتفاق بل يكفيه إجماع جلاّ الأصحاب ويرد عليه أولاً: أنه لا علم بالملازمة بين إجماع العلماء على أمر وبين تلقيهم ذلك من المعصوم بعد احتمال وجود الأدلة العقلية أو كون المسألة من المسائل الفرعية التى استنبطوها من الأصول والمتلقاة من الأئمة عليهم السلام.

نعم لو كانت المسألة من المسائل النقلية الأصلية أمكن الحدس بأنهم تلقوه من المعصوم عليه السلام ولعلّ مورد الكلام هو هذا.

وثانياً: أن هذه الطريقة موهونة إذ من البعيد جداً أن يقف الكليني أو الصدوق أو الشيخ و من بعده على رواية متقنة دالة على المقصود و مع ذلك تركوا نقلها فى كتبهم و هى صارت مكشوفة بالإجماع و الاتفاق.

أنهم عليهم السلام لا أن يقال: ربما لم يكن مورد فتاوى القدماء هى الرواية المسندة بل هى المرسلات المعمول بها و ليس دأب أرباب الكتب نقلها فى الجوامع الروائية فتأمل.

وثالثاً: أن دعوى الملازمة العادية بين الإجماع وقول المعصوم بدعوى أن العادة تحكم بأن اتفاق المرؤسين على أمر لا ينفك عن رأى الرئيس لا تتم إلا إذا كان المرؤسون ملازمين لمحضر رئيسهم و هو غير ميسور في زمان الغيبة نعم الملازمة الاتفاقية بمعنى كون الاتفاق يكشف أحياناً عن قول المعصوم عليه السلام من باب الاتفاق مما لا سبيل إلى إنكارها ولكنه لا يجدى في حجّة الإجماع بنحو الإطلاق.

ورابعاً: أن غاية ما يقتضيه الإجماع أن الفقهاء حيث لا يفتون بدون المستند علم أنهم استندوا إلى الدليل وأما أن هذا الدليل تام سنداً ودلالة فلا دليل له ويمكن أن يكون الدليل المذكور غير تام عندنا سنداً ودلالة.

و أجب عنه بأن اتفاق الأصحاب مع اختلاف مشاربهم يكفى في إحراز تمامية الدليل من جهة الدلالة والسند اللهم إلا أن يقال: حصول الإطمئنان بذلك مشكل بعد ما رأينا من وقوع الخلاف بين المتأخرين والمتقدمين في مسألة منزوحات البئر.

و الحاصل أن الإجماع المحصل المبتنى على مباد محسوسة يكشف عن وجود النص عند تمامية الخصوصيات اللازمة للكشف المذكور وهذه التمامية غير محرزة عندنا.

فالأولى هو العدول عن هذا التقريب إلى التقريب السابق من الإجماع المتصل بإجماع الأصحاب حيث إنه كان في مرآى و مسمع الإمام المعصوم فإذا لم يردع عنه الإمام كشف عن تقريره إياه.

و لافرق في ذلك بين أن يكون لهم مستند أو لا يكون و بين أن يكون المستند تاماً أو غير تام و بين أن يكون المسألة موافقة للقاعدة أو لا تكون إذ الإجماع المحصل المذكور في هذا التقريب يكشف على جمع التقادير عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام نعم يلزم أن يكون من المسائل الأصلية لا الفرعية المستنبطة من

الأصول المتلقاة من الأئمة عليهم السلام و يلحق بالإجماع فهم العلماء فإنه إذا اتصل إلى فهم الأصحاب في المسائل المذكورة يكشف عن تقرير الإمام عليه السلام.

الأمر الرابع:

في الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت.

و اعلم أن الإجماع المنقول إما إخبار عن السبب و هي الفتاوى فإن كان إخبار الناقل عن الحسن كما إذا رأى أو سمع فتاويهم بواسطة المشايخ فلا إشكال في حجته لأنه خبر واحد عن حسن و هو حجة بيناء العقلاء وإمضاء الشارع وحينئذ إن كان المنقول كافياً عند المنقول إليه للكشف عن رأى المعصوم و تقريره فهو كالمحصل حجة على ما فصل آنفاً.

فلا يضر بذلك كون الكشف المذكور حدسياً بعد كونه من لوازم الإخبار الحسنى فإن لوازم الأمارات تثبت بشبوتها.

نعم اللازم هو أن يكون النقل ممن يكون مشرفاً على الأقوال و الآراء و مطلعاً عليها حتى يكون عن حسن مثل صاحب مفتاح الكرامة والعلامة الحلّي رحمتهما في المتأخرين والشيخين في المتقدمين.

و إن لم يكن المنقول كافياً عند المنقول إليه للكشف ولكن إذا انضم إلى سائر الفتاوى كشف عن تقرير الإمام عليه السلام فهو أيضاً حجة و مشمول لأدلة الاعتبار لانتهائه إلى حكم شرعى فيكون مرتبطاً به بخلاف ما إذا لم يكشف و لو مع الانضمام فإنه لا يرتبط بالحكم الشرعى وليس بحجة و إن كان إخبار الناقل عن الحدس فلا دليل على حجته لاختصاص أدلة حجته الخبر بالأمور الحسية أو القرية بها لا بالحدسية. هذا كله بحسب مقام الثبوت.

الأمر الخامس:

في كيفية الإجماعات المنقولة بحسب مقام الإنبات ولا يذهب عليك أن الإجماعات المنقولة قد تكون مستندة إلى الحسن أو ما يقرب منه وهي تكون كاشفة عن رأى الإمام أو تقريره عليه السلام ولا كلام فيها عند إحرارها ولكنها نادرة وقد تكون مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً و هي الغالب.

و الإجماعات المبنية على الحدس أو الاعتقاد المذكور لا فائدة لنقلها لأنها بنفسها لا تفيد ولا تصلح للانضمام أيضاً لكونها مبنية على الحدس لا الحسن. ثم إن الناقل للإجماع عن حسن إن احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم فلا إشكال في حجية نقله وفي إلحاقه بالخبر الواحد ولكن كشفه عن قول الإمام أو تقريره غير محرز لأن استناد كل بعض منهم إلى ما لانهاء دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعادة. **قتهصل:** أن استلزام الإجماع المنقول المبنى على الحسن للنص التام للدلالة غير محرز إذ من المحتمل أنهم استندوا بما لانراه دليلاً لو وصل إلينا وهو لا يكون مخالفاً للعادة.

وعليه تسقط الإجماعات عن الحجية مطلقاً سواء كانت محصلة أو منقولة لعدم كشفها عن الدليل التام عندنا ومع عدم كشفها عن الدليل التام لا تكون مشمولة لأدلة حجية الأخبار.

نعم تتم الإجماعات المنقولة في المسائل الأصلية المتلقاة من الأئمة عليهم السلام المبنية على الحسن المتصلة بإجماعات أصحاب الأئمة عليهم السلام فإنها تكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام وإن استندوا إلى ما لا يتم فالإجماع ليس بحجة عدى الإجماع المتصل

بإجماع الأصحاب في المسائل الأصلية الكاشف عن تقرير المعصوم من دون فرق بين المحصل والمنقول إذا كان المنقول عن حسّ لكونه مشمولاً لأدلة حجّة الخبر الواحد ولا تفاوت فيه بين كون المنقول تمام السبب أو جزئه فيما إذا أمكن تميمه بآثار الآراء و الأمارات بحيث يتصل بإجماع أصحاب الأئمة عليهم السلام و يكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام.

التبہات

التبہ الأول:

أن الظاهر من الشيخ الأعظم أن تحصيل قول الإمام من طريق الحسّ منحصر في سماع قوله عليه السلام في ضمن أقوال المجمعين و هو ممّا يعلم بعدم تحقّقه لنوع الحاكين للإجماعات.

منعه في نهاية الاصول بدعوى أن مراد الأصحاب من نقل قول الإمام هو نقله ولو بطريق صحيح وصل إلى الناقل وبعبارة أخرى النقل بالطريق الصحيح أيضاً من مصاديق الحسّ والتعبير عن الخبر بالإجماع من جهة عدم تمكّنهم من الاستدلال بالخبر في قبال العامّة لانحصار السنّة عندهم في السنّة النبويّة و لذا أدرجوا الخبر تحت عنوان الإجماع ومرادهم حينئذٍ من الإجماع هو الخبر الصحيح فتمت استدلّوا في مسألة بالإجماع أرادوا بذلك قول المعصوم ولكن لا بالسماع من شخصه عليه السلام بل بوصول صحيح معتبر إلى ناقل الإجماع و عليه فلاوجه لخصر قول الإمام الثابت بالحسّ في السماع من شخص إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف حتّى يحكم عليه بالندرة أو عدم الوقوع إلى أن قال و بالجملة فإذا رأيت الشيخ الطوسي قد يتسكّ في بعض المسائل بإجماع الطائفة مع كونها ممّا وردت فيها روايات

مستفيضة أو متواترة وافية بإثبات المسألة فليس مقصوده حينئذٍ من الإجماع اتفاق الفقهاء وكشف قول الإمام بسببه بل أراد به قول الإمام المعصوم المنقول له بالإخبار المسندة المعتبرة عنده الموجبة للعلم به إلى أن قال وقد ظهر لك بما ذكرناه إلى هذا أن الإجماعات المنقولة في كلمات القدماء ليست بمعنى أن ناقل الإجماع استكشف قول الإمام من اتفاق جماعة هو داخل فيهم بل قصدوا بالإجماع ما هو الملاك عندهم لحجتيه وهو نفس قول الإمام الواصل إليهم بالأدلة المعتبرة.

و على هذا فنأقل الإجماع إن كان عدلاً وثقة وكان نقله محتملاً لكونه عن حسن كان نقله الإجماع في المسائل الفقهية الأصلية المبتنية على النقل حجة و وزانه وزان نقل الخبر عن الأئمة عليهم السلام وأما في المسائل التفريعية فليس بحجة لأنه إخبار عن حدس الناقل واستنباطه انتهى . ولا يخفى عليك أن مقتضى ما ذكر هو خروج الإجماعات المنقولة عن القدماء عن محل الكلام لأن البحث في حجّة الإجماع بمعناه الاصطلاحي وهو كما ترى.

هذا مضافاً إلى أنه لو كان كذلك كان المناسب أن لم يصف الإجماع إلى الطائفة أو الفرقة فإن الحجّة عند العامة هو اتفاق الكل لإجماع جماعة من الأئمة بعنوان طائفة الشيعة.

وأيضاً كان المناسب أن لم يعطف عليه الأخبار خصوصاً مع تعبير وأخبارهم الظاهر في أن المراد منه هو أخبار الشيعة لالسنة النبوية المروية عن طريق العامة. هذا مضافاً إلى أن الشيخ لم يحتز عن ذكر الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام في المبسوط والخلاف حتى يضطر إلى التعبير عنها بالإجماع.

ولو سلم أن المراد من الإجماعات المنقولة في كلمات القدماء هو الإخبار عن الأخبار دخلت المسألة في الخبر الصحيح المنقول بالخبر الواحد وهو في الحقيقة

خبر عن الخبر ومن المعلوم أنه مشمول لأدلة حجّة الخبر ولكن تماميته دلالة الخبر المنقول بالخبر عنه الناقل لا تكون مستلزمة لتماميته عند المنقول إليه كما لا يخفى. على أنه لا يصحّ الاعتماد عليه لعدم المعرفة بالواسطة بينهم وبين المعصوم وعدم ثبوت وثاقتها.

و ينقدح ممّا ذكر أنه لا وجه لرفع اليد عن المعنى الاصطلاحي للإجماع في كلمات القدماء بل المقصود منه هو معناه الاصطلاحي.

التبيه الثاني:

ربّما يتوهم أنه لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء أو آرائهم بأجمعهم لعدم كونها باقية إلى زمانهم هذا مضافاً إلى عدم ضبطهم أسماء المؤلفين فضلاً عن كتبهم و عليه فكيف يمكن تحصيل الإجماع من مؤلفاتهم أو آرائهم بل لا يمكن تحصيل الإجماع للمتقدمين أيضاً لقصور اطلاعهم على تأليفات جميع العلماء مع تفرّقتهم في البلاد و فقدان صنعة الطبع و بعد الحوزات العلميّة بعضها عن بعض وعدم إمكانات الاستخبار لكلّ واحدة بالنسبة إلى الأخرى.

وعليه فالميسور من الإجماع لا يفيد والمفيد منه معسور أو متعذر ويمكن الجواب عنه بأنّ الحوزات العلميّة أطلّعوا على آراء المشهورين ومؤلفاتهم والاستسناخ أمر شائع في ذلك العصر فإذا أجمع العلماء المشهورون على أمر ولم يذكروا الخلاف حصل الحدس القريب بالحسّ باتفاق الآخرين معهم إذ لو كان رأيهم مخالفاً معهم لأطلّعوا عليه وذكروه وأبطلوه فحيث لم يذكروا خلافاً علم الاتّحاد والاتّفاق فمن اتّفاق الأكابر في الكتب الموجودة يصحّ الحدس بأنّ ذلك الحكم رأى عامّ لكلّ فقيه في ذلك العصر وبعد إحراز الإجماع من القدماء أمكن

إحراز إجماع الأصحاب بالحدس القريب إذ لو كانوا مخالفين لظهر ذلك للقضاء لقرب عهدهم بهم ولم يدعوا في المسائل الفقهيّة قبال العامّة بأنّ دليلنا إجماع الطائفة أو إجماع الفرقة.

التبيه الثالث:

أنّه لا يخفى عليك أنّ الإجماعات المنقولة ربّما تكون متعارضة والتعارض فيها إمّا من ناحية المسبّب إذا لا يجتمع مثلاً الإجماع على حرمة صلاة الجمعة في زمان الغيبة مع الإجماع على وجوبها فيه للعلم بكذب أحدهما فإذا فرضنا أنّ الإجماعين مشمولان لأدلة حجّية الخبر الواحد و سلّمنا كشف الإجماع عن قول المعصوم بالحسّ أو بقريب منه يترتب على المتعارضين من الإجماعين المنقولين حكم الخبرين المتعارضين من الأخذ بالمرجّحات إن كانت وإلّا فالحكم بالتخيير أو بالتساقط على القولين في ذلك الباب وإمّا من ناحية السبب كما إذا أريد من الإجماع اتفاق جميع العلماء فإنّه يقع التعارض بين النقلين المتناهيين لامتناع اتفاق الكلّ على المتناقضين ويترتب عليهما حكم المتعارضين بخلاف ما إذا أريد من الإجماع رأى جماعة من العلماء يوجب القطع برأى المعصوم إذ لا تعارض حينئذٍ من جهة السبب لإمكان صدق كلّ ناقل في نقل وجود آراء جماعة حصل فيها له القطع برأى المعصوم عليه السلام وإن كانا متعارضين بحسب المسبّب ولكن لا يصلح كلّ نقل لأن يكون سبباً عنه المنقول إليه بعد وجود نقل الخلاف في مورده أللهمّ إلّا إذا كان أحدهما مشتملاً على خصوصيّة راجحة موجبة للجزم برأى المعصوم ولو مع الاطلاع على الخلاف.

التبیه الرابع:

أنَّ الإجماع المركَّب هو اجتماع العلماء على نفي القول الثالث مع اختلافهم في المسألة على القولين.

وهو على قسمين: أحدهما: أن كلَّ جماعة ينفون القول الثالث مع قطع النظر عمآذهبوا إليه من رأيهم ومختارهم في المسألة ولا إشكال في حجیة هذا القسم بحسب المسالك المذكورة في حجیة الإجماع لأنه من مصاديق الإجماع المبحوث عنه.

وثانيهما: أن يكون نفي القول الثالث من لوازم رأيهم وقولهم في المسألة المختلف فيها وهذا الإجماع لا يكون حجة إذ الإجماع بالنسبة إلى نفي الثالث معلول لقولهم في المسألة والمفروض أنهم لم يجمعوا في تلك المسألة على قول واحد بل كلَّ طائفة في طرف غير طرف آخر فما اختاره كلَّ طرف ليس بإجماعي و لازم مختاره أيضاً ليس بإجماعي فلا يترتب عليه حكم الإجماع كما لا يخفى.

التبیه الخامس:

أنه ربمآ يتمك بفهم الأصحاب في بعض المسائل كالقرعة من جهة عمومها وشمولها لغير مورد الحقوق وعدمه.

ويشكل ذلك بأن الاتباع عن فهم الأصحاب تقليد وهو لا يجوز للمجتهدين. وأجيب عنه بأن مراد المستدلین بفهم الأصحاب هو أن فهمهم يكشف عن وجود قيد أو خصوصية للموضوع يمنع عن العموم والشمول فكما أن فتاوى الأصحاب في سائر المسائل تكشف عن النص فكذلك في مثل هذه الموارد يكشف عن وجود القيد فإذا اتصل هذا الفهم إلى زمان الامام عليه السلام أحرز تقريره له فلا تنقل.

التبیه السادس:

فی التواتر المنقول قال الشیخ الأعظم نقل التواتر فی خبر لایثبت حجیته ولو قلنا بحجیة خبر الواحد لأن التواتر صفة فی الخبر تحصل بإخبار جماعة یفید العلم للسامع ویختلف عدده باختلاف خصوصیات المقامات و لیس کل تواتر ثبت لشخص ممّا یستلزم فی نفس الأمر عادة تحقّق المخبر به فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفاد له (أی للناقل) العلم بالواقع وقبول هذا الخبر لایجدی شیئاً لأنّ المفروض أنّ تحقّق مضمون المتواتر لیس من لوازم إخبار الجماعة الثابتة بخبر العادل.

نعم لو أخبر بإخبار جماعة یستلزم عادة تحقّق المخبر به بأن ینصّب حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعة كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زید وحضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقیق الملزوم و هو إخبار الجماعة فیثبت اللازم و هو تحقّق موت زید هذا بالنسبة إلى المسبّب و قد عرفت أنّ الشرط فی قبول خبر الواحد هو کون ما أخبر به مستلزماً عادة لوقوع متعلّقه المذكور حتّى ینترتب علیه آثار نفس التواتر وأحكامه كما إذا نذر أن یحفظ کلّ خبر متواتر فهو منوط بکیفیه اتخاذ الموضوع فإن كان الأثر مترتباً علی تواتر و لو عند غیر السامع فینترتب علیه آثاره ولو لم یثبت تواتره عند السامع.

و إن كان الأثر مترتباً علی ما تواتر عند السامع فلا ینترتب الأثر بمجرد نقل التواتر و إن كان المنقول إخبار عدّة لو أطلع علیه السامع المنقول إلیه تحقّق العلم لأنّ المفروض هو عدم تحقّق العلم الفعلی للسامع بواسطة نقل إخبار تلك الجماعة مع اعتبار العلم الفعلی فی حقیقة التواتر.

و لا يخفى مافيه وذلك لما أفاده شيخنا الأستاذ تبعاً لشيخه الأستاذ المحقق
اليزدي رحمته في التواتر المنقول من أنه إن قلنا إن للتواتر موضوعاً محفوظاً في الواقع
مع قطع النظر عن حصول العلم الفعلي و هو بلوغ عدة الأخبار إلى حد يفيد عادة
علم من اطلع عليها و إن لم يفد العلم الفعلي بواسطة عدم الاطلاع أو اغتاشاش
الذهن و غيره فالظاهر ترتب آثار هذا الموضوع بل ترتب آثار الواقع أيضاً بنقل
التواتر لأن كون السبب سبباً عادياً لحصول العلم الذي أخير به المخبر نظير إخباره
بأن القتل وقع بآلة متعارفة في القتل فإن التعارف والعادة من الأمور الحسية الغير
المحتاجة إلى إعمال الفكر و النظر وليس مثل تنقيح بعض الأمور العادية المحتاجة
إلى تصفية الذهن و تخليته و إعمال النظر و الوسع كما هو في تشخيص بعض
المفاهيم العرفية للألفاظ و إذن فكما يقبل إخباره بتعارف الآلة القتالة يقبل إخباره
بتعارف حصول القطع مع العدة القائمة على الأخبار و أما إن قلنا إن حقيقة التواتر
هي أن يحصل من كثرة الأخبار مع قطع النظر عن شيء آخر وراء الكثرة القطع
الفعلي بصدق المضمون و وقوعه فهذا المعنى غير متحقق بالنسبة إلى السامع المنقول
إليه قطعاً فإذا كان الأثر مترتباً على التواتر عنده بهذا المعنى فلا يترتب الأثر بخلاف
ما إذا كان الأثر مترتباً على التواتر عند الناقل أو في الجملة فيترتب الأثر المترتب
على نفس التواتر كما لا يخفى ولكن اعتبار العلم الفعلي للسامع في تحقق التواتر
لا دليل له.

تحصّل: أنه لا وجه للقول بعدم ترتب أثر التواتر على نقل التواتر مادام لم يحصل
العلم الفعلي للسامع بل الظاهر كفاية بلوغ عدة الأخبار في الواقع ولو بالانضمام يفيد
العلم عادة في ترتب آثار نفس التواتر ونقل هذا التواتر حجة مطلقاً .

الشهرة

والكلام فيها يقع فى جهات:

الجهة الأولى:

فى أن الشَّهْرَةَ على أقسام:

الأول: الشَّهْرَةَ الرَّوَايَةِ وهى بمعنى كثرة نقلها ويقابلها الشَّدُوذُ و النَّدْرَةُ و الشَّهْرَةَ بهذا المعنى تكون من المرجَّحات عند تعارض الأخبار.

الثانى: الشَّهْرَةَ الْعَمَلِيَّةَ و هى بمعنى العمل بالرَّوَايَةِ و هو يوجب الوثوق بصدور الرَّوَايَةِ إن كان فيها ضعف و فى قبالتها إعراض المشهور عن الرَّوَايَةِ فإنه يكشف عن الخلل فيها بحيث يوهن سندها و إن كان صحيحاً.

الثالث: الشَّهْرَةَ الْفَتْوَايَةِ و معناها هو اشتهاار الفتوى بحكم من الأحكام الشَّرْعِيَّةَ بين معظم الفقهاء سواء يعرف فى قبالتها فتوى الخلاف أو لم يعرف و ربَّما تستعمل الشَّهْرَةَ الْفَتْوَايَةَ على اتفاق جماعة من المعروفين من العلماء.

ثمَّ مورد البحث هو القسم الثالث لا الأوَّل و الثانى فإنَّ البحث عن الأوَّل مناسب لباب تعارض الأخبار و البحث عن الثانى سيأتى فى البحث عن حجِّية خبر الواحد إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية: أن الشهرة الفتوائية إما ملحوظة بما هي تكون كاشفة كشافاً قطعياً عن النص أو رأى المعصوم عليه السلام وإما ملحوظة بما هي تفيد الظن برأى المعصوم عليه السلام كالخبر الواحد.

الجهة الثالثة: في الاستدلال على حجية الشهرة الفتوائية الكاشفة كشافاً قطعياً عن النص وإشكال في حجيتها من ناحية كونها مصداقاً للقطع كإثبات موارد القطع و يتحقق ذلك في فتوى العلماء بشيء من دون استناد إلى دليل و يكون فتواهم مخالفاً للقاعدة ولكنه ليس بكثير هذا مضافاً إلى النص المكشوف و إن تم عند المشهور إلا أنه لم يحرز تماميته عندنا.

نعم إذا اشتهر الفتوى بين القدماء و اتصل إلى زمان المعصوم كالإجماع المتصل كشف ذلك عن تقرير المعصوم عليه السلام و هو حجة ولا فرق فيه بين أن يكون المسألة من الأصول المتلقاة أو غيرها اللهم إلا أن يقال: لا يحرز التقرير إلا في الأصول المتلقاة فإن المسألة إذا كانت من المسائل التفرعية وأخطأ الأصحاب في فهمها من الأصول المتلقاة لا يجب إرشادهم مع بيان الأصول المتلقاة فتأمل.

نعم لو كان الاشتهار بالنسبة إلى المسائل الأصلية المأثورة و اتصل الاشتهار إلى زمان المعصوم عليه السلام كان وزان المتون المأثورة و زان الأخبار للعلم بصورها عن المعصوم عليه السلام و ترجع الشهرة الفتوائية حينئذ إلى الشهرة العملية بالنسبة إلى الأخبار كما لا يخفى.

الجهة الرابعة: في الاستدلال على الشهرة الفتوائية بما هي تفيد الظن كالخبر الواحد المفيد للظن.

قد استدلل لذلك بوجوه:

الوجه الأول: قوله عليه السلام في مرفوعة زرارة في حكم الخيرين المتعارضين: «يا زرارة

خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر».

وقوله رحمته في مقبولة عمر بن حنظلة بعد فرض اختلاف الحكمين لروايتهما حديثين مختلفين وكون راويهما عدلين مرضيين: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به».

بدعوى أنّ الاحتمالات في قوله رحمته المجمع عليه بالنظر البدوي أربعة المتفق عليه عند الجميع أو المشهور بين الأصحاب في قبال الشاذ النادر و على الوجهين في الرواية أو الفتوى فهذه أربعة.

و الاتفاق في الرواية باطل قطعاً لعدم وقوعه في الخارج إذ ليس لنا رواية رواها جميع أصحاب الأصول و الجوامع.

و الاتفاق في الفتوى لا يساعد مع التعليل بكون المجمع عليه لا ريب فيه فإنّ الاستفادة منه وجود الرّيب في مقابله ولو كان الفتوى ممّا اتفق عليه الكلّ بلا استثناء كان القول بخلافه واضح البطلان لاماً فيه ريب.

و الشهرة في الرواية ليست بمراد لوضوح أنّ مقتضى إطلاق الخبر هو لزوم الأخذ بالرواية التي رواها أكثر الأصحاب و إن عرضوا عنه و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به كيف والرواية على هذا تصير ممّا فيه كل الرّيب فكيف يحكم بكونها ممّا لا ريب فيه.

فانحصر الأمر في أن يكون المراد الشهرة الفتوائية بأن يكون مفاد الخبر مشهوراً بين الأصحاب إفتاءً.

إيقال: حمل الشَّهْرَة في الحديث على الشَّهْرَة الفتوائية مخالفاً لفرض الراوى كليهما مشهورين لعدم تصوّر الشَّهْرَة الفتوائية في طرفي المسألة لأننا نقول ليس المقصود بالشَّهْرَة في الحديث الشَّهْرَة بالمعنى الاصطلاحي أعنى ذهاب الأكثر إلى طرف بل يراد بها معناها اللغوي أي الوضوح فالمشهور هو الواضح المعروف في قبال الشَّاذ الذي ينكر و هذا المعنى يتصوّر في طرفي المسألة كما إذا فرض كون كليهما ظاهرين بين الأصحاب ولو فرض كون أحدهما أكثر من الآخر إذا لم يبلغ الآخر إلى حدّ الشَّدوذ والنِّدرة.

يرد على ذلك أن المستفاد من الحديثين أن الشَّهْرَة الفتوائية مرجحة للرواية الواجدة لشرائط الحجية مع قطع النظر عن المعارض وهذا أجنبي عما نحن بصدده و هو حجة الشَّهْرَة بنفسها.

لأن يقال: بإلغاء الخصوصية بأن يدعى لا خصوصية لوجود رواية تكون موافقة للشَّهْرَة كما لا خصوصية لوجود رواية يخالف مضمونها لها و هو كما ترى لإمكان منع إلغاء الخصوصية لاحتمال خصوصية الرواية الموافقة لمضمون الشَّهْرَة في حجيتها. و عليه فلادليل على حجة الشَّهْرَة الفتوائية بما هي مفيدة للظن لاحتمال كون الحجّة أمراً مركباً من الرواية و الشَّهْرَة.

ودعوى أن التعليل بقوله **عنه**: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» يغنينا عن إلغاء الخصوصية فإن المراد من المجمع عليه في الموضوعين هو المشهور بقرينة إطلاق المشهور عليه في قوله **عنه** و يترك الشَّاذ الذي ليس بمشهور و عليه فقوله **عنه** فإن المجمع عليه الخ يدل على أن المشهور مطلقاً مما يجب العمل به وإن كان مورد التعليل مورد الترجيح بين الخبرين لأن العبرة لعموم الموارد لا بخصوصية المورد.

مندفعة بأن المراد من الموصول في المرفوعة هو خصوص الرواية المشهورة من الروایتين دون مطلق الحكم المشهور و هكذا المجمع عليه يراد به الخبر المجمع عليه فلا تشمل الروایتان للشهرة الفتوائية بما هي تفيد الظن كالخبر وإلغاء الخصوصية مع احتمال دخالة الرواية لامجال له.

ثم لو سلمنا تامة دلالة الروایتين على حجية الشهرة الفتوائية.

فلا تدلان إلا على حجية الشهرة الفتوائية من جهة كشفها عن رأى المعصوم عليه السلام فحينئذ تكون الشهرة كالخبر في حجيته بالنسبة إلى إفادة الظن برأى المعصوم عليه السلام ولذا لا تكون الشهرة بين المتأخرين حجة لعدم كونها كاشفة عن رأى المعصوم فضلاً عن شهرة متأخر المتأخرين بل غايته هو الكشف عن النص وقد مرّ مراراً أن النص وإن كان تاماً عندهم ولكن من الممكن أن لا يكون كذلك عندنا.

الوجه الثاني: هو أدلة حجية خبر الواحد فإنها تدلّ بالفحوى على حجية الشهرة الظنية بمفهوم الموافقة لأن الظنّ الحاصل من الشهرة ربّما يكون أقوى من الظنّ الحاصل من خبر العادل.

و أوجب عنه أن الأولوية الظنية أو هن بمراتب من الشهرة فكيف يتمسك بها في حجيتها مع أن الأولوية ممنوعة رأساً للظنّ بل العلم بأن المناط في حجية الخبر الواحد ليس مجرد إفادة الظنّ وإلا لزم القول بحجّية كلّ ظنّ مساو للخبر أو أقوى منه وهو كما ترى.

على أن تسمية الأولوية الظنية بمفهوم الموافقة لاتساعد الاصطلاح.

و ملاك حجّية الخبر هو كونه غالب الإصابة باعتبار كونه إخبار عن حسّ و احتمال الخطأ في الحسّ بعيد بخلاف الإخبار عن حدس كما في الفتوى فإنّ

احتمال الخطأ فيه غير بعيد ويحتمل أيضاً دخول شيء آخر في ملاك حجية الخبر و مجرد الاحتمال فضلاً عن الظن يكفي في منع الأولوية المذكورة. فتحصل أنه لا دليل على حجية الشهرة الفتوائية الظنية و لا مجال لإلحاق الظن الحاصل منها بالظن الحاصل من الخبر.

ثم إن حكم نقل الشهرة الظنية إذا كان عن حس لا يزيد على الشهرة المحصلة الظنية فإذا عرفت عدم حجية الشهرة المحصلة الظنية فالشهرة المنقولة أيضاً كذلك وبالجملة لا تكون الشهرة الظنية حجة سواء كانت منقولة أو محصلة وأما حكم الشهرة القطعية فقد مر مفصلاً في الجهة الثانية وحكم نقلها كحكم نقل الاجماع فلا تغفل.

العرف

والكلام فيه يقع فى مقامات:

المقام الأول:

فى أن العرف على قسمين العرف العامّ و العرف الخاصّ و الأول: هو الذى لا يختصّ بقوم و جمع خاصّ بل يعمّ جميع الأقوام و الملل.

و الثانى: هو عرف جمع خاصّ كعرف الأطباء أو عرف الأصوليين و نحوهم و الشارح جعل موضوعات أحكامه على طبق مايفهمه العرف العامّ و لا يكون العرف الخاصّ مخاطباً له بالخصوص فى أحكامه.

و لذا يشكل الاكتفاء بصدق الموضوعات عند عرف خاصّ مع عدم ثبوت صدقه عند عرف العامّ نعم لو كان صدقه عند عرف خاصّ موجباً لإمكان اطلاق عموم الناس عليه و صدقه عندهم كفى ذلك فى رفع الإشكال.

المقام الثانى:

أنه لا إشكال فى ثبوت مرجعية العرف فى ناحية الموضوعات و الدلالات و الاستظهارات و البناءات و الاعتبارات و هى كثيرة.

منها تشخيص حدود المفاهيم والمعانى.

ومنها: تطبيق المفاهيم على المصاديق.

ومنها: تعيين بقاء الموضوعات بعد تغيير أحوالها وعدمه.

ومنها: تصديق الدلالات بأنواعها من المطابقيّة والتضمينيّة و الالتزاميّة والمفهوميّة والمنطوقيّة.

ومنها: تعيين نوع الجمع بين الأدلّة من التخصيص أو التقييد أو الحكومة أو الورود.

ومنها: الحكم بوجود الاعتبارات كاعتبار النصف والرّبع ونحوهما من الكسور التسعة من دون تشخّص خارجي لها مع أنّ الجسم الخارجى متشخّص ومتعيّن بجميع أجزائه.

ومنها: تعيين موضوع الحكم بإدراج شيء كالملافاة فى مثل «النجس ينجس الشيء» و كالمماسّة فى مثل «السكين يقطع اليد».

ومنها: إلغاء الخصوصيّة فى مثل رجل شكّ فى كذا و كذا فإنّ العرف يحكم فى مثله بعدم مدخليّة الرجوليّة.

ومنها: تعيين موارد انطباق العناوين الثانويّة.

ومنها: تعيين نوع القضية من الخارجيّة أو الحقيقيّة.

ومنها: البناءات العمليّة العقلانيّة كرجوع الجاهل إلى العالم وغير ذلك من الموارد.

المقام الثالث:

أنّ العرف مرجع فى الموارد المذكورة و نحوها فيما إذا حكم بالعلم و اليقين دون الظنّ و التخمين و المسامحة.

المقام الرابع:

أنّه يجوز للشارع تخطئة العرف فيما حكم أو بنى عليه وكم له من نظير كالنهى عن المعاملات الربويّة و مالية المسكرات و غير ذلك و لإشكال فيه لأنّ النهى

الشرعي يكشف عن خطأ العرف في تشخيصه نعم يلزم أن يكون التخطئة صريحة حتى يتوجه إليها العرف عند كون ماعليه العرف ارتكازياً.

المقام الخامس:

أنه هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات والمناطق الظنّية لكشف الأحكام الشرعية حسبما تقتضيه تلك الملاكات أو لايجوز و الظاهر من أهل التسنن هو الأوّل و استدلّوا له لوجوه:

منها: قوله تعالى: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»^١ يدعوى أن الأمر باتّباع العرف يفيد حجّيته.

وفيه أن الآية الكريمة ليست في مقام بيان حجّية العرف في آرائه وأحكامه حتى نكون دليلاً على حجّية العرف بل سياق الآية باعتبار قبلها و بعدها يشهد بأن المراد من العرف المعروف من الأفعال الجميلة والأخلاق الحميدة و عليه فتكون هذه الآية كسائر الآيات الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في الأمر بالمعروف و قد أمر سبحانه و تعالى في صدر الآية بالعبور عمّا فعله الجاهلون وأمر في ذيلها بالإعراض عن الجاهلين.

ولذلك قال في زبدة البيان الآية تدلّ على رجحان حسن الخلق ممّا يستحقّه الإنسان في ذمّة الغير من الحقوق وغيره ولستعمال اللين والملازمة في المعاملات والأمر بالمعروف والإعراض عن الجهال.^٢

ومنها: النبوي ﷺ مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.^٣

و فيه مضافاً إلى ضعف السند أنه أجنبي عن المقام فإنّ البحث في مرجعية العرف لاحجّية سيرة المسلمين.

(١) الأعراف، ١٩٩.

(٢) زبدة البيان، ص ٥٥٧ - ٥٥٦.

(٣) مجموعة رسائل ابن عابدين، ص ١١٣.

ومنها: أن الشارع قرّر كثيراً من العادات العربية وسكت عنها و لم يردعها و بنى مسائل الديات و القسامة على العرف و أقرها و ليست هذه العادات إلّا العرف فيعلم من إقرارها في تلك الموارد أنه أقرهم على العرف و جعله مرجعاً ودليلاً كسائر الأدلة.^١ و فيه ما لا يخفى فإنه خلط بين إقرارهم على العرف بما هو عرف و بين إقرار حكم من أحكام العرف لموافقته مع الأحكام الإسلامية المبنية على المصالح و المفاسد الواقعية فالتأبث هو الثاني لا الأول و بينهما بون بعيد.

و بعبارة أخرى تصديق العرف بنحو الموجبة الجزئية لا يستلزم تصديقه بنحو الموجبة الكلية و الكلام في حجّية العرف بنحو الموجبة الكلية و الأدلة المذكورة لا تنفي بذلك و بالجملة فالتحقيق أن العرف لا يقدر على تعيين الأحكام الشرعية بملاحظة المناطات و الملاكات الظنية لعدم إحاطته بذلك.

هذا مضافاً إلى منع النصوص القطعية الكثيرة عن ذلك و الأمر بالتحذّر عنه منها موثقة الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله جل جلاله وما على ديني من استعمل القياس في ديني.^٢

ومنها: موثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: مالكم و القياس إنما هلك من هلك بالقياس... الحديث.^٣

(١) أجوبة المسائل المبنائية، ص ١٤٧.

(٢) جامع الاحاديث، ج ١، الباب ٧ من أبواب المقدمات، ح ٥.

(٣) جامع الاحاديث، ج ١، الباب ٧ من أبواب المقدمات، ح ١٤.

ومنها: صحيحة أبان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنَّ السَّنةَ لا تقاس إلا ترى أن المرأة تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، يأبان إنَّ السَّنةَ إذا قيسَتْ محقَّ الدين. ١ و غير ذلك من صحاح الأخبار.

قحصول: أنه لا دليل على مرجعية العرف في الأحكام الشرعية من جهة كشفها عن الملاكات و المناطات الظنية بل المستفاد من النصوص الصحيحة هي ممنوعية إعمال النظر حول هذا لقصورهم عن الإطلاع اللازم.

و دعوى تغيير الأحكام حسب تغيير الأزمان و الأعصار و المرجع في كل زمان و عصر هو العرف العام سخيفة جداً و مخالفة لضرورة المذهب لو أريد بذلك استقلال العرف في كشف الأحكام من الملاكات و المناطات الظنية.

و الأسخف من ذلك هو توهم أن الأحكام في بقائها تحتاج إلى مقبولية العرف العام و تحرّز المقبولية بآراء و كلاتهم في المجالس المليّة مع أن بقاء الأحكام لا يشترط بشيء. و إنما اللازم في إجرائها هو مساعدة العرف العام و يجب عليهم لذلك المساعدة في هذه الجهة يوجب العقاب و العذاب الأليم و حلال محمد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة و الأحكام ثابتة على موضوعاتها و المتغير هو بعض مصاديقها.

نعم يمكن تغيير الأحكام مؤقتاً بسبب عروض العناوين الثانوية توسط الأئمة عليهم السلام و المنصوبين من قبلهم ولكنّه لا يرتبط بالعرف كما لا يخفى.

السيرة القطعية العقلانية

السيرة القطعية العقلانية على عمل من دون اختصاص بزمان أو مكان أو ملة أو نحلة كالعمل بالظواهر الكلامية أو رجوع الجاهل إلى العالم حجة عقلانية والقطع بالسيرة كاشف عن وجودها ثم إن السيرة ليست بنفسها حجة شرعية مالم ينضم إليها إضاء الشارع ولو بعدم الردع فإن إضاء الشارع يكشف عن تقرير الشارع بالنسبة إليها ومع تقرير الشارع يثبت الحكم الشرعي و بدون التقرير المذكور لا يفيد حكماً شرعياً لأنها ليست بحجة شرعية.

وعليه فاللازم في حجية السيرة القطعية العقلانية شرعاً هو أن تكون السيرة المذكورة في مرأى ومنظر الشارع حتى يتعلّق بها الإضاء وعدم الردع.

هذا بخلاف السيرة العقلانية العادية فإنها لم تكن في زمان الشارع حتى يكشف عدم الردع عنها عن تقرير الشارع إياها اللهم إلا أن يقال: كما أفاد بعض الأعلام أن الشارع كان في مقام تصحيح أو رد جميع البناءات في مطلق الأزمنة وحينئذ إذا فحصنا ولم نجد شيئاً يصلح للردع جاز الاكتفاء به في تقريره إياها فتكون حجة فتأمل.

ثم إن السيرة العقلانية قابلة لردع الشارع لأنها ليست كالقطع حتى تأتي عن الردع. نعم لزم في الردع أن يكون صريحاً حتى يتوجه العقلاء إلى خطأ ما استقر عليه بناتهم.

السيرة التشريعية

سيرة المتدينين بما هم متدينون تكشف عن كون السبب في سيرتهم هو دينهم و احتمال أن يكون سيرتهم من عند أنفسهم لامن جهة أمر الشارع بعيد جداً بل محال عادي و عليه فسيرة التشريعية بنفسها تكشف عن الدليل الشرعي و هذا الكشف هو الفارق بين سيرة التشريعية وسيرة العقلاء لما عرفت من أن السيرة العقلانية لا تكشف عن الدليل الشرعي مالم ينظم إليها إمضاء الشارع و لو بعدم الردع.

و السيرة التشريعية تكشف فيما إذا لم تكن مستندة إلى قلة المبالاة بأمر الدين و لو شككنا في ذلك فضلاً عن العلم به فلا تكشف عن شيء كما لا يخفى.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد و سيرة التشريعية من أقوى أدلة الباب و لا يتطرق فيها احتمال الردع بالآيات و الأخبار و بذلك تمتاز عن سيرة العقلاء فإنها كما ترى يحتمل ردعها.^١

ثم إنه إذا تعارضت السيرة التشريعية مع السيرة العقلانية فلا إشكال في تقديم السيرة التشريعية لأن حجية السيرة العقلانية موقوفة على عدم الردع عنها و السيرة التشريعية تكفي للردع عنها كما لا يخفى.

ثم إن سيرة المتشرعية الكاشفة لا تختص بصورة اجتماع جميع الطوائف من المسلمين على عمل بل تكشف إذا كانت من الفرقة المحقة و الفرق بين صدق اجتماع الطوائف و اجتماع الفرقة المحقة أن في الأولى تكشف عن إمضاء النبي ﷺ وفي الثاني تكشف عن إمضاء الإمام المعصوم عليه السلام.

ثم إن السيرة الكاشفة تكشف عن التقرير مادام لم يستندوا إلى النصوص أو الفتاوى و إلا فلا تفيد إلا نفس النصوص أو الفتاوى.

الخبر الواحد

و البحث فيه يقع في جهات:

الجهة الأولى:

أن جماعة من القدماء كالسيد والقاضي و ابن زهرة و ابن إدريس ذهبوا إلى عدم حجية الخبر الواحد.

أدلة المانعين:

و استدلل المانعون بوجوه:

منها الآيات الدالة على حرمة اتباع غير العلم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ و حرمة القول بغير العلم كقوله عز وجل: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

و الدالة على عدم كفاية الظن كقوله تعالى: ﴿وَكِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾.

و من المعلوم أن الخبر الواحد ليس بعلم و إسناده إلى الله قول بغير علم و بالأخرة ظن و الظن لا يغني من الحق شيئا.

و فيه أن أدلة اعتبار الخبر الواحد قطعية و عليه لا يبقى مورد لهذه الآيات لورود

أدلة الاعتبار بالنسبة إليها.

و بعبارة أخرى أن المراد من العلم في الآيات هو الحجّة و معنى الآيات هو المنع عن اتباع غير الحجّة وعن القول بغير الحجّة و أن غير الحجّة لا يفي من الحق شيئاً ومع قيام أدلة اعتبار الخبر الواحد يكون الخبر الواحد من مصاديق الحجّة فلامورد بعد ذلك للآيات المذكورة فأدلة الاعتبار واردة بالنسبة إلى الآيات المذكورة و التعبير بالحكومة لا يخلو من الإشكال بعد كون المراد من العلم هو الحجّة و إن أبيت عن الورد أو الحكومة فلاخفاء في كون أدلة اعتبار الخبر الواحد موجبة لتخصيص تلك الآيات قضاءً لتقديم الخاصّ على العامّ.

ودعوى أن قوله عزوجل: ﴿وَلَدَّ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ آب عن التخصيص ممنوعة لأنّ الظنون مختلفة في غالبية الإصابة و عدمها فإذا كان بعضها كالخبر أغلب إصابة فلامانع من تخصيصها بما كان أغلب إصابة.

ومنها: الأخبار الكثيرة، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى:

الروايات الواردة في لزوم الموافقة مع الكتاب و السنّة في حجّة الأخبار و جواز العمل بها كقول أبي عبد الله عليه السلام: فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه.

بدعوى أن الاستفادة منها أن خبر الواحد ليس بنفسه حجّة.

يمكن الجواب عنه: بأن الموافقة للكتاب أو السنّة مذكورة من باب المثال لأمانة الصدق و من الجائز أن ماروته الثقات أيضاً من الأمارات و عليه فما من الحصر في امثال هذه الروايات اضافي وملحوظ بالنسبة إلى ماكان مخالفاً للقرآن و السنّة و ليس في مقام حصر أمارة الصدق في الموافقة المذكورة.

الطائفة الثانية:

الروايات الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يوافق الكتاب والسنة كقوله ﷺ كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف. والجواب أن المتفاهم العرفي من هذه الأخبار هو اشتراط عدم المخالفة فيندرج في الطائفة الثالثة الدالة على مردودية المخالف ولا كلام فيه وإنما الكلام في المراد من المخالفة. والظاهر أن المراد من المخالف للقرآن هو المناقض له ولا إشكال في مردوديته.

ودعوى تعميم المخالفة لمثل مخالفة العموم والخصوص والإطلاق والتقييد لا يساعده العرف مع إمكان الجمع بينهما.

لإيقال: إن الروايات المتباينة غير مقبول عند الأصحاب ولا يحتاج إلى النهي عنه و عليه فليكن المراد من المخالفة هي مخالفة العموم والخصوص والإطلاق والتقييد لأننا نقول إن خصماء أهل البيت ﷺ كانوا يأخذون الأصول و يدسون الأحاديث المخالفة فيها ولم يرووها حتى لا يقبلها الأصحاب.

هذا مضافاً إلى ضرورة صدور الأخبار المخالفة للقرآن بمخالفة العموم والخصوص والإطلاق والتقييد.

الطائفة الرابعة:

الأخبار الدالة على اشتراط الأخذ بالأخبار بوجود شاهد من الكتاب والسنة كقول أبي عبدالله ﷺ عند السؤال عن اختلاف الحديث يرويه من نتق به و منهم من لانتق به إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ و إنا فالذي جاءكم أولى به.

وفيه أن هذه الأخبار من الأخبار العلاجية عند تعارض الأخبار لترجيح بعض الأطراف على البعض ولا ارتباط لها بأصل حجّة الخبر الواحد بل الاستفادة من أخبار العلاجية هو أن الحجّة الذاتية مفروغ عنها.

أدلة المشبّهين

استدلّ المجوّزون للعمل بخبر الواحد بالأدلة الأربعة.

١ - أما الكتاب فبآيات.

منها قوله تعالى: **« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنْتًا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبَهَا عَلَى مَا فَلْتُمْ يُؤْمِنُونَ »**.

وتقريب الاستدلال بوجوه:

الوجه الأول:

هو الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب أنه سبحانه وتعالى علّق وجوب التبيّن عن الخبر على مجيء الفاسق فينتفى عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط و إذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فإذا يجب القبول وهو المطلوب أو الردّ وهو باطل.

أورد عليه بأن مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ و عدم التبيّن هنا لأجل عدم ما يتبيّن فالجملة مسوقة لبيان تحقّق الموضوع كما في قول القائل إن رزقت ولداً فاختنه فكما لامفهوم لقوله إن رزقت الخ فكذلك هي المقام لأنّ الانتفاء ليس إلّا لانتفاء الموضوع عملاً إذ مع عدم مجيء الفاسق بالخبر لاخبر فاسق حتّى لزم التبيّن فيه.

و المعيار في الشرطية المحقّقة للموضوع موجود في الآية الكريمة و هو اتحاد الموضوع في القضية مع شرط الجزاء.

وأجيب عنه: بأن الموضوع في القضية هو النبأ الذي جرى به والواجب هو التبين والشرط لوجوب التبين هو مجيء الفاسق بالقضية حينئذٍ لانتكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

و عليه فالموضوع في القضية هو النبأ و الشرط للجزاء هو مجيء الفاسق بالنبأ و بينهما مغايرة و لا اتحاد فليس الشرط محققاً للموضوع بعد وجود المغايرة بين الموضوع في القضية و شرط الجزاء.

و نوقش فيه بأن الموضوع إن كان هو الفاسق و له حالتان لأن الفاسق قد يجيء بالنبأ و قد لا يجيء به و علق وجوب التبين على مجيئه بالنبأ و يكون مفاد الكلام حينئذٍ أن الفاسق إن جاءكم نبأ فتيبنوا فلادلالة للقضية على المفهوم لأن التبين متوقف على مجيئه بالنبأ عقلاً فتكون للقضية مسوقة لبيان الموضوع إذ مع عدم مجيئه بالنبأ كان التبين منتفياً بانتفاء موضوعه.

ويمكن أن يقال: إن الموضوع في الأحكام القانونية هو الطبيعة وحتي تكون مقسماً بين المنطوق والمفهوم وعليه فلا يكون الموضوع متحداً مع الشرط بل هو أعم منه و مقتضاه هو كون الحكم المشروط مرتباً على حصة من الطبيعي فالجملة حينئذٍ ندل على المفهوم بالنسبة إلى الحصاص الأخرى فيما إذا انتفى الشرط ففي مثل السّلام ممّا له أحكام مختلفة إذا قيل إذا جاءكم مؤمن بسلام فأجيبوه كان ظاهره أنه إن لم يجيء مؤمن بسلام فلا يجب الجواب بالسلام. والوجه في ذلك أن السّلام ممّا له أحكام مختلفة ويستظهر من الجملة الشرطية أن الموضوع هو طبيعة السّلام و له أحكام مختلفة و ليس الموضوع هو السّلام الخاص الذي جاء به المؤمن حتّي تكون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع ففي الآية الكريمة يكون النبأ موضوعاً طبيعياً

لاموضوعاً خاصاً وقوله تعالى: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَأَمِّسُوا يَدِيكُمْ﴾ يدل على حكم من أحكام هذه الطبيعة وعليه فحيث إن الموضوع محفوظ مع عدم الشرط وهو طبيعة النبأ تدل الجملة على المفهوم وهو أنه إذا لم يجيء فاسق نبأ بل جاء به عادل فلا يجب التبيين.

ودعوى أن الموضوع إن كان هو طبيعة النبأ فاللازم على تقدير الشرط وجوب التبيين في طبيعة النبأ وإن كانت متحققّة في ضمن خبر العادل وإن كان المراد أن الموضوع هو النبأ الموجود الخارجى فيجب أن يكون التعبير بأداة الشرط باعتبار التردد لأن النبأ الخارجى ليس قابلاً لأمرين.

مدفوعة أولاً: بالنقض بمثل قولهم العالم إن كان فقيهاً يجب إكرامه فإنه لا يدل على وجوب إكرام طبيعة العالم ولو لم يكن فقيهاً.

وثانياً: بالحل وهو أن الموضوع على تقدير كونه طبيعياً ليس المراد منها الطبيعة المغلقة بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعة المتحققّة في ضمن نبأ العادل والفاسق معاً بل المراد هو اللابشرط القسمى أى طبيعى النبأ الغير الملحوظ معه نسبة إلى الفاسق ولاعدهما وإن كان هذا الطبيعى يتحصص من قبل المحقق عليه وجوداً وعدمياً.

فيتحقق هناك حصتان إحداهما موضوع وجوب التبيين والأخرى موضوع عدم وجوب التبيين ولا منافاة بين أن يكون الموضوع الحقيقى لكل حكم حصّة مخصوصة وأن يكون الموضوع فى الكلام رعاية للتعليق المفيد لحكمين منطوقاً ومفهوماً نفس الطبيعى الغير الملحوظ معه ما يوجب تحصصه بخصتين وجوداً وعدمياً.

لَايَال: إنَّ الموضوع و إن كان ذات النبأ وطبيعته إلَّا أنَّ الموضوع في الأحكام هو الطَّبِيعِي الموجود في الخارج و تكون الذات مأخوذة مفروضة الوجود و ليس الحال فيه كالمعلَق.

و عليه فالنبأ الموجود و هو موضوع الحكم و هو لا يخلو للحال فيه إمَّا أن يكون نبأ فاسق أو نبأ عادل و لا يقبل الانقسام إلى كلتا الحالتين.

ولا يمكن الاستفادة المفهوم منه لعدم قابليته النبأ الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين و اللازم من ذلك هو استعمال الأداة الداخلة على مجيء الفاسق في معنى الفرض و التقدير ينظر مالو رأى المولى شبحاً فقال لعبده إن كان زيداً فأكرمه فإنَّ الشبح لا يقبل عروض الزيدية عليه تارة و العمروية أخرى بل هو إمَّا زيد أو عمرو فالأداة تستعمل في معنى الفرض و التقدير لا في معنى الشَّرْطِيَّة إذ ليس هناك جامع بين الحالتين يتوارد عليه النفي و الإثبات كي يعلَق الإثبات على شيء بل الشبح يدور بين المتباينين و ما نحن فيه من هذا القبيل و لا يمكن الاستفادة المفهوم منه لعدم قابليَّة النبأ الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين.

لَأَمَّا قَوْل: **أَوَّلًا:** إنَّ ذلك منقوض بمثل العالم إن كان فقيهاً يجب تقليده فإنَّ الموضوع فيه مفروض الوجود و مع ذلك يدلُّ على المفهوم وثباتاً: أنَّ ما ذكر من المناقشة مبنى على كون القضية خارجية و اشتباه الموضوع الخارجي و المفروض خلافه لأنَّ القضية حقيقيَّة و الموضوع هو طبيعيَّ النبأ و لا اشتباه في الخارج فإذا خصَّص بعض الحصص الموجودة من الطبيعي بحكمه عند شرط كذا يدلُّ بمفهومه على انتفاء هذا الحكم عن غير هذه الحصص من سائر حصص الطبيعة الموجودة و لا ريب في أنَّ هذا مفهوم مستفاد من تعليق الحكم على حصَّة من الطبيعة عند شرط كذا.

فحصل: مما تقدم أن الموضوع هو النبأ لانبأ الفاسق لأن قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» في قوة أن يقال إن النبأ إن جاء الفاسق به يجب التبين فيه فإنه لا فرق بين العبارتين أصلاً ولا إشكال في المفهوم بناء على ثبوت المفهوم للقضايا الشرطية و حجته.

ودعوى عدم دلالة الآية على المفهوم من جهة أن النبأ لم يفرض في الآية موضوعاً في المرتبة السابقة على تحقق الشرطية والتعليق بل قد افترض مجموع مفاد الجملة الشرطية بافتراض واحد ومن هنا لا يكون لها مفهوم.

مدفوعة: بأن العرف بمناسبة الحكم والموضوع وكلية القضايا الشرعية وعدم اختصاصها بالموارد الخاصة يفهم أن الموضوع في مثل الآية الكريمة مقدم رتبة على تحقق الشرط كما مر أن العرف يستفيدون من قولهم إذا جاءكم المؤمن بسلام فأجبه أن الموضوع هو السلام ومقدم على الشرطية ولذا يفهمون منه المفهوم فكذلك في المقام هذا غاية ما يمكن أن يقال لو قيل في إثبات دلالة الآية الكريمة بمفهوم الشرط على حجية خير العادل فافهم.

الوجه الثاني:

الاستدلال بمفهوم الوصف في الآية الكريمة وهو أن وجوب التبين معلق على خير الفاسق وعليه فذكر الفاسق يدل على دخالته في ثبوت حرمة العمل بدون التبين والمفهوم منه بمقتضى التعليق على الوصف أن العمل بخير غير الفاسق لا يعتبر فيه التبين فلا يجب التبين عن خير غير الفاسق ومعنى ذلك هو حجية خير العادل. وفيه أن التقريب المذكور فرع دلالة الوصف على المفهوم وهو ممنوع فإن دلالة الوصف على مدخليته في الحكم بنحو من الأنحاء وإن لم يكن لإنكارها سبيل

ولكن لادلالة له في دخالته في أصل الحكم ولا طريق إلى استظهار أنه دخيل في أصل الحكم أو مرتبة من مراتبه.

أَلْهَمُ لَا أَنْ يَقَالَ: إنَّ الترديد في الأحكام التكليفية التي تكون ذا مراتب كالوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكراهية و أما إذا كان الحكم من الأحكام الوضعية كالحجبة مما ليس لها مراتب فدخالة الوصف تكون حينئذٍ في أصل الحكم ومقتضاه هو دلالته على المفهوم.

ولكن ذلك لا يخلو عن المناقشة وهو أن دلالة الوصف على المفهوم منوطة باستفادة كون الوصف علّة منحصرة فمع عدم إحراز ذلك لادلالة على المفهوم ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم ذا مراتب أو لا يكون.

مانعية التعليل عن انعقاد المفهوم

لا يذهب عليك أنه لو تمّ ما ذكر من دلالة الكريمة على المفهوم لا يخلو الاستدلال بها عن إشكال آخر وهو أن مقتضى عموم التعليل وجوب التبيين في كلّ خبر لا يؤمن عن الوقوع في التدم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً وعليه فيكون التعليل معارضاً مع المفهوم الدالّ على عدم لزوم التبيين في خبر العادل والترجيح مع ظهور التعليل.

وأجيب عنه أولاً: بأنّ المفهوم أخصّ مطلق من عموم التعليل لأنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن المفهوم والمنطوق و عليه يكون المفهوم منحصراً في الخبر المفيد لغير العلم من العادل وهو أخصّ من عموم التعليل الدالّ على وجوب التبيين في الخبر مطلقاً سواء كان عن عادل أو غير عادل و لو قدّم التعليل على مفهوم الشرط و حمل المفهوم على الخبر المفيد للعلم من العادل لزم لغوية الشرط هذا مضافاً إلى أنّ خبر العادل المفيد للعلم ليس محل الكلام و لزوم العمل به مفروغ عنه.

بل يمكن أن يقال: لامنافاة ولا معارضة بين المفهوم و التعليل لأن التعليل يدل على المنع عن العمل بما يكون في معرض الندامة وهو ما ليس بحجة و من المعلوم أنه لا ينافي الأخذ بالحجة فإنه ليس في معرض الندامة و المفهوم يدل على حجية خبر العادل و التعليل يدل على المنع عن العمل بغير الحجة فمورد المفهوم خارج عن مورد التعليل خروجاً تخصصياً كما لا يخفى.

ودعوى أن دلالة الشرطية على المفهوم مبتنية على ظهور الشرط في القضية في كونه علّة منحصرة بحيث ينتفى الحكم بانتفائه وأما إذا صرح المتكلم بالعلّة الحقيقية وكان التعليل أعم من الشرط أو كان غير الشرط فلامعنى لاستفادة العلية فضلاً عن انحصارها مثلاً إذا قال قائل إن جاءك زيد فأكرمه ثم صرح بأن العلة إنما هو علمه فنستكشف منه أن المعنى ليس بعلة ولا جزء منها.

مدفوعة: بما عرفت من عدم المنافاة بين التعليل والشرط المذكور فإن مقتضاه هو أن التعليل مؤكّد للشرط المذكور فإن العرضية للندامة من ناحية عدم الحجية منحصرة في الشرط المذكور و هو نأ الفاسق فليس التعليل مفيداً لأمر هو أعم من الشرط أو لأمر مغاير للشرط المذكور حتى ينافى علية الشرط أو انحصارها و قياس الآية الكريمة بمثل قوله إن جاءك زيد فأكرمه ثم التصريح بأن العلة إنما هو علمه في غير محله. فإن مجيء زيد غير العلم بخلاف المقام فإن نأ الفاسق في قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ يشير إلى أن العلة هو عدم إفادة خبر الفاسق العلم بمعنى الحجة و هو غير مناف لما أفاده التعليل من أن الإقدام على ما ليس بحجة يكون في معرض الندامة بل هما متوافقان.

ولعل منشأ توهم المنافاة بين المفهوم و التعليل هو حمل الجهالة في قوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» على عدم العلم بالواقع بقرينة كون الجهالة مقابلة للتبين وهو بمعنى تحصيل العلم وإحراز الواقع ومعلوم أن الجهالة بهذا المعنى مشترك بين خبرى العادل والفاسق وهو

يوجب تعميم علة التبين ويحصل المنافاة مع انحصار علة التبين في خير الفاسق فلا ينعقد ظهور المفهوم ولكن المنافاة فيما إذا أريد من الجهالة خصوص عدم العلم بالواقع و من التبين خصوص تحصيل العلم وإحراز الواقع وأما إذا قلنا إن المرتكز في الإخبارات والإنبئات هو الاكتفاء بالحجة فالتبين هو التفحص عن حجية الخبر والجهالة في مقابلها وهو عدم التفحص والإقدام مع عدم إحراز الحجة ومن المعلوم أن الجهالة بهذا المعنى ليست مشتركة بين خبري العادل والفاسق فلانفاة مع التعليل وانحصار علة التبين في خير الفاسق.

وأجيب ثانياً: عن مانعية التعليل للمفهوم بحمل الجهالة على السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله عند العقلاء مستشهداً بقوله عز وجل: «قَسْبُوا عَلَيَّ مَا فَكَّرْتُمُ يَأْتِيَنَّ» فإن الندامة لا تكون إلا على فعل سفهي لا يكون على طريقة العقلاء فلا يعم التعليل المذكور لمثل الاعتماد على خير العادل.

أورد عليه أولاً: بأن حمل الجهالة على السفاهة خلاف الظاهر من لفظ الجهالة.

وثانياً: أن قوله تعالى: «قَسْبُوا عَلَيَّ مَا فَكَّرْتُمُ يَأْتِيَنَّ» يساعد مع كون الجهالة بمعنى عدم الحجة فإن العمل بالحجة مما لا ترتب عليه الندامة بخلاف العلم بما ليس بحجة فلانفاة بين التعليل والمفهوم من الآية ولا حاجة إلى حمل الجهالة على السفاهة.

وأجيب ثالثاً: عن مانعية التعليل مع المفهوم بأن المفهوم حاكم على التعليل فإنه يحكم في خبر العادل بأنه محرز وكاشف عن الواقع وعلم في عالم التشريع فيخرج خبر العادل عن عموم التعليل تبدأ ولا يمكن أن يعارضه أصلاً لكي يوجب عدم انعقاده. أورد عليه بأن حكومة سائر الأدلة على هذا التعليل المشترك وجيهة وأما حكومة المفهوم المعلل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجية خبر العادل حتى يرتفع به الجهالة تنزيلاً فهو دور واضح.

وذلك لأنَّ حكومة المفهوم متفرّعة على عدم شمول التعليل للمفهوم و المفروض أن عدم شمول التعليل متوقّف على حكومة المفهوم و هو دور هذا مع الفحص عمّا فى دعوى دلالة أدلّة الاعتبار على أن خير العادل علم تشريعاً.

وأجيب راجعاً: عن مانعية التعليل بأن خير غير الفاسق الذى تدلّ الآية على حجّيته حجة، و طريق عند العقلاء أيضاً و العقلاء يعبرون عن جميع الطرق المعتبرة عندهم بالعلم سواء فى ذلك الظواهر و خبر الثقات و غيرها و يرون مفهوم العلم عاماً للقطع الذى لا يحتمل الخلاف و لموارد قيام الطرق المعتبرة وإذا اعتبروا شيئاً طريقاً يرون قيام هذا الطريق على شيء و وصولاً إلى الواقع لاي معنى تنزيل شيء منزلة آخر بل بمعنى واقع الوصول كما فى القطع حرفاً بحرف.

وحينئذٍ فالآية المباركة إذا القيت إليهم فهموا منها بمقتضى الشّرطية المذيلة بالتعليل المذكور أن النبأ إذا لم يأت به الفاسق بل غير الفاسق فهو طريق موصل إلى الواقع ليعمل به من دون حاجة إلى التبيين ولا يتصور فيه إصابة القوم بجهالة للوصول إلى الواقع فهو خارج عن مورد التعليل ويكون المفهوم بلا معارض.

يمكن أن يقال: إن قطعية أدلّة الاعتبار لا توجب كون المعبر داخلاً فى العلم و التقطع و إن اطلق عليه العلم بمعنى الحجّة إذ احتمال الخلاف ليس موهوناً فى جميع موارد الظواهر أخبار الثقات. ومع وجود احتمال الخلاف وجداناً كيف يقال إن هذه الطرق وصول واقعى فالصحيح فى الجواب عن المانعية هو مامرّ من أن التعليل لا يدلّ على عدم جواز الإقدام بغير العلم مطلقاً بل مفاده هو ذلك فيما إذا كان الإقدام فى معرض حصول الندامة و احتمال ذلك منحصر فيما لم يكن الإقدام حجة.

و عليه فالآية الكريمة بمفهومها تدلّ على حجّية خبر العادل و بتعليلها يدلّ على عدم جواز العمل بغير الحجّة فلانفاة بين مفهومها و تعليلها.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا ظَفَرِينَ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

وتقريبها بوجوه:

الوجه الأول:

أن سياق الآية يدل على مطلوبية الإنذار والحذر ووجوبهما لظهور كلمة (لولا) في التحضيض ولا حاجة في إثبات ذلك إلى بيان مفاد كلمة (لعلهم) وأن المراد منها هو مطلوبية مدخولها.

وبالجمله ظاهر صدر الآية أن ما أمر بالنفر إليه بمثابة من الأهمية بحيث لولا لزوم مثل اختلال النظام ونحوه لوجب على الجميع النفر إليه ولكن لزوم هذه الأمور منع من ايجاب النفر على الجميع فعلى هذا لم لا يكون النفر لازماً لبعضهم حتى يرشدوا أنفسهم وغيرهم بسبب اطلاعهم على الدين.

الوجه الثاني:

أن كلمة لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقي لعدم إمكانه في حقه تعالى تدل على محبوبة التحذر عند الإنذار فإذا ثبتت محبوبة التحذر ثبت وجوبه شرعاً إذ لا معنى لندب التحذر عن العقاب الأخرى مع قيام المقتضى للعقوبة إذ مع عدم المقتضى لها لا مطلوبية ولاحسن للتحذر لعدم الموضوع له و المفروض ثبوت المطلوبية.

أورد عليه أولاً: بأن التحذر يمكن أن يكون لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة و التحذر حينئذ حسن و ليس بواجب مادام لم يقم حجة على التكليف.

وأجيب عنه بأن الإنذار و التحذّر بملاحظة ترتّب العقوبة أنسب من أن يكون بملاحظة المصالح والمفاسد إذا المتعارف في مقام الإنذار هو الحثّ على العمل بالاحكام يذكر ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الأخرى لا المصالح و المفاسد هذا مضافاً إلى أن الإنذار لعموم الناس لا للخواصّ و أرباب العقول حتّى يصحّ الإنذار باعتبار المصالح و المفاسد وعمّة الناس لا يتوجّهون إلى المصالح و المفاسد المكنونة في الأحكام لأنّها من الأمور الخفية التي لا يظلمون عليها ولو بنحو الإجمال.

أورد عليه ثانياً: بأننا لو سلّمنا دلالة كلمة «لعلّ» على المطلوبة فالحذر المطلوب إن كان هو الحذر من العقاب المساوق مع وجوب التحذّر بلحاظه فهذا الفرض يساوق عرفاً كون الإنذار بلحاظ العقاب أيضاً لأنّ ظاهر الآية أنّ الحذر من نفس الشيء المخوف المنذر به وهو يعني أنّ الإنذار فرض في طول العقاب و المنجزية و مثله يكشف عن الحجية.

وإن كان المراد الحذر من المخالفة للحكم الواقعي بعنوانها فمطلوبه هذا الحذر لا يلزم منها وجوبه لإمكان أن يكون مستحباً.

يمكن أن يقال: إنّ التحذّر باعتبار العقاب لا باعتبار المخالفة للحكم الواقعي والمصالح و المفاسد ولكن منجزية الإمارة أعني قول العادل كمنجزية العلم فكما أنّ العلم بالحكم يوجب التنجز بنفس العلم و يكون حجة على الحكم فكذلك إخبار العادل بالوجوب أو الحرمة و ترتّب العقاب يوجب التنجز لغير المخبر بنفس الإخبار وإن كان الحكم منجزاً على نفس المخبر قبل إخباره بسبب العلم به سابقاً فلانفاة بين أن يكون الحكم منجزاً على المخبر قبل إخباره ولا يكون منجزاً على السامع

قبل إخباره ويصير منجزاً عليه بنفس الإخبار وعليه فحيث إن المنجزية بالنسبة إلى السامع تحصل بنفس الإخبار يكشف ذلك عن كون إخبار العادل حجة على السامع و بالإخبار يحصل التنجز والإنذار معاً والمحال هو تنجز الحكم بنفس الإنذار بالنسبة إلى المخبر لا السامع فلا تغفل.

الوجه الثالث:

أن التحذّر غاية للإنذار الواجب لكونه غاية للنفر الواجب كما تشهد له كلمة «لولا» التخصيضية.

و عليه فإذا أوجب الإنذار وجب التحذّر إذ الغاية المترتبة على فعل الواجب ممّا لا يرضى الأمر بانتفائه سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف أم لا كما في قولك تَوْضاً لتصلّى.

أورد عليه في الكفاية بعدم انحصار فائدة الإنذار بالتحذّر تبعداً لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر للبيان غائية التحذّر ولعلّ وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم و عليه فالآية تدلّ على وجوب التحذّر عند إحراز أن الإنذار بمعالم الدين.

ويمكن الجواب عنه: بأن التحذّر وإن لم يكن له في نفسه إطلاق نظراً إلى أن الآية غير مسوقة لبيان غائية الحذر بل لا يوجب النفر إلّا أن إطلاقه يستكشف بإطلاق وجوب الإنذار ضرورة أن الإنذار واجب مطلقاً من كلّ متفقه سواء أفاد إنذاره العلم للمنذر أم لا و حينئذٍ فلو كانت الفائدة منحصرة في التحذّر كان التحذّر واجباً مطلقاً وإلّا لزم اللغوّة أحياناً.

ودعوى أن الفائدة غير منحصرة في التحذّر بل لإفشاء الحقّ وظهوره بكثره إنذار المنذرين فالغاية حينئذٍ تلازم العلم بما أنذروا به.

مندفعة بأن ظاهر الآية أن الغاية المترتبة على الإنذار والفائدة المترتبة منه هي التحذّر لإفشاء الحق وظهوره.

فالمراد من الآية الكريمة والله العالم لعلهم يحذرون بالإنذار لإفشاء الحق بالإنذار كما أن ظاهرها هو التحذّر بما أنذروا لا بالعلم بما أنذروا به.

بل نفس وجوب الإنذار كاشف عن أن الإخبار بالعقاب المجهول إنذار ولا يكون ذلك إلا إذا كان الإخبار بالعقاب حجةً وإلاً فالإخبار المحض لا يحدث للخوف ولو اقتضاءً حتى يكون مصداقاً للإنذار حتى يجب شرعاً ومما ذكر يظهر مافى كلام بعض أساتيدنا من أنه لم يتبين أن الغاية هو التحذّر حتى يتمسك بإطلاقه لإنبات المطلوب لاحتمال أن يكون احتمال الحذر غاية حتى يحصل العلم وذلك لما عرفت من أن ترتب التحذّر على نفس الإنذار لا يبقى مجالاً لتقدير العلم والإفشاء كما لا يخفى.

الإقال: احتمال وجود المانع في إيجاب الغاية على الغير يمنع عن الجزم بوجود الغاية وهي التحذّر.

لأنّه قول: إن هذا الاحتمال غير سديد لو أنه بعد كون التحذّر مقصداً لوجوب ذي الغاية وعدم وجود مانع معقول فيه.

و دعوى أن هذه الآية مربوطة بباب الجهاد من جهة السياق فإن سورة البراءة مرتبطة بالمشركين والجهاد معهم ومن المعلوم أن النفر إلى الجهاد ليس للتفقه و الإنذار نعم ربّما يترتبان عليه بعنوان الفائدة كما إذا شاهد المجاهدون في سفر الجهاد آيات الله و ظهور أوليائه و غلبتهم على الكفّار بها للفرقة المتخلّفة الباقية في المدينة المنورة وعليه فالإنذار ليس غاية للنفر الواجب حتى تجب الغاية بوجود ذبها وهو النفر بل الإنذار من قبيل الفائدة المترتبة على النفر إلى الجهاد أحياناً.

مدفوعة: بأنه لا دليل على أن النفر للجهاد و مجرد ذكر الآية المباركة في آيات الجهاد لا يدل على ذلك بل الظاهر من عنوان التفقه والإنذار مضافاً إلى بعض الروايات هو كون النفر ليس للجهاد.

والقول بأن النفر مختص بالجهاد ولكن أمر في الآية أيضاً بتخلف جمع ليتفقهوا وينذروا النافرين عند رجوعهم عن الجهاد.

خلاف الظاهر فإن الضمير في قوله «ليتفقهوا» راجع إلى النافرين لا إلى الفرقة الباقية فانحصر الأمر في اختصاص الآية المباركة بالنفر للتفقه والمعنى أن المؤمنين ليسوا بأجمعهم أهلاً للنفر فلولا نفر من كل فرقة و قبيلة منهم طائفة و المستفاد من ذلك أن المقتضى لنفر الجميع موجود بحيث لو لم يكن مانع عنه لأمرؤا جميعاً بالنفر و التفقه ولكنهم ليسوا أهلاً لذلك لاختلال نظامهم و تفرق أمر معاشهم و حينئذ فلم لا يجعلون الاحتياج إلى المطالب الدينية في عرض سائر احتياجاتهم فيوجهون طائفة منهم إلى تحصيلها كما يتوجه كل طائفة منهم إلى جهة من الجهات الأخرى المربوطة بأمر المعاش كالزراعة و التجارة و نحوهما فسياق الآية ينادى بأعلى صوته إلى مطلوبة الإنذار و الحذر و وجوبها و هذا هو الظاهر من الآية و تشهد له أخبار كثيرة حيث استشهد الأئمة عليهم السلام بالآية لوجوب النفر للتفقه و التعليم و التعلم.

لئن قلت: إن مقتضى ما ذكر هو اختصاص الآية بالنفر للتفقه و الإنذار المحقق بقول العادل وإن لم يوجب اليقين و العلم و هذا لا يتناسب مع الروايات الواردة في استشهاد الإمام بالآية الكريمة على وجوب معرفة الإمام لأن الإمامة ممّا لا تثبت إلّا بالعلم و عليه فالاستناد بالآية لحجية الدليل الديني لا يفيد العلم كالخبير الواحد كما ترى.

قلت: لا مانع من شمول إطلاق التفقه و الإنذار للمعرفة بالحقائق الاعتقادية و الإنذار بها أيضاً لأن هذا الاعتقاد أيضاً تفقه و يكفي ذلك في وجوب الإنذار وهو

يكفى في وجوب التحذّر من مخالفة هذا الاعتقاد وان لم يحصل للمخاطب بنفس الإنذار قطع فإنّ التحذّر في الفقه بالعمل و هو محقق بنفس إنذار عدل واحد والتحذّر في الاعتقادات بالاعتقاد وحصوله يحتاج إلى تكرار الإنذار و الاستماع حتّى يحصل العلم. وبالجملة يختلف التحذّر باختلاف موارد الإنذار و إطلاق الآية يعمّ جميع الموارد و تطبيق الآية على التّفقه في الأحكام و التّفقه في المعارف ممّا يشهد على إطلاقها كما لا يخفى.

ثم إنّ الإنذار إمّا مطابق و إمّا ضمنى وكلاهما مشمولان للآية الكريمة وعليه فكلّ رواية تدلّ على حكم من الأحكام الإلزامية تدلّ بالدلالة الضمنية على العقاب و أمّا الأخبار التي لا إنذار فيها لكون الحكم المذكور فيها غير إلزامى فهي مشمولة للآية الكريمة بعدم القول بالفصل في حجّية الأخبار.

ودعوى أنّ المأخوذ في الآية هو عنوان التّفقه وعليه فلا تشمل الآية فيما أنذر الرأوى بعنوان أنّه أحد من الرّواة فتختصّ الآية بحجّية فتوى الفقيه للعامة ولا دلالة لها على حجّية خبر العامى مع أنّ الكلام فيها.

مندفعة بأنّ المراد منه من عنوان التّفقه في المقام ليس هو عنوان التّفقه الإصطلاحى بل المراد منه هو التّفقه بمعناه اللغوى و هو الفهم و العلم و هو معلوم الحصول باستماع الرّوايات مع المعرفة بمفادها و إن كانت المعرفة مشكّكة و تختلف الرّواة فيها بحسب اختلاف استعداداتهم فإذا كان إخبار العادل في المنذرات حجّة يتعدّى منها إلى غيرها بإلغاء الخصوصية.

لإيقال: إنّ الآية تكون في مقام النهى عن النّفر العام كما يشهد له صدر الآية أعنى قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً» لا إيجاب النّفر للبعض حتّى يترتب

عليه وجوب التحذّر فالحثّ على لزوم التنجزيّة و عدم النّفر العام لاعلى نفر طائفة من كل فرقة للتّفقه.

لأما قول: إنّ هذا المعنى أى النهى عن النّفر العامّ للجهد متفرّع على أنّ الآية واردة فى النّفر للجهد وقد عرفت أنّه لامعين لذلك و مجرد كون السورة والآيات السابقة و اللاحقة مرتبطة بالجهد لا يكفى فى تعيين هذا المعنى بل لعلّ وجه ذكر هذه الآية فى هذا الموضوع هو تنبيه المسلمين بلزوم تعلّم أحكام الجهد.

و ليس فى المقام رواية صحيحة تدلّ على أنّ النّفر للجهد بل الشواهد الدّاخلية فى نفس الآية لاتساعد ذلك إذ الضمير فى قوله ليتفقّها يرجع إلى النّافرين المذكورين فى الصّد فهو شاهد على أنّ المراد من الصّد هو النّفر للتّفقه هذا مضافاً إلى أنّ لازم ذلك هو أن يكون المراد من قوله عزّوجلّ بعد الصّد **فَلَوْلَا تَرَوْنَ كُلَّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ** هو النّفر للجهد للتّفقه و مقتضاه هو رجوع الضمير فى قوله ليتفقّها و لينذورا قومهم إلى الفرقة الباقية فى المدينة مع النّبى ﷺ فيدلّ على وجوب تعلّم الفقه و الأحكام عليهم على وجوب إنذارهم النّافرين بعد رجوعهم بيان ماتعلّموا من النّبى ﷺ فى غيابهم وهو خلاف الظاهر فإنّ الطائفة أقرب بالضمير من الفرقة و مقتضاه هو رجوع الضمير إلى طائفة النّافرة للتّفقه كما أنّ أرجاع الضمير إلى الفرقة النّافرة للجهد و إرادة الشهود من التّفقه بالنسبة إلى مارأوه فى سفر الجهد من الغلبة والنصرة وبعض التعليمات النازلة حال الحرب خلاف ظاهر إطلاق التّفقه فى الدين فإنّه أنسب بالرجوع إلى الفرقة النّافرة للتّفقه و التّفقه المطلقة لا يحصل بتمامه و كماله فى النّفر للجهد وإن لم يخل النّفر للجهد عن تعلّم بعض الأحكام كما لا يخفى.

فحصل: أن النفر واجب للتعلم و التفقه و صدر الآية الكريمة إخبار عن عدم تمكن جميع المؤمنين من النفر للتفقه فمع عدم تمكنهم للنفر المذكور أوجب الله سبحانه و تعالى على كل طائفة من كل فرقة بنحو الوجوب الكفائي ليتفقهوا ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم و تحذّر قومهم بمجرد إندازهم من دون توقف على شيء آخر من العلم و هذا مساوق لحجية قول المنذر.

لإيقال: إنه لو كان مفاد الآية وجوب الحذر عند الشك لا يكون دليلاً على حجية قول المنذر لأن الحذر واجب في الشبهة قبل الفحص بحكم العقل فقول المنذر إنما ينتج في إبداء الاحتمال و بمجرد ذلك يجب على المكلف إما الاحتياط أو تعلم الحكم و بعبارة أخرى كل من الخوف و الحذر العملي واجب عند الشك قبل الفحص ولو لم يكن قول المنذر حجة شرعاً كما دل عليه أخبار عديدة مذكورة في محالها.

لأنما قول: إن الإشكال المذكور جار في كل أمانة فإن الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب قبل الفحص واجب ومع ذلك أفادت أدلة الاعتبار حجية الأمارات و خاصة الأمارات تظهر بعد الفحص فإنها إذا دلت على حرمة شيء أو وجوب شيء و جب أتباعها ولو بعد الفحص فلا يكون اعتبارها لغواً إذ بعد الفحص لا يحكم العقل بوجوب الاحتياط و مفاد الأمارات هو وجوب الاتباع عنها و أما دعوى أن ظاهر الآيات مدخلية كون النافرين جماعة في وجوب النفر و وجوب الإنذار و الحذر و حيث يحتمل دخالة تلك الخصوصية في الحكم واقعاً للمناسبة المذكورة لا يمكن رفع اليد عنه فلا طريق حينئذ إلى استظهار كون الجمع ملحوظاً بنحو الاستفراق و على هذا كانت الآية أجنبية عن المدعى و لا ترتبط بإثبات حجية قول المنذر عند الشك في قوله هل هو حكم الله الواقعي أو لا بل إنما كان مفادها

وجوب نفر جماعة ليتعلموا أحكام الله الواقعية فيندروا قومهم بها لعلمهم يحذرون من عقاب مخالفة تلك الأحكام أو يحذرون شملًا بإتيان واجب الدين و ترك محرمه و أين ذلك بما نحن بصدهه فهي محل نظر لأن لازم اعتبار الجماعة هو عدم وجوب الإنذار إذا نفر جماعة وتفقهوا ثم عرض لهم الموت وبقي واحد منهم وهو مما لا يلتزم به أحد هذا مضافاً إلى أن مقام التعلّم والإنذار قرينة على أن المراد من كل طائفة هو الاستفراق لا المجموع والجماعة إذ التعلّم والتعليم والإنذار لا يتقيدان بالجميع والجماعة كما لا يخفى.

ومنها - أي من الآيات التي استدلّ بها لحجّة المخبر آية الكتمان وهي قوله تعالى: «لِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ».

بتقريب أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار وإلا لزم لغوية تحريم الكتمان ووجوب الإظهار.

أورد عليه أولاً: بأن موردها ما كان فيه مقتضى القبول لولا الكتمان لقوله عز وجل: «مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ» فالكتمان حرام في قبال الواضح والظاهر على حاله كما يشهد له سوق الآية المباركة فإنه في اصول الدين والعقائد رداً على أهل الكتاب حيث أخفوا شواهد النبوة والبيّنات لافي قبال الإظهار والملازمة المذكورة بين حرمة الكتمان و وجوب القبول عند الإظهار لا مورد لها في المقام إذلا إظهار فيه نعم تجدى الملازمة المذكورة في مثل قوله تبارك وتعالى: «أَنْ يَكْفُرُوا مَا خَلَقَ اللَّهُ فِيهِمْ» فإن الإظهار فيه متصور فمورد الآية أجنبية عن المقام.

وثانياً: بأن الآية الكريمة لا تتعرض لبيان حرمة الكتمان حتى يؤخذ بإطلاقها لأنها في مقام بيان ترتب بعض آثار الكتمان من اللعنة.

ومنها - بأن من الآيات التي استدلت بحجّة الخبر - قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ.

بدعوى أن وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول وإلا لكان وجوب السؤال لغواً وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه ويقع جواباً له لعدم مدخلة المسوقية بالسؤال فكما أن جواب الراوى حين السؤال واجب القبول فكذلك قوله ابتداءً بأنى سمعت الامام يقول كذا واجب القبول والاتباع.

أورد عليه أولاً: بأن المراد من أهل الذكر بمقتضى السياق علماء أهل الكتاب و عليه فالآية أجنبية عن حجّة الخبر.

أجيب عنه بأن العبرة بعموم الوارد لا خصوصية المورد وتطبيق أهل الذكر على علماء أهل الكتاب من باب تطبيق الكلّى على بعض مصاديقه وليس من باب استعمال الكلّى فى الفرد و عليه فلانفاة بين كون المورد علماء أهل الكتاب وعدم اختصاص الوارد به.

ويشهد للكلية المذكورة تطبيق الآية الكريمة على الأئمة المعصومين عليهم السلام كما أن الآية لا تختص بالأئمة عليهم السلام لانفاة مع مورد الآية و هو علماء أهل الكتاب فليس ذلك إلا لكلية الوارد.

هذا مضافاً إلى أنه لو اختص الآية الكريمة بالسؤال عن أهل الكتاب لزم وجوب قبول قول أهل الكتاب دون غيره ممن أقر بالشهادتين وهو ممنوع إذ لا يحتمل ذلك كما لا يخفى.

نعم يشكل الاستدلال بالآية الكريمة من ناحية أنه لأمر بالجواب في الآية حتى يؤخذ بإطلاقه لصورة عدم إفادة العلم كما في إيجاب الإنذار و حرمة الكتمان وعليه فالمراد من الآية هو إيجاب السؤال إلى أن يحصل العلم بالجواب ولو بجواب جماعة ولا دلالة للآية على حصول العلم بالجواب الأول حتى يكون ذلك علماً تبعياً.

وأما ما قيل من أن عنوان أهل الذكر والعلم لا يطلق على الرواة بما هم رواة مع أن لصدق هذا العنوان مدخلية في الحكم ففيه أن عنوان أهل الذكر والاطلاع من العناوين المشككة و يصدق على الرواة أيضاً باعتبار معرفتهم بالحلال والحرام ولو من دون إعمال نظر ورأى فتحصل أن الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب التبعيد بقول العادل مشكل.

وأما الأخبار فبطوائف

الطائفة الأولى:

هي التي وردت في الخبرين المتعارضين ودلت على الأخذ بالأعدل والأصدق والمشهور والتخيير عند التساوي مثل مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قال الحكم ما حكم به أعلمهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قال فقلت فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه... إلى أن قال فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به الحديث.

و موردها وإن كان في الحكمين إلاً أن ملاحظة جميع الرواية تشهد على أن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.

ثم إن هذا الخبر باعتبار قوله خذ بأعدلها ظاهر في اعتبار العدالة في التعبد بالخبر اللهم إلاً أن يقال: إن قوله في الذيل فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... إلخ يشهد على أن الملاك في حجية الخبر هو نقل الثقات والأعدلية ملاك ترجيح أحد المتعارضين على الآخر.

ثم إن مع التعارض لاوثوق بالصدور و مع ذلك دلت المقبولة على أن الخبر لا يكون بالتعارض ساقطاً التعبد بالخبر.

و إلاً فمع التعارض لا يحصل الوثوق في الصدور في الراجح بمجرد الأفضلية في صفات الراوي أو المطابقة مع الكتاب أو المخالفة مع العامة و مع عدم الوثوق بالصدور لآبناء من العقلاء وإن كان الناقل عدلاً أو ثقة بل يحكمون بالتساقط.

ونحو هذه الرواية مرفوعة زرارة قال يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما نأخذ؟ قال عليه السلام يازرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر قلت ياسيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بأعدلها عندك وأوثقهما في نفسك فقلت إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان فقال عليه السلام انظر ماوافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم قلت ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين كيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ماخالف الاحتياط فقلت إنهما معاً موثقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر.

فإنها مثل المقبولة في الدلالة على أن الخبر لا يكون ساقطاً عند التعارض بل يقدم الراجح من حيث الصفات و سائر المرجحات و مع عدم الرجحان فالحكم هو التخيير وقد عرفت أن هذا هو حجية تمبديّة و ليس من باب بناء العقلاء.

أورد عليه بأنه لا إطلاق لهذه الطائفة من الأخبار لأن السؤال عن الخبرين المتعارضين اللذين فرض السائل كل واحد منهما حجة يتعين العمل به لولا التعارض ولا نظر للسائل بالنسبة إلى اعتبار خبر كل عدل أو ثقة بل نظره إلى حجة الخبر في حال التعارض.

ويمكن الجواب عنه: بأن هذه الأخبار ظاهرة الدلالة على مفروغية حجة خبر الواحد في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض وإلا لما سألوا عن صورة تعارضها لأن هذا السؤال مناسب مع حجة الخبر في نفسه وإنما أشكل الأمر من جهة المعارضة فسألوا عن حكمهما عند التعارض.

ودعوى: أن التعارض كما يوجد في الخبرين غير المقطوعين كذلك ربما يوجد في المتواترين أو المحفوفين بما يوجب القطع بصدورهما وعليه فصرف بيان العلاج لا يدل على حجة الخبر الذي لم يقطع بصدوره.

مندفعة بأن وقوع المعارضة بين مقطوعى الصدور بعيد جداً هذا مضافاً إلى أن الظاهر من مثل قوله (يأتى عنكم خبران متعارضان) كون السؤال عن مشكوكى الصدور فإذا لم يكن المراد من الأخبار العلاجية مقطوعى الصدور تكشف الأخبار العلاجية عن مفروغية حجة خبر العادل عند عدم المعارضة.

نعم يشكل التمسك بهذه الأخبار لحجة خبر الثقة بعد اعتبار الأعدلية فإن المستفاد منه أن الاعتبار في حجة الخبر هو كون الراوى عدلاً حتى يجعل الأعدلية مرجحة بينهما.

ألهم لآ أن يقال: يكفى قوله في المقبولة «فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثقات عنكم... الحديث» للدلالة على أن الاعتبار هو كون الراوى ثقة و البحث في هذا المقام مع قطع النظر عن سائر الأخبار الدالة على حجة خبر الثقة.

الطائفة الثانية:

هى التى تدلّ على إرجاع آحاد الرواة إلى أشخاص معينين من ثقات الرواة مثل قوله عليه السلام: إذا أردت الحديث فعليك بهذا الجالس مشيراً إلى زرارة ولكن هذه الرواية لاتصلح للاستدلال لاحتمال أن يكون المعتبر هو العدالة و أرجع الراوى إليه لكونه عدلاً.

و قوله عليه السلام: نعم فى موثقة الحسن بن على بن يقطين بعدما قال الراوى أفيونس بن عبدالرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه.

فإن الظاهر منه أن قبول قول الثقة مفروغ عنه بين السائل والمسؤل عنه وإنما الراوى سئل عن كون يونس ثقة ليرتب عليه آثار ذلك وعدمه.

وقوله عليه السلام فى صحيحة أحمد بن اسحاق «العمري ثقتي فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى وما قال لك عنى يقول فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون» .

إذ مقتضى التعليل أن المعيار هو كون الراوى ثقة ومأموناً لأن المراد بالثقة هو الثقة عند الناس ولذا قال الشيخ الأعظم بعد نقل الأخبار المذكورة وغيرها وهذه الطائفة أيضاً مشتركة مع الطائفة الأولى فى الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون.

أورد عليه بأن المراد من الثقات فى هذه الإرجاعات هم الأشخاص الذين لا يكذبون لكونهم على مرتبة عظيمة من التقوى والجلالة حتى وثق به الإمام عليه السلام فهذه الأخبار لاتدلّ على حجّية خبر كل ثقة بل تدلّ على حجّية خبر ثقات أهل البيت و هم العدول.

ويمكن الجواب بأنه نعم ولكن يكفى ماورد فى مثل يونس بعد سؤال الراوى عن كون يونس ثقة منه عليه السلام نعم فى موثقة الحسن بن على بن يقطين للدلالة على كفاية الوثوق عند الناس.

وحمل الثقة في هذه الرواية على غير الصدق المخبري و إرادة كونه مورد الإطمئنان لأخذ الآراء بقرينة أن يونس من الفقهاء بعيد والظاهر منه هو الثقة عند الناس وهو الصادق في إخباره بل لعله الظاهر من التعليل الوارد في صحيحة أحمد بن إسحاق في مورد العمري وهو قوله فإن الثقة المأمون.

الطائفة الثالثة:

هي الأخبار الدالة على وجوب الرجوع إلى الرواة والتقات والعلماء على وجه يظهر منها عدم الفرق بين روايتهم وفتاويهم في وجوب الرجوع إليهم والأخذ منهم. مثل قول الحجة عجل الله تعالى فرجه لإسحاق بن يعقوب: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله.

بدعوى أن ظاهر الصدر و إن كان هو الاختصاص بالرجوع إليهم في أخذ حكم الوقائع وفتاويهم ولكن عموم التعليل بأنهم حجتي يقتضى قبول رواياتهم أيضاً لأن التعليل معمم أللهم إلا أن يقال: جعل الحجية للأخص وهو الرواة المجتهدون لا يدل على جعل الحجية لمطلق الرواة فهو أخص من المدعى.

و مثل الرواية المحكية في العدة عن الصادق عليه السلام إذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا إلى مارووه عن علي عليه السلام فاعملوا به واعتمد الشيخ عليها و صرح باعتماد الأصحاب عليها.

دلت هذه الرواية على جواز أخذ روايات التقات ولو من العامة فيما إذا لم يكن معارض لروايات التقات من العامة في رواياتنا.

و مثل مارواه في الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام ... فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم.

فأما من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهما عتاً شيئاً و لاکرامة و إنما کثر التخلیط فيما يتحمل عنها أهل البيت لذلك لأن الفسقة يتحملون عتاً فيحرقونه بأسره لجهلهم و يضحون الأشياء على غير وجوهها لقلّة معرفتهم و آخرون يتعمدون الکذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنم.

والمستفاد من مجموع الرواية أن المناط في تصديق الرواة و الفقهاء هو التحرّز عن الفسق و الکذب و إن كان ظاهر بعض فقراته هو اعتبار العدالة بل ما في فوقها و لكن العبرة بالمستفاد من مجموع الرواية و مثل ما عن أبي الحسن الثالث عليه السلام فيما كتبه جواباً عن سؤال أحمد بن حاتم بن ماهوية و أخيه عن أخذ معالم ديني؟

فهت ما ذكرتما في دينكما على كل مسنّ في حينا و كل كثير القدم في أمرنا فإنهما كافيكما إن شاء الله تعالى. و لكن عنوان مسنّ في حينا و كثير القدم في أمرنا غير عنوان الثقة فلا يشمل ما إذا لم يكن الثقة واجداً لهذا العنوان و مثل قوله عليه السلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم إنهم استثنوا على كتاب الله فحرقوه و بدلوه... الحديث.

و الظاهر منه و إن كان هو الفتوى و لكن الإنصاف شموله للرواية و المراد هو المنع عن قبول روايات غير الثقات منهم جمعاً بينه و بين ما أفاده الشيخ الطوسي عليه السلام في العدة و نقلناه آنفاً.

و مثل ما عن الإمام العسكري عليه السلام بالنسبة إلى كتب بني فضال حيث قالوا ما نضع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء قال خذوا بما رووا و ذروا ما رووا. فإنّ المستفاد منه هو جواز أخذ الرواية منهم إذا كانوا من الثقات.

ومثل قوله عليه السلام حديث واحد في حلال و حرام تأخذه من صادق «بأخذه صادق عن صادق» خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضة. بناء على أن المراد من الصادق هو الصدق المخبري.

و مثل ماورد في التوقيع لاعذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا ونحمله إياه إليهم. ولكنه أخص من المدعى لأن ثقاتنا أخص من عنوان الثقة ولو عند الناس هذا مضافاً إلى توصيف الثقة بكونها من أهل السر.

الطائفة الرابعة:

هي الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد كالنبي المستفيض بل المتواتر من حفظ من أمتي أربعين حديثاً مما يحتاجون إليه من أمر دينهم بعنه الله فقيهاً عالماً. بدعوى أن دلالة هذا الخبر على حجّية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر ولكنه لا يخلو عن إشكال وهو أنه لا ملازمة بين النقل والقبول تعبداً لاحتمال أن يكون القبول مشروطاً بحصول العلم أو الإطمئنان أو اتصاف الراوى بوصف العدالة. وكقوله عليه السلام كتب و بث علمك في إخوانك فإن مت فأورث (فورث) كتبك بنيك فإنه يأتي على الناس زمان حرج لا يأنسون (فيه) إلا بكتبهم.

وجه الدلالة واضح فإن مورد التوصية هو كتابة الواحد هذا مضافاً إلى التعبير عنه بالبث بالعلم وأنه إرث وموجب للأنس به و كل ذلك ينادى بحجّية خبر الواحد وكقوله عليه السلام ستكثر بعدى القالة وإن من كذب على فليتبوء مقعده من النار.

بدعوى أن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة و الكذابة إذ الاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلة.

و بالجملّة يستفاد من مجموع هذه الأخبار القطع برضا الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر الواحد و إن لم يفد القطع ثمّ إنّ هذه الأخبار كثيرة إلى حدّ ادّعى في الوسائل تواترها.

ولكن القدر المتيقّن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعنى به العقلاء ويقبحون التوقّف فيه لأجل هذا الإحتمال كما دلّ عليه لفظ الثقة والمأمون و الصادق و غيرها الواردة في الأخبار المتقدّمة و هي أيضاً منصرف لإطلاق غيرها.

بل ولو لم يكن الأخبار متواترة بالاصطلاح كفى كونها مفيدة للاطمئنان بحجّية خبر الثقة ولو لم يكن عادلاً هذا.

وأما العدالة فأكثر الأخبار المتقدّمة خالية عن اعتبارها بل في كثير منها التصريح بخلافه مثل مارواه الشيخ في كتاب العدة في الأخذ بما روته الثقات عن علي عليه السلام. ولو من رواية العامّة وما ورد في كتب بنى فضال، ومثل عموم التعليل في صحيحة أحمد بن اسحاق لقبول رواية العمري بأنّه الثقة المأمون فإنّه يفيد الكبرى الكلّي و هي أنّ كلّ ثقة مأمون يسمع له و تطبيق هذه الكبرى على مثل العمري الذي كان في مرتبة عالية من الوثاقّة و الجلالة لا ينافي كون المعيار هو إفادة الوثوق بالمخبر ولا دخالة لما زاد عليه من المراتب العالية لأنّ ما زاد من خصوصيات المورد كما لا يخفى و غير ذلك من الأخبار.

وأما ما يظهر من الأخبار من حصر الذي يعتمد عليه في أخذ معالم الدين في طائفة الشيعة فهو بالنسبة إلى غير الثقة من العامّة فالحصر اضافي ويكون بالنسبة إلى غير ثقاتهم فلا ينافي مادّلاً على جواز الأخذ من ثقاتهم فيما إذا لم يعارضه ما وصل إلينا من طرقنا.

هذا مضافاً إلى أن بناء العامة على العمل بخبر الواحد كان ذلك برأى وسمع الأئمة عليهم السلام و مع ذلك لم يردعوا عنه كما دلّ عليه روايات:

منها رسالة داود بن فرقد حيث قال الإمام الصادق عليه السلام لابن أبي ليلى فبأى شيء تقضى قال بما بلغنى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن علي و عن أبي بكر وعمر قال فبلغك عن رسول صلى الله عليه وآله أن علياً أقضاكم قال نعم قال فكيف تقضى بغير قضاء علي وقد بلغك هذا... الحديث.

بدعوى أن قول ابن أبي ليلى بما بلغنى يدل على أن مراده منه البلوغ بنحو الخبر الواحد لقلّة التواتر جداً ولم يردعه الإمام عليه السلام عن ذلك بل شبهه بخبر آخر وصل إليه.

نعم يمكن الإشكال فيه بأنّه لا إطلاق له حيث إنه في مقام بيان لزوم القضاء بقضاء علي عليه السلام إلّا أن احتمال اشتراط العلم في البلوغ في أخبار العامة بعيد جداً بناء الأصحاب أيضاً على ذلك كما يدلّ عليه الأخبار فمنها رسالة شبيب و أبي جميلة البصرى و موقّعة إسحاق بن عمّار و خبر علي بن حديد و خبر معمر بن خلّاد و صحيحة زرارة و خبر سليم بن قيس وغير ذلك من الأخبار الحاكية على أن أصحابنا أخذون بخبر الواحد الثقة ودعوى كون المتيقّن من الروايات هو اعتبار خبر العدل لا الثقة كما يشهد له الارجاع إلى الأعدل في المتعارضين فإنّه حاك عن كون كلّ طرف من أطراف التعارض عدلاً هذا مضافاً إلى اعتبار عنوان (تقاتنا) و عنوان (مرضيان) و عنوان (حجّتى) و عنوان (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه) و عنوان (كلّ مسنّ في حبتنا) و عنوان (كلّ كثير القدم في أمرنا) فإنّها ظاهرة في اعتبار العدالة وفوقها.

مندفعة بأن اعتبار هذه العناوين ليس من جهة دخالتها في حجّة الرواية بل من باب خصوصية مورد السؤال أو من باب علاج الأخبار المتعارضة.

والشاهد على ذلك عدم اعتبار الأصحاب في الأخذ بالروايات أن يكون الراوى من أصحاب السرّ أو ممن يرضى عنه الأئمة عليهم السلام أو أن يكون الراوى من الشيعة كما صرح بذلك الشيخ الطوسي في العدة حيث قال: إن الطائفة عملت بما رواه حفص بن غياث وغيث بن كلوب ونوح بن درّاج والسكوني وغيره من العامة الذين ينقلون الأخبار عن أئمتنا عليهم السلام فالمعيار في جواز الأخذ هو الوثوق بالناقل ولو كان عامياً.

نعم يتقدّم رواية الشيعة الثقة على رواية العامة عند التعارض كما رواه في العدة عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: إذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما روى عنّا فانظروا إلى مارووه (أي ماروته العامة) عن علي عليه السلام فاعملوا به.

قتهصل: أن مقتضى إمعان النظر في الأخبار هو حجّة خبر الثقات فلامجازفة في دعوى تواترها بالتواتر المعنوي بالنسبة إلى حجّة خبر الثقات ذهب في الكفاية إلى أن التواتر في المقام إجمالي لأنها غير تنقصر على لفظ أو على معنى حتّى تكون متواترة لفظاً أو معنى.

و معنى التواتر الإجمالي هو العلم بصدور بعضها منهم وقضيته وإن كانت حجّة خبر دلّ على حجّة أخصّها مضموناً إلّا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية وقد دلّ على حجّة ما كان أعم.

وقد عرفت كفاية الأخبار المذكورة في إثبات التواتر المعنوي هذا مضافاً إلى أن الاستفادة من بعضها أن خير الثقة مفروغ الحجّة عند السائل والمسؤول عنه وأيضاً سيرة الأصحاب على العمل بخبر الثقات ولو كان المخبر من العامة أو الذين أخطأوا في اعتقاداتهم من فرق الشيعة.

ثم إن الأخبار التي دلت على اعتبار الأعدلية لاتعارض مع الأخبار المذكورة لأنها في مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر فلاوجه لجعلها من أدلة اعتبار العدالة في حجّة الخبر هذا مضافاً إلى دلالة قوله في المقبولة: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم...) على أن الملاك في حجّة خبر الواحد هو كون الراوى ثقة كما أنه لاوجه لجعل الأخبار الواردة في موارد العدول من الأخبار المعارضة بعد كونها معلّلة بكون الملاك في اعتبار أخبارهم هو كونهم من الثقات المأمونين فلا تنفل.

و ينقدح ممّا ذكرنا أنه لاوجه للقول بتعارض الأخبار وإن النسبة بينها من العموم من وجه والأخذ بالقدر المتيقن منها وهو الجامع للعدالة والوثاقة كما ذهب إليه في مصباح الأصول وذلك لما عرفت من أن مقتضى الإمعان في الروايات أنّها غير متعارضة ولا منافاة فيها حتى تأخذ بالأخص مضموناً و الأظهر هو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته من ثبوت التواتر المعنوي على اعتبار خبر الثقة المأمون. وعليه فدعوى منع التواتر المعنوي و الأخذ بالتواتر الإجمالي و الأخذ بالخبر الصحيح الأعلاني والاستدلال به لحجّة خبر كلّ ثقة المأمون تبعيد المسافة من دون موجب.

ثم إن الظاهر هو من محكي المحقق النائيني رحمته إنكار التواتر الإجمالي بدعوى أنا لو وضعنا اليد على كلّ واحد من تلك الأخبار نراه محتملاً للصدق والكذب فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور.

وفيه أن مع تسليم عدم ثبوت التواتر المعنوي فلاوجه لإنكار التواتر الإجمالي وذلك لأن احتمال الصدق والكذب بالنسبة إلى كلّ فرد لا ينافي حصول القطع بصدور الأخص مضموناً باعتبار المجموع ألا ترى أنه إذا أخبر الثقات الكثيرة

بدخالة شيء في صحة معاملة أو عبادة أو بحدوث أمر مع الاختلاف في النقل لم نعلم بخصوص كل واحد مع قطع النظر عن أخبار الآخرين ولكن مع ملاحظة أخبار الآخرين نعلم بدخالة الأخص مضموناً كما لا يخفى فإنه هو الذي أخبر عنه بخصوصه أو في ضمن المطلق ففي المقام إذا فرضنا أن بعض الأخبار يدل على اعتبار العدالة وبعضها الآخر يدل على اعتبار الثقة وثالث يدل على اعتبار كونه إمامياً وفي رابع يدل على اعتبار كونه مأموناً حصل لنا القطع باعتبار الأخص مضموناً وهو خير الثقة العدل الإمامي المأمون بملاحظة مجموع الأخبار وإن لم نقطع باعتبار كل واحد واحد فلامجال لإنكار التواتر الإجمالي ومقتضاه هو الالتزام بحجية الأخص منها المشتغل على جميع الخصوصيات المذكورة في هذه الأخبار.

إلا أن الذي يقتضى الإنصاف هو عدم وجود خبر يدل على اعتبار كون الراوى إمامياً وعدم وجود خبر يدل على اعتبار العدالة لأن ما يستدل به لاعتبارها يكون مورداً بالنسبة إلى عموم التعليل أو لإطلاق له أو يكون مخصوصاً بباب علاج الأخبار المتعارضة وأما اعتبار كونه مأموناً فهو ملازم مع كونه ثقة و عليه فللمعارض لإطلاق ما يدل على اعتبار كون الراوى ثقة.

و الروايات الدالة على حجية أخبار الثقات كثيرة و دعوى تواترها بالتواتر المعنوي ليست بمجازفة و ممّا ذكرنا يظهر مافى المحكى عن الشهيد الصدر من أن الروايات خمسة عشر رواية و هى عدد لا يبلغ حد التواتر ولكن فى خصوص المقام هناك بعض القرائن الكيفية التى قد توجب حصول الإطمئنان الشخصى لصدور بعض هذه الروايات و إن فرض التشكيك فى ذلك و عدم حصول اطمئنان شخصى فىكىفى الإطمئنان النوعى بالنسبة إلى بعض الروايات و هى صحيحة الحميرى و هى

القدر المتيقن من السيرة العقلية وذلك لأن الروايات لا تنحصر في خمسة عشر رواية بل تزيد عليها بكثرة و عليه فلا وجه لإنكار التواتر رأساً و الاعتماد على الظن الشخصي الاطمئنانى لأن مجموع الأخبار يكون بحدٍ يحصل القطع بأن الثقات حجة بل التعليقات الواردة فى الأخبار تنسرح الأخبار الأخرى التى لم تعلم منها أن المعيار هو العدالة أو الوثاقة كما لا يخفى.

التبیهات:

التبیه الأول:

أن اعتبار الأخبار من باب التعبد لا الإرشاد إلى بناء العقلاء و اعتبار الوثوق و الاطمئنان النوعى بمؤداه و لذا يجوز الأخذ بإطلاق الأخبار ولو لم يثبت إطلاق البناء. و الشاهد لذلك وقوع التعبد بالراجح من المتعارضين عند ترجيح أحدهما بإحدى المرجحات مع أن المرجحات المذكورة فى الأخبار لا توجب الإطمئنان النوعى بالمؤدى أو وقوع التعبد بالتخير عند عدم وجود المرجحات مع أن البناء حينئذ على التساقط.

و هكذا يعتضد ذلك أيضاً بوقوع التعبد بالأخبار ولو مع كثرة الوسائط مع أنه لا يحصل الإطمئنان أحياناً بسبب كثرة الوسائط أو بوقوع التعبد بتقديم أخبار ثقات الشيعة على أخبار ثقات العامة عند اختلافهما مع أنه لا فرق بينهما عند العقلاء كما لا يخفى.

كل ذلك شاهد على أن اعتبار الأخبار من باب الإماءات التعبدية لا الإرشاد المحض إلى بناء العقلاء.

إننا لا نقول لا بناء من العقلاء على اعتبار أخبار الثقات بل نقول لا وجه لحمل أدلة اعتبار الأخبار على الإرشاد بل هى تفيد التعبد بالأخبار والمستفاد منها هو

الأعم مما عليه بناء العقلاء ومما ذكر ينقدح أنه لاوجه لحمل سيرة المسلمين أيضاً على السيرة العقلانية.

التبيه الثاني:

أن مما استدلّ به لحجية أخبار الثقات هو استقرار سيرة المسلمين على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين المعصوم عليه السلام أو المجتهد ولا يعتنون باحتمال الخلاف.

أورد عليه أولاً: بأنه كيف يجتمع استقرار السيرة المذكورة مع اختلاف جماعة من العلماء مثل السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس في جواز العمل بمطلق الخبر فإن هؤلاء العلماء ومقلديهم يخالفون في العمل ومع مخالفتهم لا مجال لدعوى قيام سيرة المسلمين على العمل بالخبر الواحد.

الثمّ إنّ ما من سيرة إلا تخالفها جماعة ألا ترى أن السيرة على رجوع الجاهل إلى العالم ومن ذلك خالف فيه الأخباريون فالملاك في تحقق السيرة هو قيام غالب الناس بحيث يكشف عن رأى الشارع وهو حاصل وإن خالفها جماعة فتدبر. وثانياً: بأنه لو سلم اتفاقهم على ذلك لم يحزر أنهم اتفقوا بما هم مسلمون أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين.

ويمكن الجواب عنه: بأنه لا موجب لإرجاع سيرة المسلمين إلى سيرة العقلاء بعدما نرى من الاختلاف بينهما في جواز العمل وعدمه في بعض الأحوال كحال كثرة الوسائط أو حال التعارض و ترجيح أحدهما بالصفات أو بالمخالفة مع العامة أو بالموافقة مع الكتاب أو التخيير عند عدم المرجحات فإن الاختلاف المزبور يشهد على أن سيرتهم ثابتة بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء فتدبر جيداً.

وعليه فسيره المسلمين كالأخبار في إفادة حجّية خبر الثقات مطلقاً سواء حصل الإطمئنان النوعي أو لا.

نعم لا يبعد تقييدها بما دلّت عليه أخبارنا من تقديم الثقة الإمامي على الثقة العامي عند المخالفة.

و دعوى اختصاص السيرة المذكورة بما إذا حصل الإطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف ممنوعة لوجدان السيرة المتشرعة على نقل الثقات ولو لم يحصل الاطمئنان النوعي إذ لا دلالة بين كون الراوي ثقة و أميناً و بين الوثوق بصدور ما أخبر به لاحتمال الخطأ والاشتباه وتعمد الكذب فيما إذا أحرز الوثاقة بقيام البيّنة أو بحسن الحال.

نعم يمكن الدعوى المذكورة في سيرة العقلاء فإنّها كما أفاد سيّدنا الأستاذ استقرت على العمل بخبر الثقة من جهة الوثوق به حيث ينقل الثقة أو العادل تحصيل الوثوق غالب من قوله حيث لا يحتمل عرفاً تعمده للكذب في شخص هذا الخبر ففي الحقيقة العمل يكون على طبق الوثوق والاطمئنان.

التبيه الثالث:

أنه لا يخفى عليك وقوع التعبد بالخبر الواحد الثقة بعد ما عرفت من الأخبار الكثيرة الدالة على حجّية قول الثقات.

ودعوى أن التعبد في خبر الثقة لا مجال له لأن وثاقة الشخص إمّا تحصل بالجزم بها من طريق المعاشرة أو بشهادة الإمام عليه السلام بالوثاقة الموجبة للجزم به لعدم احتمال الخطأ فيها وفي مثلها لا يتوقف قبول قول الثقة على التعبد للجزم بصدقه بلا تردد وحيث إن الإرجاعات الواردة في الأخبار من هذا القبيل فلا يستفاد منها التعبد بل

تتكفل الإرشاد إلى و ناقته فترتب عليها القبول عقلاً للجزم بصدقه لاتعبداً فما نحتاج إلى التبعيد.

مندفعة بأن النصوص لا تنحصر في النصوص التي هي إرجاعات المعصوم عليه السلام وقد عرفت النصوص الدالة على تقرير العامة على العمل بما روى الثقات عندهم عن علي عليه السلام. كخير شبيب بن أنس وداود بن فرقد وأيضاً عرفت النصوص الدالة على اعتماد أصحابنا على نقل الثقات ولم ينهوا عنه والنصوص الدالة على التوجه النهي عن أخبار غير ثقات العامة هو الخيانة ومقتضاها هو جواز النقل عنهم عند انتفاء الخيانة. والأخبار الدالة على مفروغية كون خبر الثقة في نفسه حجة وإنما السؤال عن حاله عند ابتلائه بالمعارض وإلى غير ذلك من الروايات الدالة على حجية خبر الثقات ولو لم نعاشرهم ولم يثبت توثيقهم بسبب قول الإمام المعصوم عليه السلام هذا مضافاً إلى أن بعض الإرجاعات معلل بعنوان الكلّي من الثقة المأمون ومن المعلوم أن هذا العنوان الكلّي ليس مما أخبر عنه الإمام عليه السلام بوثاقته حتى لا يتوقف قبوله على التبعيد لحصول الجزم به.

وأيضاً أن الإرجاعات إلى الموثقين بتوثيق الإمام لا يخصص بمن سمع من الإمام عليه السلام توثيقه بل الأمر كذلك لمن سمع من الوساطة ومن المعلوم أن بعد وجود الوساطة قد لا يحصل القطع والجزم بوثاقه الوساطة ومع عدم الجزم بها يمكن التبعيد. وبالجمله لامجال لإنكار التبعيد رأساً وجعل الأخبار إرشاداً كما لا يخفى.

التبيه الرابع:

أما الوثوق الفعلي بالصدور بمنزلة العلم بالصدور فكما أن العلم حجة عقلاً ولا يحتاج إلى الإمضاء فكذلك مايقوم مقامه من الوثوق الفعلي ثم إن العلم و الوثوق

الفعلى لا يكون مشمولاً للآيات الناهية عن العمل بالظن لخروج العلم أو الوثوق
الفعلى عنها بالتخصّص.

وعليه فإذا وثقنا ووثقاً فعلياً بصدور خبر ولو كان مرسلأ أو مسندأ بسند ضعيف
فالخبر حجة عقلاً ويصلح للاستشهاد إليه للوثوق الفعلى.

ولعلّ من هذا الباب اعتماد الأصحاب على ما روى بسند صحيح عن أصحاب
الإجماع لأنّ ذلك يكشف عن احتفاف رواياتهم بقرائن توجب الوثوق الفعلى لهم
بصدورها وإن وقع فى الطريق غير الثقات أو كان الطريق مرسلأ أو مرفوعاً.

هذا بناء على أنّ معنى اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم بمعنى تحقّق
الإجماع على تصحيح المروى لا الرأوى وحينئذ يكون الإجماع كاشفاً عن احتفاف
الرأوى بأمر توجب الوثوق الفعلى بوثاقته.

وأيضاً يمكن أن يكون من هذا الباب اعتماد الأصحاب على المتون المنقولة فى
كتب على بن بابويه وهداية الصدوق ونهاية الشيخ وغيرهم فإنهم اطمأنوا بالإطمئنان
الفعلى بصدورها بسبب عمل الأصحاب بها وحينئذ إن حصل لنا ذلك الاعتماد
الفعلى فهو حجة ولعلّ اعتماد جلّ الأصحاب أو كلّهم مع اختلاف مشاربهم
واستعداداتهم حاك عن مقرونية المتون أو المروى بالقرائن المحسوسة التى تصلح
لإيجاد الوثوق والإطمئنان الفعلى لنا أيضاً وإلا لما أجمعوا عليه مع اختلاف مبانيهم.

التبیه الخامس:

أنه لا يعد دعوى أنّ الوثوق النوعى بالصدور ممّا يصلح للاحتجاج عند العقلاء
وإن لم يقرن بالوثوق الفعلى أو لم يكن الرأوى ثقة وذلك لأنّ الوثوق النوعى طريق
عقلانى ولذا يصحّ احتجاج الموالى على عبيدهم بذلك ودعوى اختصاص الطريق
العقلانى بخصوص نقل الثقات مندفة لصحيحة الاحتجاج المذكور ألا ترى أنّ

الإنسان إذا اطمأن بأن سفر البحر وركوب السفينة لا يوجب الفرق لنفسه وماله وحصل له هذا الإطمئنان من أخبار المخبرين يقدم على هذا السفر مع أنه محتمل مع ذلك للفرق ولكن يعامل معه معاملة المعدوم.

و هذا مرتكز في نفوسهم والإرتكاز يمنع عن خطور خلافه في ذهن نوع الأفراد ومع عدم خطور خلافه في الذهن لا يخطر ببالهم أن حجّة هذا الأمر الإرتكازي موقوف على عدم منع المولى بل الإطمئنان المذكور حجّة فعلية تنجزية فلذا لو ورد من الشارع النهى عن العمل بالظن ينصرف عندهم إلى غير الإطمئنان النوعي و يعاملون مع الإطمئنان المذكور معاملة العلم و إن كان غير علم.

و لو كان للشارع طريقة أخرى لزم عليه أن يبينها ويظهرها بالتصريح و التنصيص وحيث لم يرد شيء في ذلك يكشف أن الشارع اكتفى بطريقة معموله عند الناس.

و دعوى أن المسلم هو حجّة خبير الثقة وإلا فمجرد الوثوق بصدوره إذا كان الراوى غير ثقة غير معلوم الحجّة لو لم يكن معلوم العدم أتى أنه إذا حصل الثقة بصدق الخبر من طريق الرؤيا مثلاً فهذا الخبر حجّة عند العقلاء كلاً و من الواضح أن موضوع الأخبار هو كون راوى الخبر ثقة وجعله طريقاً إلى الثقة بالصدور لو كان فإنما هو بإلغاء الخصوصية العقلانية ولا يوافق عليها العقلاء هنا بل هم يرون خبر الثقة حجّة.

مندفعة بما عرفت من وجود البناء على حجّة الوثوق والإطمئنان النوعي بالصدور من دون حاجة إلى إلغاء الخصوصية و الشاهد عليه صحة الاحتجاج المذكور ولا ملازمة بين وجود البناء على حجّة الوثوق النوعي والإطمئنان بالصدور في المرتكزات العرفية و بين حجّة الوثوق الحاصل بالرؤيا لأن الحجّة تابعة لوجود البناء فإذا علمنا به في المرتكزات دون الحاصل بالرؤيا اختصت الحجّة بالمرتكزات العرفية كما لا يخفى.

التبیه السادس:

فی انجبار الخیر الضعیف بعمل المشهور و لا یذهب علیک أن عمل الأصحاب بالخیر الضعیف یوجب الوثوق بالصّدور كما أن إعراضهم عن العمل بالخیر ولو کان صحیحاً یکشف عن اختلاله بشرط أن لا یكون الإعراض اجتهادياً و إلا فلا یکشف عن شیء كما لا یخفی.

ودعوی أن الخیر الضعیف لا یكون حجّة فی نفسه علی الفرض و كذلك فتوی المشهور أو عملهم غیر حجّة علی الفرض وانضمام غیر الحجّة إلى غیر الحجّة لا یوجب الحجّة فإن انضمام العدم إلى العدم لا ینتج إلا العدم.

و عمل المشهور لیس توثیقاً عملياً للمخبر حتی یثبت بذلك كونه من الثقات فیدخل فی موضوع الحجّة لأن العمل مجمل لا یعلم وجهه فیحتمل أن یتحقق عملهم به كما ظهر لهم من صدق الخیر و مطابقته للواقع بحسب نظرهم و اجتهادهم لالكون المخبر ثقة عندهم هذا بالنسبة إلى الكبرى.

وأما الصغرى وهى استناد المشهور إلى الخیر الضعیف فی مقام العمل والفتوی فإنباتها أشکل من إنبات الكبرى لأن القدماء لم یعرضوا للاستدلال فی كتبهم لیعلم استنادهم إلى الخیر الضعیف فمن أين یتكشّف عمل القدماء بخیر ضعیف و استنادهم غایة الأمر أنا نجد فتوی منهم مطابقة لخیر ضعیف و مجرد المطابقة لا یدلّ علی أنهم استندوا فی هذه الفتوی إلى هذا الخیر إذ یحتمل كون الدلیل عندهم غیره فتحصل أن القول بانجبار الخیر الضعیف بعمل المشهور غیر تام صغرى وكبرى.

مدفوعة أولاً: بأن انضمام غیر الحجّة إلى غیر الحجّة ربما یتوجباً للحجّة إلا ترى فی الخبر المتواتر أن كلّ خبر لیس فی نفسه حجّة ولكن مع الانضمام وحصول

التواتر يكون حجةً والوجه في ذلك هو تراكم الاحتمالات إلى أن تصير ظناً ثم مع تراكم الظنون وحصول الإطمئنان أو العلم فالعلم والإطمئنان حجة.

و هكذا الأمر في المقام فالخير وإن لم يكن في نفسه حجةً ولكن مع اقترانه بمثل عمل الأصحاب يحصل الإطمئنان بالصدور إذ الأصحاب لم يعملوا بما ليس بحجةً فعملهم يكشف عن اقتران الخير بما يوجب الإطمئنان بصدوره وعليه فلامجال للمناقشة في الكبرى ثم دعوى عدم إحراز عمل الأصحاب مناقشة صغرىً و هكذا احتمال كون عملهم اجتهادياً و البحث بعد فرض الاستناد و العلم به و الكشف عن اقتران الخير بالقرائن المحسوسة بحيث لو اطلعنا عليه لوثقنا بالصدور كما وثقوا به.

وثانياً: بأن الكلام في الوثوق بالصدور لا توثيق المخبر فالقول بأن العمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر أجنبي عن المقام.

وثالثاً: بأن المتون المفتى بها في عبارات بعض القدماء كعلی بن بابويه والصدوق في الهداية والشيخ في النهاية وغيرهم روايات وأخبار استندوا إليها في الفتاوى ويكفي في الوثوق بصدورها عملهم بها والفتوى بها فلاوجه للقول بأن القدماء لم يتعرضوا للاستدلال بالروايات في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر.

ورابعاً: بأن مطابقة فتوى القدماء للخبر الضعيف وإن لم تدل على استنادهم إلى خصوص الخبر الضعيف لاحتمال أن يكون الدليل عندهم غيره ولكن تصلح للوثوق بصدور مضمون الخبر لأن القدماء لم يفتوا من دون دليل فإذا أجمعوا على الفتوى بشيء يكشف ذلك عن وجود دليل تام الدلالة على ذلك سواء كان هو الخبر الضعيف أو غيره مما يكون مطابقاً له في المضمون و على كل تقدير يحصل الوثوق بصدور مضمون الخبر وإن لم يعلم إستنادهم إلى خصوص الخبر الضعيف فلانقل.

فتحصل: أن القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور أو فتاويهم تام كبرى وصغرى عند إحراز عملهم بالخبر الضعيف أو بما يطابقه في المضمون فتدبر جيداً. وهكذا يتم القول بأن إعراض المشهور عن العمل بالخبر مع وضوح صحته وتامة دلالة يوجب الوهن في الخبر ويكشف عن اختلال في الرواية من ناحية الصدور وإلا فلاوجه لإعراضهم مع تامة السند والدلالة ولا فرق في ذلك بين الشهرة والإجماع واختصاص الوهن بإعراض الإجماع عن الخبر لاوجه له.

التبيه السابع:

أنه لاتفوت في حجة الآحاد من الأخبار بين المنقولة بالواسطة وبين المنقولة بلا واسطة في شمول أدلة الاعتبار من السيرة وبناء العقلاء والروايات الدالة على حجة الخبر الواحد وتخصيص الأدلة بالمنقولة بلا واسطة لاوجه له. ودعوى أن الخبر مع الواسطة خير عن الموضوع للحكم الشرعي الكلي والمشهور عدم حجة الخبر في الموضوعات بل لا بد فيها من قيام البيينة إذ ليس في النصوص الدالة على اعتبار الخبر ما يدل على حجة الخبر مع الواسطة. والأخبار التي بأيدينا كلها من هذا القبيل لأنها منقولة بالواسطة فالنصوص الدالة على اعتبار الأخبار لا تنفع في إثبات حجيتها.

و يشهد له خبر مسعدة بن صدقة الذي فيه: و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيينة بناء على أن المراد من البيينة الاصطلاحية.

مدفوعة أولاً: بأن مورد خبر مسعدة بن صدقة هي الموضوعات الصرفة التي لا ارتباط لها مع الحكم بل هي مجرد الموضوع وهذا بخلاف المقام فإن الخبر عن الخبر ينتهي إلى نقل الحكم و عليه فلا يكون المقام مشمولاً لخبر مسعدة بن صدقة و

لأقل من الشكّ و معه فلا يرفع اليد عن عموم أدلّة اعتبار أخبار الأحاد بما هو مشكوك في مفهومه من جهة اختصاصه بمورده أو عدمه هذا مضافاً إلى ما فيه من ضعف السند.

وثانياً: بأنه لو سلّمنا شمول مثل خير مسعدة بن صدقة للمقام فيقدّم أدلّة اعتبار الخبر لقوّة ظهورها في شمول الخبر مع الوساطة كقوله بنيّة «انت أبان ابن تغلب فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً فما رواه لك فأروه عني» و من المعلوم أنّ الأمر بالرواية عن الرواية من دون شرط يشمل الرواية مع الوساطة أيضاً هذا مضافاً إلى أنّ قوله بنيّة «فأروه عني» يدلّ على الأمر بالرواية عن الرواية و هي الرواية مع الوساطة. وكغيره من الروايات المتعدّدة المتضافرة الدالّة على جواز الرواية ولو مع الوساطة أو تقرير الرواية ولو مع الوساطة أو الرواية مع الوساطة.

وثالثاً: بقيام السيرة القطعية على عدم الفرق بين المنقولة بدون الوساطة و بين المنقولة مع الوساطة فتحصل أنّه لا إشكال في شمول أدلّة الاعتبار للمنقولة مع الوساطة هذا بحسب مقام الإنبات.

وأما بحسب مقام الثبوت فقد يشكل في ذلك إمّا بأنّ معنى حجّية الخبر هو وجوب التصديق بمعنى لزوم ترتّب الأثر الشرعي على الخبر و عليه فالحكم بحجّية الخبر مع الوساطة يتوقّف على أمرين: أحدهما إحراز نفس الخبر. وثانيهما وجود أثر شرعي حتّى يحكم بترتبه عليه و من المعلوم أنّ في المقام لا يحرز الوساطة و لا أثرها إلّا بنفس حجّية الخبر ولازم ذلك هو تقدّم المتأخّر مضافاً إلى لزوم اتحاد الحكم و الموضوع.

و توضيح ذلك أن خبر الكليني محرز لنا بالوجدان ومع الإحراز المذكور يحكم بحجته و وجوب تصديقه بالمعنى المذكور بمقتضى أدلة حجية الأخبار و أما خبر من يروى عنه الكليني ممن كان متقدماً عليه و خبر المتقدم عليه ممن تقدم عليه من الرواة إلى أن ينتهى إلى الإمام المعصوم عليه السلام فهو غير محرز لنا بالوجدان وإحرازه بنفس الحكم بحجته خبر الكليني والحكم عليه بنفس هذه الحجية يستلزم أن يكون الخبر المحرز من ناحية هذه الحجية متقدماً على نفس هذه الحجية مع أنه متأخر عنها فالحكم بالحجته فى المقام مع هذه الخصوصية يوجب أن يتقدم المتأخر و هو محال.

ويمكن الجواب عنه: بأن الإشكال ناشٍ من توهم كون الحكم بالحجته حكماً شخصياً و القضية قضية خارجية و أما إذا كان الحكم بالحجته بنحو القضية الحقيقية فلا يلزم هذا الإشكال أصلاً فإن الحكم بحجته خبر الكليني يوجب إحراز خبر من يروى عنه الكليني فبعد الإحراز المذكور يشمل القضية الحقيقية لفرد آخر منها لآعين الفرد الثابت بخبر الكليني.

و مع تعدد الحكم بتعدد الأفراد لا يلزم أيضاً إشكال اتحاد الحكم والموضوع إذ الحكم يوجب ترتيب ما للمخبر به و هو خبر من يروى عنه الكليني ليس بنفس شخص الحكم فى دليل حجته خبر الكليني بوجوب تصديق خبر العادل بل يكون بفرد آخر من أفراد القضية الحقيقية و قد يشكل ذلك إما بأن التبعيد بحجته الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى مع قطع النظر عن دليل حجته الخبر ليصح التبعيد بالخبر بلحاظه و إلّا فالتبعيد بحجته الخبر فيما لم يكن له حكم شرعى أو أثر شرعى لغو محض و لا ارتباط له بالشرع و مقتضى ذلك أن دليل الحجته لا يشمل الأخبار مع الوساطة لأنها ليست إلّا الخبر عن الخبر وهذا الإشكال يجرى فى أخبار جميع سلسلة الرواة إلّا الخبر المنتهى إلى قول الإمام عليه السلام.

ويمكن الجواب بأنَّ الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر و إن لم يكن المخبر ملتفتاً إلى الملازمة فحينئذٍ نقول يكفي في حجّية خبر العادل انتهاؤه إلى أثر شرعى فكما أنَّ الطريق إلى الحكم الشرعى العملى طريق إليه و يشمله أدلّة الحجّية فكذلك الطريق إلى طريق الحكم الشرعى أيضاً طريق إلى الحكم الشرعى ويشمله أدلّة الحجّية.

وعليه فنفس خبر العادل كخبر الشّيح الطّوسى عن خبر العادل كالشّيح المفيد إلى أن ينتهى إلى المعصوم عليه السلام يكون موجباً لكشف الظنّ النوعى بقول المعصوم فتشمله أدلّة التّعبد. فيكون حجّة ولا حاجة إلى شمول أدلّة التّعبد بنفس الوسائط حتّى يقال لأثر للوسائط.

التبيه الثامن:

أنه ربّما يستدلّ على حجّية الخبر بالوجوه العقلية.

منها أنا نعلم إجمالاً بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها واحتمال الجمل لا يكون فى جميع الأخبار فإذا ثبت العلم الإجمالى بوجود الأخبار الصّادرة فيجب الاحتياط بالعمل لكل خبر مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصّدر أو مظنون المطابقة للواقع عنه وجود المعارض.

و فيه أن مقتضى هذا الدليل هو وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف لأنه الذى يجب العمل به و أما الأخبار النافية للتكليف فلا يجب العمل بها كما لا يخفى و أيضاً معنى حجّية الخبر كونه دليلاً متبعاً فى مخالفة الأصول العملية و الأصول اللفظية مطلقاً و هذا لا يثبت بالدليل المذكور.

لإيقال: إن العلم الإجمالى بورود التخصيص فى بعض العمومات يوجب سقوط أصالة العموم أو الإطلاق عن الحجّية .

لأنَّ قول: نعم ولكن العلم الإجمالي بإرادة العموم أو الإطلاق في بعض العمومات يقتضى وجوب الاحتياط بالعمل بجميع العمومات والمطلقات الدالّة على التكاليف الإلزامية والخاصّ المذكور لا يكون حجّة ليكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي وحينئذٍ فالتمرة بين القول المذكور بالاحتياط من جهة العلم الإجمالي وبين القول بحجّية الخبر واضحة حيث إنّه إن قلنا بحجّية الخبر فهو مقدّم على العامّ أو المطلق وإن قلنا بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط فالخبر ليس مقدّماً على العامّ أو المطلق بل يجب العمل بالعموم أو المطلق كما لا يخفى.

و يظهر الثمرة أيضاً إذا كان مفاد كلّ من العامّ أو الخاصّ حكماً إلزامياً بأن يكون مفاد العام وجوب إكرام العلماء ومفاد الخاص حرمة إكرام العالم الفاسق مثلاً فعلى القول بحجّية الأخبار لا إشكال في تقديم الخاصّ على العمومات وتخصيصها به و على القول بوجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط فلا يمكن الاحتياط في الفروض و يكون المقام نظير دوران الأمر بين المحذورين والعقل يحكم حينئذٍ بالتخيير. هذا معنى الكلام في بيان الثمرة بين حجّية الخبر وبين لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلي بالنسبة إلى الأصول اللفظية.

و أمّا بالنسبة إلى الأصول العمليّة فإن كانت الأخبار نافية والأصول مثبتة فلا إشكال في تقديم الأصول المثبتة لوجود موضوعها وهو الشكّ بعد عدم حجّية الخبر بخلاف ما إذا كان الخبر حجّة فإنّه مقدّم على الأصول المثبتة إذ لا يبقى موضوع الأصول المذكورة مع الخبر الحجّة كما لا يخفى و إن كانت الأخبار مثبتة و كانت متوافقة مع الأصول فلا إشكال أيضاً في جريان الأصول المذكورة على القول بوجوب الخبر من باب الاحتياط دون القول بحجّية الخبر فإنّه لا ورود لموضوع الأصول حينئذٍ بناء على المعروف.

وإذا لم يكونا متوافقين كأن يكون مفاد الأخبار حرمة الجمعة ومفاد الأصول هو العكس فمقتضى القاعدة هو التخيير لأن مخالفة الأصول مخالفة للشمول القطعي لحديث (لا تتقض) وطرح الأخبار يوجب مخالفة العلم الإجمالي بخلاف ما إذا قلنا بحجية الخبر فإن مع الخبر لا يبقى موضوع للأصول.

وإن كانت الأخبار نافية والأصول نافية فلامانع من جريان الأصول لوجود موضوعها ولا يلزم من ذلك المخالفة العملية على عدم حجية الخبر.

وإن كانت الأخبار مثبتة والأصول نافية فالمسألة مبنية على جريان الأصول في بعض أطراف المعلوم بالإجمال وعدمه بخلاف ما إذا قلنا بحجية الخبر فإن مع الخبر لا يبقى موضوع للأصول مطلقاً.

فانقدح أن معنى حجية الخبر كونه دليلاً متبعاً في مخالفة الأصول العملية وهذا المعنى لا يثبت بلزوم العمل بالخبر بالدليل العقلي.

التبيه التاسع:

أن الأدلة الشرعية الدالة على حجية الخبر الواحد قاصرة الشمول بالنسبة إلى الموضوعات لاختصاصها بالأحكام ومعالم الدين.

نعم يمكن التمسك ببناء العقلاء على حجية الخبر الواحد في الموضوعات بعد عدم اختصاص بناتهم بموارد الأحكام والمفروض عدم ثبوت الردع عن ذلك البناء أشكل ذلك بأن البناء المذكور مردوع بمثل الأخبار الواردة في اعتباراً لتعدد في الموضوعات وهذه الأخبار متعددة.

منها خبر مسعدة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك لعله حر قد باع نفسه أو ضرع فبيع قهراً أو

امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة.

بدعوى أنه يدلّ على حصر حقيقي فيستفاد منه عدم حجّية الخبر الواحد في الموضوعات مالم يتعدّد ويصدق عليه البيّنة.

أورد عليه أولاً: بضعف السند لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة وإن حكى عن السيد المحقق البروجردى اتّحاده مع مسعدة بن زياد.

وثانياً: بأنه لم يثبت حقيقة شرعيّته للبيّنة ولعلّ المراد منها معناه اللغوي وهو الحجّة وهي تصدق على الخبر الواحد اللهمّ إلا أن يقال: إنّ البيّنة الاصطلاحية شائعة في عصر الصادقين عليهم السلام وحملها على البيّنة اللغويّة لا موجب له.

وثالثاً: بأنه لو سلّمنا إرادة البيّنة المصطلحة فالحصر المستفاد منها إنّما هو بالإضافة إلى موردها ممّا ثبتت الحليّة فيه بالأمانة أو الاستصحاب وأما غيره فالرواية أجنبيّة عنه وإلّا لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب والإقرار وحكم الحاكم اللهمّ إلا أن يقال: إنّ التخصيص الأكثر لا يلزم إذا كان التخصيص عنوايياً. فنتحصّل أنه لم يثبت ردع عن بناء العقلاء.

ومنها: الأخبار الواردة في لزوم شهادة العدلين في الموارد الخاصّة كالميته و رؤية الهلال بدعوى أنّها تدلّ على عدم كفاية قول الثقة و حيث لا خصوصية لتلك الموارد فيستفاد منها عدم جواز الاكتفاء بقول الثقة في جميع الموارد ولهذا يثبت الردع عن بناء العقلاء.

وأجيب عن ذلك بأنّ هذه الأخبار مختصّة بمواردها وإلغاء الخصوصية مشكل فاعتبار شهادة العدلين في مثل هذه الموارد لا ينافي وجود بناء العقلاء في غيرها ممّا يحصل الوثوق النوعي بشهادة أحد من الثقات.

التنبية العاشر:

أَنَّ حَجِيَّةَ الظَّنِّ الْخَاصِّ إِمَّا تَكُونُ بِمَعْنَى جَعْلِ غَيْرِ الْعِلْمِ عِلْمًا بِالْتَعَبُّدِ فَمَعَ هَذَا التَّعَبُّدِ يَجُوزُ الْإِخْبَارُ عَنِ الشَّيْءِ وَلَوْ لَمْ يَحْصُلِ الْعِلْمُ الْوُجْدَانِي بِهِ وَيَتَرْتَّبُ عَلَى الْمَخْبِرِ بِهِ آثَارُهُ الْوَاقِعِيُّ لِقِيَامِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِ وَحِينَئِذٍ تَشْمَلُ حَجِيَّةَ الْخَبْرِ جَمِيعَ الْأُمُورِ التَّكْوِينِيَّةِ وَالتَّارِيخِيَّةِ كَمَا سَيَأْتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فِي التَّنْبِيهِ الثَّانِي مِنْ تَنْبِيهِاتِ الْإِسْنَادِ. وَإِمَّا تَكُونُ الْحَجِيَّةُ بِمَعْنَى كَوْنِ الظَّنِّ مَنْجَزًا وَمَعْدْرًا فَيَخْتَصُّ حَجِيَّةَ الظَّنِّ الْخَاصِّ بِمَا إِذَا كَانَ مُؤَدَى الْخَبْرِ أَثْرًا شَرْعِيًّا فَلَا تَعْمُ الْأُمُورُ التَّكْوِينِيَّةِ وَالتَّارِيخِيَّةِ إِذْ لَا مَوْرِدَ لِلْمَعْدْرِيَّةِ وَالتَّارِيخِيَّةِ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهَا وَجَوَازُ الْإِخْبَارِ عَنِ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ مُتَفَرِّعٌ عَلَى الْعِلْمِ بِهَا وَالمَفْرُوضِ عَدَمِ حَصُولِ الْعِلْمِ بِهَا وَلَا يَجُوزُ الْإِخْبَارُ الَّتِي بِمَا فِي الرَّوَايَةِ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فَاللَّازِمُ أَنْ يُقَالَ عِنْدَ الْإِخْبَارِ بِمَا رَوَى أَنَّهُ مِنْ صَامٍ فِي رَجَبٍ مِثْلًا كَانَ لَهُ كَذَا.

الظن المطلق

و لا يخفى أن الظن المطلق يكون في مقابل الظن الخاص كالظن الحاصل من الخبر أو ظهورات الألفاظ والأدلة التي مضت لحجية الخبر من الآيات والروايات وغيرهما دلت على حجية الظن الخبري بخلاف أدلة المقام فإنها تدل على اعتبار الظن المطلق ولا نظر لها إلى خصوص الظن الخبري.

ثم إن الأدلة التي أقيمت على حجية الظن المطلق على قسمين:

الأول: مالا يختص بزمان الإنسداد بل يشمل زمان الانفتاح وزمان إمكان تحصيل العلم أو العلمى بالأحكام الواقعية.

والثاني: ما يختص بزمان إنسداد باب العلم أو العلمى و هو الذى يعبر عنه بالظن الإنسدادي ولذا يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول:

فى الوجوه التى ذكروها لحجية الظن المطلق من دون اختصاص لها بزمان الإنسداد و هى متعددة:

الوجه الأول:

أن فى مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنة للضرر وحيث إن دفع الضرر لازم فالواجب حينئذ هو لزوم التبعية عما ظنه من الحكم

الإلزامى وهذا هو معنى الحجية سواء كان زمان الإسداد أو زمان الانفتاح أورد عليه بأن الصغرى ممنوعة سواء كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبة أو المفسدة أما إذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبة فلأن استحقاق العقوبة على الفعل أو الترك ليس ملازماً للوجوب والتحريم بوجودهما الواقعي بل من آثار تنجيز التكليف ولا ينجز التكليف إلا بالوصول والظن غير المعتبر لا يكون وصولاً كيف و قد يتحقق التحريم الواقعي و مع ذلك نقطع بعدم العقاب كالحرام والواجب المجهولين جهلاً بسيطاً أو مركباً بل استحقاق التواب و العقاب إنما هو على تحقق الإطاعة و المعصية اللتين لا يتحققان إلا بعد العلم بالوجوب والحرمة أو الظن المعتبر بهما و الظن غير المعتبر ليس وصولاً لهما و مع عدم الوصول يقبح العقاب عليه لأنه عقاب بلا بيان نعم لو لم نقل باستقلال العقل يقبح العقاب بلا بيان كان احتمال العقوبة في فرض الظن الغير المعتبر بالحكم موجوداً ولكنه كما ترى.

كلام حول حق الطاعة

ربما يقال إن حق الطاعة لله تعالى ثابت على عبده و على هذا يحكم العقل بوجوب إطاعته ولو في موارد احتمال التكليف وهذا الإدراك العقلي لا يختص بالتكاليف المعلومة بل هو موجود في المحتملات والمظنونيات مالم يرخص الشارع في ترك التحفظ و الاحتياط و عليه فالبراءة العقلية لأصل لها لأنه إذا كان حق الطاعة يشمل التكاليف المشكوكة فهو بيان رفع البيان فلا يكون عقاب الله للمكلف إذا خالفها قبيحاً لأن المكلف يفرط في حق مولاه بالمخالفة فيستحق العقوبة و مع عدم جريان قاعدة قبح العقاب فاحتمال العقوبة موجود و مع وجود احتمال العقوبة في المظنونيات و المشكوكات يجب رفعه لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل أو المظنون و يتم البرهان.

ويمكن الجواب بأن كبرى لزوم إطاعة الله كسائر الكبريات العقلية والنقلية تتوقف على إحراز الموضوع وبدونه لا تنتج الحكم بلزوم الإتيان بشيء أو الترك فالمحتملات لا يحرز كونها إطاعة للمولى، مع عدم الإحراز فلا يترتب عليها وجوب الإطاعة واحتمال العقوبة فيها ينتفى بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد اختصاص حق الطاعة بالتكاليف المعلومة بالعلم الوجداني أو العلمي عند العقلاء.

و الشارح لم يتخذ في باب الامتثال طريقة غير طريقة العقلاء و لولا ذلك لبينها و لو بينها لشاعت و لبانت في مثل هذه المسألة التي تكون مورد الإبتلاء.

الإجمال: إن مورد جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان عند العقلاء مختص بموارد إمكان البيان و مع ذلك لم يتبين و أما إذا لم يمكن البيان كما إذا منع شخص أن يتكلم المولى و نعلم بأن المولى أراد بيان وجوب شيء أو حرمة ففى مثله لا تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و جميع الموارد المحتملة للتكاليف تكون من هذا القبيل فإن المولى الشرعى مع حدوث الموانع من الظلمة والكذب لا يتمكن من البيان فلا يجوز الأخذ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فى تلك الموارد لنفى العقوبة المحتملة عند العقلاء و معه فاحتمال العقوبة موجود و يتم البرهان بضميمة كبرى وجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل **لأنه قول:** موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان ثلاثة أحدها: الموارد التي أمكن للمولى البيان و لم يبين و لإشكال فى جريان القاعدة فيها من دون فرق بين المولى الحقيقي وسائر الموالى.

وثانها: الموارد التي لإشكال فى عدم جريانها فيها وهي التي فرض العلم بوجود الإرادات الحتمية للمولى مع عدم تمكنه من البيان لوجود المانع و نحوه فإن العلم بالإرادة فى حكم البيان ولا مورد للقاعدة مع البيان كما لا يخفى.

وثالثها: الموارد التي يشكّ فيها أنّها من قبيل الأولى أو الثانية ففى هذه الموارد تجرى القاعدة عند العقلاء إلّا فى بعض مهامّ الأمور إذ لا بيان و مع عدم البيان تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ودعوى العلم بالإرادة الحتمية مع عدم التمكن من البيان بعد العلم بحصول الموانع من الظلمة والكذبى مندفعة بأنّ المفروض هو الشكّ فى الإرادة والواقع بحسب الموارد ومع الشكّ لا بيان كما لا يخفى.

و دعوى أنّه لا إشكال فى أنّ العقلاء بما هم كذلك لا يتوقّفون فى محتتمل المطلوبية و لا يقتحمون فى محتتمل المبغوضية فى مقاصدهم و أغراضهم فى شىء من الموارد و إذا كانوا كذلك فى الأمور الرجعة إليهم فبطريق أولى فى الأمور الرجعة إلى مواليتهم لأنّهم يرون العبد فانياً فى مقاصد الموالى و بمنزلة أعضائه و جوارحه بحيث يجب أن يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه فإذا كان العبد فى أمره بحيث ينبعث أو يرتدع بإحتمال النفع و الضرر فيجب عليه بطريق أولى أن يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوباً للمولى أو كون ذاك مبغوضاً له وإذا كان هذا حكم العقلاء بما هم عقلاء فكيف يحكم العقل بقبح العقاب.

مندفعة بأنّه لو سلّمنا وجود البناء فى الموارد المذكورة فلا يمكن الاستدلال به فى مثل المقام بالأولية لأنّ بناء الشارع على الأخذ بالسهولة و هذا الفرق يمنع عن التعدى عن موارد البناء المذكور إلى المقام بالأولية.

هذا مضافاً إلى أنّ وجود البناء فى الموارد التي شكّ فى أصل الإرادة والتكليف فيها غير ثابت سواء تمكّن عن البيان أو لم يتمكّن فلا تغفل.

الوجه الثاني:

أنه لو لم يأخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجع وهو قبيح وعليه فيجب الأخذ بالظن المطلق وهذا هو معنى حجبة الظن.

وأجيب عنه بالمنع عن الكبرى بدعوى أنه ليس ترجيح المرجوح في جميع الموارد قبيحاً لأن المرجوح قد يوافق الاحتياط فالأخذ به في هذا الصورة ليس قبيحاً وفيه أن المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح بل هو جمع في العمل بين الراجع والمرجوح مثلاً إذا ظن عدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحاً فحينئذ الإتيان به من باب الاحتياط ليس طرحاً للراجع في العمل لأن الإتيان لا ينافي عدم الوجوب.

فالأولى هو أن يجاب عنه بمنع الصغرى فنقول إن الاستدلال بذلك إن كان في صورة الانفتاح كما هو محل الكلام في هذا المقام فلا دوران حينئذ لأن بعد قيام العلم أو العلمي بالنسبة إلى الأحكام الواقعية فينحل العلم الإجمالي بالأحكام في موارد العلم والعلمي ولا علم بوجودها بين مورد الظن وبين طرفه من الشك والوهم حتى يقال لزم الأخذ بالظن لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجع وحينئذ فمع عدم العلم بوجود الأحكام الشرعية بنى الظن وطرفه من الشك والوهم يرجع إلى البراءة العقلية أو الشرعية في جميع الأطراف ولا يلزم من ترجيح المرجوح على الراجع لأن نسبة البراءة إلى جميع الأطراف متساوية.

وإن كان الاستدلال بذلك في صورة الانسداد ولزوم الأخذ بالظن أو طرفه من الشك والوهم دار الأمر بين ترجيح الظن و ترجيح طرفه ولكنه يتوقف على تمامية مقدمات الانسداد وإلا فلا تنصل النوبة إلى الدوران بين ترجيح الراجع و ترجيح

المرجوح لأنّ اللازم عليه في هذه الصورة هو أن يعمل بموارد الانحلال أو يعمل بالاحتياط في جميع الأطراف لقاعدة الاشتغال فتحصل أنه لا دليل على حجّة الظنّ المطلق في حال الانفتاح.

المقام الثاني:

في دليل الانسداد وهذا الدليل الذي استدلّ به على حجّة الظنّ المطلق في زمان الانسداد مركّب من عدّة مقدّمات يستقلّ العقل مع نبوتها بكفاية الإطاعة الظنيّة أو يستكشف بها مشروعيّة التبعيّة عن الظنّ في مقام الإمتثال وهذه المقدّمات خمسة:

المقدمة الأولى:

أنّه يعلم إجمالاً بشبوت تكاليف كثيرة في الشريعة الإسلاميّة و أطراف هذا العلم الإجمالي لا يختصّ بموارد الأخبار.

المقدمة الثانية:

أنّه ينسد باب العلم أو العلمي بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال.

المقدمة الثالثة:

أنّه لا يجوز إجمال التكاليف و ترك التعرّض لامثالها لتجزّؤها بسبب العلم الإجمالي.

المقدمة الرابعة:

أنّه لا مجال للرجوع إلى الوظائف المقرّرة للجاهل بالأحكام من الاحتياط التام للزوم الاختلال أو العسر و الحرج و من الرجوع إلى فتوى الغير الذي يعتقد الانفتاح لمنافاته مع العلم بالانسداد و من الرجوع إلى القرعة لعدم جواز الأخذ بها في الشبهات الحكمية و من الرجوع إلى الأصول العمليّة للزوم المخالفة العملية من جريانها إن كانت نافية و لغير ذلك.

المقدمة الخامسة:

أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

فإذا تمت المقدمات المذكورة ودار الأمر بين الامتثال الظنى والشكى أو الوهمى لايجوز التنازل إلى الشكى أو الوهمى فى مقام الامتثال لأنه ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح. هذا تمام الكلام فى تقريب الاستدلال على حجية الظن المطلق.

ملاحظات حول دليل الاسداد

أما المقدمة الأولى: فهي و إن كانت بديهية إلاً أن العلم الإجمالى فى الدائرة الكبيرة ينحلّ بالعلم الإجمالى فى الدائرة الصغيرة وهى الأخبار ومعه لا موجب للاحتياط إلاً فى خصوص دائرة الأخبار وعليه فمع تمامية سائر المقدمات لم يثبت إلاً وجوب العمل بالظنون الحاصلة من الأخبار لاالظن المطلق.

وأما المقدمة الثانية: ففيها منع عدم وفاء الدليل العلمى بمعظم الأحكام وإن انسدّ باب العلم و ذلك لما يحكم به الوجدان من عدم بقاء العلم الإجمالى بالأحكام بعد الأخذ بأخبار الثقات وغيرها من يقينيات والمعلومات التفصيلية و قد مرّ أن الأخبار الواردة عن الثقات حجة و إن لم تفد الوثوق النوعى و هكذا عرفت حجية الخير الموثوق الصدور وإن لم يكن رواها من الثقات ومن المعلوم أن أخبار الثقات و الأخبار الموثوق بها مع ضميعة اليقينيات و المعلومات التفصيلية وافية بمعظم الفقه و معها ينحلّ العلم الإجمالى و لامجال لمقدمات الانسداد.

نعم لو قلنا بحجية خصوص أخبار العدول أو خصوص مايفيد الوثوق الفعلى أو الوثوق النوعى لما حصل الانحلال وحينئذ يكون لمقدمات الانسداد مجال.

و بالجمله يختلّ دليل الانسداد بمنع هذه المقدّمة و لاثمرة للبحث عن سائر المقدّمات إلّا في المشابهات للمقام مع ثبوت المقدّمة الثانية فيها كدعوى الانسداد في ترجمة الرجال بعد وجود العلم الإجمالي بوجود الأخذ برواياتهم و انسداد باب العلم والعلمى في ذلك الباب فيمكن الاعتماد على الظنّ الحاصل من التراجم بأحوال الرجال.

وأما المقدّمة الثالثة: فلا إشكال في تماميتها لتنجز التكليف بسبب العلم الإجمالي و لا يجوز في مقام الامتثال الاقتصار على المعلوم بالتفصيل و إلّا لزم الخروج عن الدين.

وأما المقدّمة الرابعة: فهي تامّة بالنسبة إلى الاحتياط المخلّ بالنظام لعدم رضا الشّارع بذلك وأما بالنسبة إلى لزوم العسر والحرّج من الاحتياط فقد يمنع عدم وجوبه بدعوى عدم حكومة قاعدة نفى العسر و الحرّج على قاعدة الاحتياط إذا كان الاحتياط بحكم العقل لعدم العسر في متعلّق الحكم الشرعى و لا في نفس الحكم و إنّما العسر من ناحية الجمع بين احتمالات التّكليف و هو لا يجب إلّا بحكم العقل و الحكم العقلى ليس بمنفى بقاعدة نفى العسر و الحرّج.

ويمكن أن يقال: إنّ المنفى نفس الحرّج أو الضّرر من أى سبب حصل سواء كان منشأهما هو الحكم الشرعى أو موضوعه أو الحكم العقلى الاقتضائى كوجوب الاحتياط و هذا هو الظاهر من تعلّق النّفى بنفس الحرّج أو الضّرر إذ جعل المنفى و هو الضّرر أو الحرّج عنواناً مشيراً إلى الضّارّ أو الموجب للحرّج أو الحكم الشرعى خلاف الظاهر لأنّ لفظ الضّرر أو الحرّج اسم مصدر وليس عنواناً لغيره كالضّارّ أو

الحكم الشرعى العسرى أو الضررى حتى يكون النفى راجعاً إلى الفعل الضررى أو الحرجى أو الحكم الشرعى وعليه فتمت هذه المقدمة.

لايهال: لو كان المراد من نفى الضرر أو الحرج هو نفى نفس الضرر أو الحرج تشريعاً لكان مفاد لاضرر ولا حرج هو نفى حرمة الضرر أو الحرج وهذا مما لم يلتزم به أحد.

و عليه فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفى هو النهى عن الإضرار والضرر بالغير أو النفس كما هو الحال فى مثل قوله تعالى: **فَلَا تَكْفُرُوا بِاللَّهِ وَأَجِدُوا لَهُ آيَةً** فإن المراد منه نهى المحرم عن هذه الأمور حال الإحرام.

أو أن يكون المراد من النفى هو النفى التشريعى بمعنى نفى الحكم الضررى أو الحرجى فى الشريعة وهو الظاهر من أدلة نفى الحرج والضرر بقريئة ما فى بعض الروايات من أنه لاضرر فى الإسلام أو فى الدين.

لأنه قول: إن دليل لاضرر ولا حرج بقريئة كونهما فى مقام الامتنان وإفادة سهولة الإسلام والدين لا ينفيان الحرمة بل النفى فيهما هو التجويز ومعناه أن الضرر أو الحرج لا يجوز الشارح لابالنسبة إلى الغير ولا بالنسبة إلى النفس وبهذا الاعتبار يفيد نفى نفس الضرر أو الحرج و عليه تشريع تجويزهما من أى جهة كانت يستلزم نفى الموضوع الضررى أو الحكم الشرعى بل الاحتياط العقلى أيضاً لأن الحكم العقلى فى أطراف العلم الاجمالي اقتضائى و الحكم الاقتضائى قابل لأن يرفعه الشارح و لافرق فى شموله للحكم العقلى بين المباني المذكورة من كون مفاد لاضرر أو لاحرج نفى نفس الضرر أو الحرج أو نفى الموضوع الضررى أو الحرجى أو نفس الحكم الشرعى ثم قوله فى الإسلام أو فى الدين لا يوجب تخصيص النفى بالأحكام

الشَّرعية لأنَّ الدين أو الإسلام ظرف النفي لا المنفى هذا مضافاً إلى أنَّ القيدَين المذكورين لم يردا في الروايات المعتمدة.

و أما عدم جواز الرجوع إلى فتوى الغير فهو واضح ضرورة أنه لا يجوز ذلك إلَّا للجاهل للفاضل الذي اعتقد خطأ المجتهد الذي يدعى افتتاح باب العلم أو العلمي بل رجوعه إليه من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل.

و أما الرجوع إلى القرعة في الشبهات الحكيمة فلاختصاصها بالشبهات الموضوعية في الجملة كما لا يخفى.

و أما عدم جواز الرجوع إلى الأصول العملية فإن كان الأصل مثبتاً للتكليف و لم يكن من الأصول المحرزة كأصالة الاشتغال فلامانع من الرجوع إليها لعدم منافاتها مع العلم الإجمالي بل هي مساعدة معه.

و إن كان الأصل مثبتاً و كان من الأصول المحرزة كاستصحاب الميثب للتكليف فهو على قسمين أحدهما ما إذا لم يعلم بانتقاض الحالة السابقة كما إذا كان الكأسان نجسين و لم يعلم تطهير أحدهما فلامانع من جريان استصحاب النجاسة و جواز الرجوع إليه و ثانيهما ما إذا علم إجمالاً بالانتقاض كما إذا كان الكأسان نجسين و علم بتطهير أحدهما و حينئذٍ فإن قلنا بأنَّ المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي هو لزوم المخالفة العملية فلامانع من جريان الاستصحاب في المقام لعدم لزوم المخالفة العملية مع فرض كون الاستصحاب مثبتاً للتكليف و إن قلنا بأنَّ المانع هو نفس العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة و لو لم يلزم المخالفة العملية فلايجرى الاستصحاب للتكليف في المقام للعلم بانتقاض الحالة السابقة في الجملة و إن كان الأصول العملية نافية فالرجوع إليها ممنوع فيما إذا كان في الرجوع

إليها محذور الخروج عن الدين أو الإهمال بالنسبة إلى التكاليف الواقعية المعلومة كما هو الظاهر لكثرة الأصول النافية.

وأما المقدمة الخامسة: فلا كلام بالنسبة إليها لأن كل مورد يدور الأمر فيه بين ترجيح المرجوح على الراجح أو العكس يحكم العقلاء بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح و قبح العكس و هذه كبرى ثابتة عند العقل و العقلاء.

و حينئذ مع فرض تمامية المقدمات المذكورة و دوران الأمر بين ترجيح الامتثال الظنى و بين ترجيح الامتثال الشكى أو الوهمى فلا إشكال فى تقديم ترجيح الامتثال الظنى للقاعدة المذكورة و المفروض أنه لا طريقة للشارع غير طريقة العقلاء و عليه فاللازم بعد الأخذ بالعلم التفصيلى والأصول المثبتة هو الرجوع إلى التكاليف المظنونة دون المشكوكة أو الموهومة هذا إذا لزم من الاحتياط فى جميع الأطراف عسر و حرج كما هو المفروض و إلاً فاللازم هو الاحتياط التام فى جميع الأطراف لبقاء العلم الإجمالى بالتكاليف.

ولكن الكلام فى تمامية المقدمات وقد عرفت فى المقدمة الثانية أن العلم الإجمالى فى الدائرة الكبيرة ينحل بالعلم الإجمالى فى الدائرة الصغيرة و هى دائرة الأخبار إذ مع حجية الأخبار و العلم بوجود تكاليف فعلية فيها بمقدار المعلوم بالإجمال لا يبقى علم بالتكاليف فى غيرها فيجوز الرجوع فيه إلى الأصول العملية النافية فلا يدور الأمر بين الامتثال الظنى و الامتثال الشكى أو الوهمى حتى يجب ترجيح الظنى على غيره.

بل اللازم حينئذ هو الأخذ بمفاد الأخبار بعد ثبوت حجيتها و لا ينتج المقدمات ترجيح الظن فى مطلق موارد دوران الأمر بين الظن والشك أو الوهم وبالجملة فمع

ثبوت حجية الأخبار الآحاد و انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية فيها لوفائها بها لامجال لدليل الانسداد في المقام.

نعم ربما تتم مقدمات دليل الانسداد في غير المقام من موارد الامتثال كما إذا ترددت القبلة بين الجهات الأربعة وظن بها في بعضها المعين و لم تقم بيّنة على طرف منها ولم يجر أصل محرز في طرف منهما ولم يكن الاحتياط لضيق الوقت فمع تجزئ التكاليف وعدم الانحلال و عدم إمكان الاحتياط يتعين الأخذ بالظن لقبح ترجيح المرجوح على الرجح في مقام الامتثال.

قحصيل: أن الظن المطلق لدليل على حجته بعد كون المفروض هو انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الشرعية في دائرة الظنون الخاصة المعتبرة من الأخبار الآحاد لعدم تامة مقدمات الانسداد بالنسبة إلى الظن المطلق فلا تغفل.

التنبيهات:

التنبيه الأول:

أنه لامجال لحجية الظن المطلق لاعقلاً ولا شرعاً بعدما عرفت من عدم تامة مقدمات الانسداد إذ العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة ينحل بأخبار الثقات معه لامجال لحجية الظن المطلق بل لو لم نقل بحجية أخبار الثقات ولكن انحل العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة بالعلم الإجمالي في دائرة الصغيرة وهي المظنونات و جب العمل بالمظنونات من باب كونها أطراف المعلوم بالإجمال و مقتضى العلم الإجمالي هو الاحتياط التام في الأطراف لامن باب حكم العقل بحجية الظن على تقرير الحكومة و لا من باب كشف العقل عن حجية الظن شرعاً هذا بناء على عدم تامة مقدمات الانسداد.

وأن بناء على تمامية المقدمات و عدم انحلال العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة فهل يكون النتيجة هي حجية الظن المطلق أو لا.

يمكن أن يقال: إن النتيجة هي التبعيض في الاحتياط لاحجية الظن عقلاً و لاشرعاً وذلك لأن على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الإجمالي الأول بدعوى كون العلم بالتكليف أزيد من موارد الأخبار لابد من التبعيض في الاحتياط على نحو لا يكون مخللاً بالنظام و لا موجباً للعسر والحرج فلو فرض ارتفاع المحذور بإلغاء الموهومات و جب الاحتياط في المشكوكات و المظنونات و إذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط في جملة من المشكوكات و يحتاط في الباقي منها و في المظنونات و هكذا إلى حد يرتفع محذور الاختلال و الحرج و يختلف ذلك باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات الطارئة على المكلف و الموارد ففي الموارد المهمة التي علم اهتمام الشارع بها كالدماء والأعراض والأموال الخطيرة لابد من الاحتياط حتى في الموهومات منها و ترك الاحتياط في غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال والحرج.

فحصل: أن مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمة عن إثبات حجية الظن لابنحو الحكومة لما عرفت من أن العقل ليس بمشرع ليجعل الظن حجة وإنما شأنه الإدراك ليس إلا، فالجعل والتشريع من وظائف المولى. نعم العقل يدرك ويرى المكلف معذوراً في مخالفة الواقع مع الإتيان بما يحصل معه الظن بالامتثال على تقدير تمامية المقدمات و يراه غير معذور في مخالفة الواقع على تقدير ترك الامتثال الظنى و الاقتصار بالامتثال الشكى أو الوهمى والحكومة بهذا المعنى مما لابد منه.

و لابنحو الكشف لتوقفه على قيام دليل على بطلان التبعيض في الاحتياط و لم يتم و عليه فتكون النتيجة التبعيض في الاحتياط لاحجية مطلق الظن.

ولكن ذهب بعض المحققين إلى أن الحق هو تقرير دليل الانسداد على نحو يفيد الحكومة العقلية بمعنى أن الظن مثبت للتكليف عقلاً لا بمعنى المعذورية في مقام الامتثال واستدل لذلك بأن مسلك التبعيض مبنى على منجزية العلم الإجمالي و عدم انحلاله بكشف وجود منجز آخر في البين بمقدار الكفاية وهي ممنوعة جداً لقيام الإجماع والضرورة على بطلان الخروج من الدين ولو فرض عدم علم إجمالي راساً أو فرض عدم منجزيته للتكليف.

إذ بمثله يكشف عن وجود مرجع آخر في البين بمقدار الكفاية غير العلم الإجمالي موجب لانحلاله ولذلك جعلنا هذا المحذور هو العمدة في المستند لعدم جواز الإهمال. هذا مضافاً إلى لزوم سقوطه عن المنجزية أيضاً بمقتضى الترخيص المطلق في طرف الموهومات بل المشكوكات من جهة الاضطراب أو الحرج والعسر المقارن للعلم الإجمالي فيعد سقوط العلم الإجمالي يتعين تقرير الحكومة إذ بعد انسداد باب العلم والعلمي وعدم ثبوت جعل من الشارع ولو يمثل إيجاب الاحتياط يحكم العقل بلزوم اتخاذ طريق في امتثال الأحكام بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين ويتعين في الظن باعتبار كونه أقرب إلى الواقع من الشك والوهم فيحكم بلزوم الأخذ به والرجوع فيما عداه إلى البراءة ومع حكم العقل بذلك لا مجال للكشف لاحتمال إكالات الشارع في حكمه بلزوم تعرض الأحكام إلى هذا الحكم العقلي إذ مع الاحتمال المزبور لا يبقى طريق لكشف جعل من الشارع في البين.

ويمكن الجواب عنه: بأنه لا يبعد دعوى العلم الإجمالي بوجود التكاليف عديدة بين المظنونات مع قطع النظر عن العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة وبهذا قلنا بانحلال العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة بوجود العلم الإجمالي في دائرة الصغيرة وهي

دائرة المظنونات ومن المعلوم أن انحلال العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة أو عدم منجزته لا يضر بوجود العلم الإجمالي في دائرة المظنونات و منجزته و عليه فمقتضى بقاء العلم الإجمالي في دائرة المظنونات و منجزته هو وجوب الاحتياط التام في أطرافها لامن باب كون الظن مثبتاً للحكم ولا من باب التبعيض في الاحتياط بل من باب كون المظنونات هي أطراف المعلوم بالإجمال.

هذا مضافاً إلى أن الترخيص في بعض أطراف المعلوم بالإجمال لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز فيما إذا كانت التكاليف متعدّدة.

و عليه فلو لم نقل بانحلال العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة فلامحيص عن حكم العقل بالتبعيض في الاحتياط دفعاً لمحذور الاختلال أو العسر والجرح والعقل يحكم بمعذورية من أتى بالمظنونات و ترك الموهومات أو المشكوكات دفعاً لمحذور الاختلال أو العسر و الجرح و هذا هو معنى الحكومة العقلية في مقام الامتثال فالحكومة بهذا المعنى ثابتة و أما بمعنى جعل الظن حجةً عقلاً أو شرعاً فلا دليل له و لا تفيده مقدمات دليل الانسداد فتدبر جيداً.

التبیه الثاني:

أن دليل الانسداد على تقدير تمامية مقدمات مختص بالفروع ولا يجرى في الأصول الاعتقادية لعدم جواز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً وهذا هو مقتضى ماعرفته في بحث القطع من أن الأمارات لا تقوم مقام القطع فيما أخذ القطع على نحو الصفية فاللأزم في المسائل الاعتقادية هو تحصيل العلم لو أمكن ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور لفضلة أو لغموضية المطلب مع قلة الاستعداد.

التبیه الثالث:

أنه لا إشكال في النهي عن القياس بناء على ما مر من عدم استفادة حجية الظن من مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها إذ لا منافاة بين عدم حجية الظن المطلق والنهي عن القياس.

بل لا إشكال أيضاً في النهي عن القياس مع استفادة حجية الظن المطلق من مقدمات الانسداد بناء على الكشف إذ للشارع أن يجعل الحجية لبعض الظنون دون بعض حسبما تقتضيه المصلحة فمع إحراز نهى الشارع عن القياس لا مجال لكشف العقل عن حجية الظن القياسي وإن كشف حجية الظن المطلق شرعاً بدليل الانسداد. وإنما الإشكال في وجه خروج الظن الحاصل من القياس عن عموم حجية الظن بدليل الانسداد على تقدير الحكومة وتقرير الإشكال على ما حكى عن الأسترآبادي أنه كيف يجامع حكم العقل يكون الظن كالعالم مناطاً للإطاعة والمعصية ويقع على الأمر والمأمور التعدى عنه و مع ذلك يحصل الظن أو خصوص الإطمئنان من القياس والشارع لا يجوز العمل به والجواب عنه واضح وهو أن حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً أصلاً وعدم حكمه به فيما كان هناك منسوب ولو كان أصلاً بداهته أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي فلاموضوع لحكم العقل مع أحدهما فلا يكون نهى الشارع عنه رفع لحكم العقل عن موضوعه بل به يرتفع موضوع الحكم العقلي كما لا يخفى.

التبیه الرابع:

أن ظهور الألفاظ حجة عند العقلاء ولا يرفع اليد عنه إذا حصل الظن غير المعبر على خلافه وعليه فلو كان اللفظ بنفسه ظاهراً في معنى وخالفه المشهور لا يسقط

ظهوره عن الحجية فيما إذا كان وجه المخالفة هو اجتهاداتهم لعدم حجية اجتهاداتهم لغيرهم من المجتهدين.

هذا بخلاف ما إذا كان وجه المخالفة هو قيام دليل عندهم يدل على التخصيص أو التقييد كما لعله كذلك في قاعدة القرعة لكل أمر مشتبه مع وضوح معناها فاللأزم حينئذ هو رفع اليد عن ظهور لفظ يخالفه المشهور فإن المتكشّف بالشهرة حجة لنا أيضاً. وبالجملة فالظن المستفاد من فتوى المشهور وإن لم يكن على اعتباره دليل لكنه يكشف أحياناً كشافاً قطعياً عن المقيّد أو المخصّص فمع هذا الكشف فاللأزم هو الإلتحاق لما ذهب إليه المشهور ولا منافاة بين أن لا يكون الشهرة في نفسها حجة و مع ذلك تكشف عن وجود المقيّد أو المخصّص فلا تغفل.

التبیه الخامس:

أنّ الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميتها وإفادة حجية الظن في مقام إثبات التكليف هو حجية الظن المطلق في هذا المقام لانسداد باب العلم والعلمى لافى قوله تطبيق الأمور به على المأتى به في الخارج و عليه فيرجع إلى الظن المطلق في مقام تعيين الحكم الكلى و أمّا بعد تعيين الحكم الكلى و حصول الشك في أنّ الأمور به ينطبق على المأتى به أولاً؛ فلا يجوز أن يعتمد على الظن المطلق بل لا بدّ من أن يقطع بالانطباق بمقتضى أنّ الاشتغال اليقيني بمقتضى الفراغ اليقيني.

نعم قد يجرى دليل الانسداد في بعض الموضوعات الخارجية كموضوع الضّرر أو العدالة أو النسب ونحوها ممّا لها أحكام كثيرة فإذا كان باب العلم والعلمى فيها منسداً في الغالب بحيث لا يعلم به إلّا بعد الوقوع فيه كالضّرر أو بحيث يترك الواجب كما في العدالة أو النسب و علم أنّ الشارع لا يرضى بذلك ولا يمكن الاحتياط عقلاً

أو شرعاً أمكن دعوى جريان دليل الانسداد فيه والاكْتفاء بمجرد الظنّ في ترتّب الأحكام إلّا أنّه لا حاجة إليه في مثل الضّرر في بعض الموارد كالصوم لإناطة جواز الإفطار على خوف الضّرر في الروايات.

التنبية السادس:

أنّه هل يكفي في تعيين معنى موضوعات الأحكام الكلّية بالظنّ الانسدادى أو لا. و استدلالاً للأوّل بأنّ الأخذ بالظنّ في ناحية الموضوعات يرجع إلى الأخذ بالظنّ في تعيين الحكم الكلّي فمع تماميّة المقدمات يجوز الرجوع إليه إلّا أنّ المقدمات غير تامّة لجواز الرجوع في موارد الاستعمال أو تراكيب الكلمات إلى أهل اللّغة لأنهم خبراء ذلك و معه لاتصل التوبة إلى الكْتفاء بالظنّ الانسدادى في معنى الموضوعات.

ألهمّ إلّا أن يقال: أنّ الرجوع إلى الخبرة لا يخرج الرّاجع عن الجهل ولذا لا يجوز التقليد عنه لأنّه جاهل والرّجوع إليه رجوع الجاهل إلى الجاهل لارجوع الجاهل إلى العالم نعم لو كان اللّغويون متعدّدين جاز الاعتماد على أقوالهم من جهة الشّهادة و عليه فلا إشكال في التقليد عمّن اعتمد على الشّهادة.

فلو لم يكن المورد من موارد الشّهادة فلا إشكال حينئذٍ في جواز الاعتماد على الظنّ من باب الانسداد.

و يلحق به الظنّ الحاصل من توثيق أهل الرّجال فإنّ الأخذ بالظنّ في ناحية رجال الحديث يرجع أيضاً إلى الأخذ بالظنّ في الحكم الشرعى فمع تماميّة المقدمات يكون الظنّ المطلق حجّة و يصحّ أن يعتمد عليه.

و المقدمات تامّة. لأننا مكلفون على أخذ قول العدول و الثقات وتشخيص هؤلاء العدول بتعديل العدلين بالنسبة إلى جميع الرواة غير ميسور. و عليه فالأمر يدور بين

رفع التّكليف وبين الاحتياط التامّ و بين الاكتفاء بالظنّ في تشخيصهما. والأوّل ممنوع والثاني متعذّر أو متعسّر. فأنحصر الأمر في جواز الاكتفاء بالظنّ في تشخيص التّقة أو العدل. فيجوز الاعتماد على الظنّ المستفاد من توثيق أهل الرّجال في الموارد التي لم يتحقّق فيها شهادة العدلين والله الحمد أولاً وآخراً.

المقصد السابع

في الأصول العملية

في الأصول العملية

و لا يخفى أن مواضع الأصول العملية هي موارد الاشتباه سواء كان الاشتباه من ناحية فقدان النصّ أو تعارض النصوص أو إجمال الدليل أو من ناحية الأمور الخارجية.

ثمّ إنّما يكون اليقين السابق في تلك الموارد ملحوظاً و إنّما لا يكون كذلك و الأوّل مجرى الاستصحاب مطلقاً و الثاني إنّما يكون الشكّ فيه في أصل التكليف و إنّما أن يكون الشكّ في المكلف به مع العلم بأصل التكليف فالأوّل مورد البراءة و الثاني إن أمكن الاحتياط فيه فهو مجرى قاعدة الاحتياط و إن لم يمكن الاحتياط فيه كدوران الأمر بين المحذورين فهو مجرى قاعدة التخيير.

قحصل: أنّ الكلام في الأصول العملية ليعمّ الاستصحاب و البراءة و الاحتياط و التخيير.

و يقع الكلام في مقامين أحدهما: في حكم الشكّ في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة و هذا يعمّ البراءة و الاحتياط و التخيير.

و ثانيهما: في حكم الشكّ بملاحظة الحالة السابقة و هو منحصر في الاستصحاب.

المقام الأول:

قال الشيخ الأعظم رحمته: إنَّ الشكَّ في المقام الأول إمَّا في نوع التكليف مع العلم بجنسه كما إذا تردّد شيء بين الوجوب والتحريم.
و إمَّا في متعلّق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم الوجوب و تردّد بين الظهر والجمعة.

و الأول و هو التكليف المشكوك فيه إمَّا تحريم مشتبّه بغير الوجوب و إمَّا وجوب مشتبّه بغير التحريم و إمَّا تحريم مشتبّه بالوجوب، هذه عمدة الصور و إلاّ فصور الاشتباه كثيرة.

أقسام الشكّ في التكليف

جعل الشيخ الشكَّ في التكليف على أقسام ثمانية لأنَّ الشبهة التكليفية تارة وجوبية و أخرى تحريمية و منشأ الشكّ فيهما إمَّا فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه و الشبهة تارة موضوعية و هي إمَّا وجوبية و إمَّا تحريمية و منشأ الشكّ فيهما هي الأمور الخارجيّة و عليه فصارت الأقسام ثمانية.

ثمَّ إنّه إن زدنا طرفاً آخر كالإباحة و دار الأمر بين الوجوب و الحرمة و الإباحة كانت الأقسام إتنى عشر لاثمانية لأنَّ منشأ الشكّ في المزيد أي الإباحة أربعة و هي فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه أو الأمور الخارجيّة ثمَّ إنَّ البحث عن كلّ قسم مستقلاً غير لازم لوحدة الملاك في جميع الأقسام و هو عدم وصول التكليف و هو يقتضى البراءة و لذا تقتضى طريق الكفاية فإنّه عمّ البحث لمطلق الشكّ في التكليف و عدّه عمّا ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته من البحث عن كلّ واحد من الأقسام المذكورة فتدبر.

أصالة البراءة

الفصل الأول أنه إذا شك في وجوب شيء ولاحجة عليه جاز له الترك وإذا شك في حرمة شيء ولاحجة عليها جاز له ارتكابه وذلك لقيام الأدلة العقلية والشرعية على جواز الترك والفعل فيهما.

ولافرق فيما ذكر بين أن يكون عدم قيام الحجة من جهة فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين بناء على التوقف والتساقط في تعارض النصين فيما لم يكن بينهما ترجيح.

وأما مع القول بالتخيير عند تعارض النصين فلامجال للبراءة لتعمية البيان وهو الدليل الدال على التخيير.

أدلة القائلين بالبراءة في الشك في التكليف

واستدل لها في الشك في التكليف بالأدلة الأربعة:
أما من الكتاب فبآيات:

منها قوله تعالى: **مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا** ١

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة أن قوله تعالى: **مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا** نزيه للحق المتعال وهو يريد بهذا البيان أن التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبي وأن شأنه تعالى أجل من أن يرتكب هذا الأمر لأن التعذيب في هذه الصورة قبيح مستكر يستحيل صدوره منه.

و ظاهر هذا التركيب أى و ما كنا معذبين أن ذلك هو الطريقة العامة للشارع التى لا يناسبه و لا يليق به غيرها كما يظهر من مراجعة أمثال هذا التركيب عرفاً و هو يفيد عدم الاستحقاق و يظهر ذلك من استقراء موارد استعمال هذه الجملة أى « ما كان » أو « ما كنا » كقوله تعالى: « وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَدَأَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ لِإِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ »^١ و قوله عز وجل: « مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْغَيْبَ مِنَ الْعَلِيِّ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِمَكُم عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْنِي مِنْ رُسُلِهِ مَن يَشَاءُ فَأَمَّا بَأَبَا هَذَا فَوَسَّيْنَا لَهُ لِرِجْئِهِ وَاتَّقِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ »^٢ و قوله تعالى: « وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَمَنْ يَسْتَغْفِرُونَ »^٣.

إذ جملة الفعل الماضى من هذه المادة منسلخة عن الزمان فى هذه الموارد فيكون المراد أن التعذيب قبل البيان لا يليق به و مع عدم لياقة التعذيب قبل البيان تدل الآيه فى المقام على عدم كون العبد مستحقاً للعقاب إذ مع فرض استحقاق العبد لا وجه لعدم كونه لائقاً به تعالى.

و هنا إشكالات حول الاستدال بالآيه ولكنها مندفة نعم لا استفاد من الآيه أكثر مما استفاد من حكم العقل بيقع العقاب بلا بيان فلو دلّ الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقف لصار ذلك نفسه بياناً و وارداً على الآيه كما على الحكم العقلى فتدبر جيداً.

ومنها: قوله تعالى: « لِيُفِيقَ ذُو سَعَةِ مَن سَعَىٰ وَ مَن قَدَّرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَلْيُنِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْتِفُ اللَّهُ قَسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَبَّحَلُ اللَّهُ بَدَّ عُسْرٍ مُّسْرًا »^٤.

(١) التوبة . ١١٥ .

(٢) انفال . ٣٣ .

(٣) الطلاق . ٧ .

بدعوى أن إسم الموصول في قوله عز وجل «مَا آتَاهَا» يشمل ذات التكليف بالإطلاق كما يشمل ذات المال و عليه فتدل الآية على أنه تعالى لا يؤاخذ و لا يطالب شيئاً إلا إذا آتاه و الإيتاء في التكليف بإيصاله إلى المكلف كما أن الإيتاء في المال بإعطائه و إقداره فالآية الكريمة تنفي المؤاخذة بالنسبة إلى التكليف إذا لم تكن واصله و هذا هو المطلوب و بعبارة أخرى أن إطلاق الموصول يكفي في إثبات عدم تقيده بالأمر الخارجى كما أن إطلاق الإيتاء يمنع عن تخصيصه بالإعطاء فالموصول يشمل ذات الحكم الاعتبارى كما يشمل الأمر الخارجى و الإيتاء يشمل الإعلام كما يشمل الإعطاء و يشهد على ذلك خبر عبد الأعلى مولى آل سام عن أبى عبدالله عليه السلام قال قلت لأبى عبدالله عليه السلام أصلحك الله هل جعل فى الناس أداء يتالون بها المعرفة قال لا (فقال) قلت فهل كلّفوا المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفساً إلا وسمعها و لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها الحديث فإنه يدل على أن الموصول فى قوله تعالى ما آتاها يعمّ التكليف بالمعرفة أيضاً و عليه فالإيتاء أعم من الإقدار و الإعلام بقرينة هذه الرواية لأنّ قوله عليه السلام لا على الله البيان يدل على أن المراد من قوله «ما آتاها» هو معنى يشمل البيان و الإعلام أيضاً. و الحاصل أن مع إطلاق الموصول و الإيتاء ينطبق الآية الكريمة على المقام بلا كلام.

حديث رفع ما لا يعلمون

منها: صحيحة حريز بن عبدالله عن أبى عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله «رفع عن أمتى تسعة خطأ و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما أضطروا إليه و الحسد و الطيرة و التفكير فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطق بشفة».

بدعوى أن الحديث يدل على رفع الإلزامات المجهولة عن الأمة في مرحلة الظاهر و مع الرفع و الترخيص الظاهري لامجال لوجوب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لامورد للمؤاخذة و العقاب.
وتوضيح ذلك يتوقف على تقديم أمور:

الأمر الأول:

أن قاعدة الاشتراك بين العالم و الجاهل في الأحكام تصلح للقرينية على أن المرفوع ليس هو الحكم الواقعي بوجوده الواقعي و إلّا لزم أن يكون الحكم الواقعي مختصاً بالعالمين و هو ينافي قاعدة الاشتراك و حسن الاحتياط.
و عليه فالمرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبة الظاهر لاجوده الواقعي و معناه هو الترخيص في تركه و هو لايساعد مع وجوب الاحتياط.

الأمر الثاني:

أن بعد ما عرفت من أن الرفع مسند إلى نفس الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر لوجه لإسناد الرفع إلى وجوب الاحتياط كما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته مع أنه خلاف الظاهر.

نعم عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر.

الأمر الثالث:

أن المرفوع إذا عرفت أنه نفس الحكم المجهول في مرحلة الظاهر فتقدير المؤاخذة أو الأثر المناسب أو جميع الآثار خلاف الظاهر لأن التقدير بأحد الأنحاء المذكورة بدلالة الاقتضاء متفرع على عدم إمكان إسناد الرفع إلى نفس ما لايعلمون

و غيره و مع وضوح إمكانه فالمرفوع هو الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر شرعاً
كنفي الضرر في حديث لا ضرر فإنه أيضاً نفى تشريعي بمعنى أن الضرر من أى جهة
كان محكوم بالنفي شرعاً و مقتضى رفع الحكم شرعاً هو رفع تنجيذه.

و التحقيق أن الرفع في المقام لا يحتاج إلى ادعاء و عناية أصلاً فإن الرفع رفع
عن الأمة و معنى رفع الأحكام عن الأمة رفع ثقلها عنهم و ثقلها هو لزومها و
تنجيذها و إسناد رفع إلى اللزوم و التنجيز حقيقي و لا يحتاج فيه إلى العناية و
الادعاء و هكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الفقرات من الرواية أى رفع ما اضطروا إليه
و ما استكروهوا و غيرهما مع قيد عن الأمة.

إذا عرفت هذه الأمور فأتضح أن حديث الرفع يدل على أن الإلزامات المجهولة
الموجودة في الواقع مرفوعة عن الأمة في مرحلة الظاهر.

و معنى رفعها هو رفع ثقلها و لمانفاة بين وجود إلزام واقعاً و بين الترخيص
الظاهري لإمكان الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بذلك و مع رفع الحكم في
مرحلة الظاهر لا يجب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لاجمال للعقاب و
المؤاخذة.

ثم إن حديث الرفع لا يختص بالشبهات الموضوعية بل يعم الشبهات الحكمية
لإطلاق الموصول في رفع ما لا يعلمون.

و دعوى أن أخوات فقرة رفع ما لا يعلمون يمكن أن تكون قرينة لاختصاص
رفع ما لا يعلمون بالشبهات الموضوعية لأن رفع ما اضطروا إليه أو رفع ما استكروهوا
عليه لا يشمل غير الشبهات الموضوعية.

مندفعة بأن عموم الموصول إنما يكون بملاحظة سعة متعلقه وضيقة فقوله بالتبعية «ما اضطرّوا إليه» أريد منه كل ما اضطرّ إليه في الخارج غاية الأمر لم يتحقّق الاضطرار بالنسبة إلى الحكم فيقتضى اتحاد السياق أن يراد من قوله بالتبعية «ما لا يعلمون» أيضاً كل فرد من أفراد هذا العنوان ألا ترى أنه إذا قيل ما يؤكل و ما يرى في قضية واحدة لا يوجب انحصار الأوّل في بعض الأشياء تخصيص الثاني به.

تنبيهات حديث الرفع

التبئية الأوّل:

أنّ الرفع في حديث الرفع حيث إنه رفع عن الأمة يكون ظاهراً في رفع الثقل عن الأمة و من المعلوم أنّ رفع الثقل عن الأمة ممّا يصلح للامتنان عليهم. و السبب في هذا الرفع هي العناوين العارضة المذكورة في الحديث من الجهل و الخطأ و النسيان و الإكراه و الاضطرار و عدم الطاقة و المرفوع هي الأحكام الثابتة في موارد عروض هذه العناوين و أمّا أحكام نفس هذه العناوين كوجوب سجديّ السهو و غيره ممّا يترتب على نفس هذه العناوين فليست مرتفعة أصلاً. و عليه فالمراد من رفع الخطأ و النسيان مثلاً هو رفع أحكام ما أخطأوا أو نسوا فيه لارفع حكم الخطأ و النسيان.

ثم إن الرفع حيث يختصّ برفع كلّ حكم ثقيل على الأمة لا يشمل ما لا يكون رفعه رفع الثقل و هذا هو وجه الفرق بين فعل حرام اضطرّ إليه و بين معاملة اضطرّ إليها فإنّ حديث الرفع يجري في الأوّل دون الثاني لأنّ رفع الحرمة في الأوّل امتنانيّ دون رفع الصحة في الثاني لأنّ صحتّه الثاني ليست بثقيلة بل الأمر بالعكس بخلاف بيع المكروه فإنّ صحتّه ثقيلة عليه و رفع صحته يكون امتنائياً لا يقال: إن الامتنان نكتة الحكم لاعتته و عليه فلم لم يؤخذ بإطلاق حديث الرفع في غير موارد الامتنان.

لأما قول: إنَّ تقييد رفع التسعة بقوله عن الأمة ظاهر في رفع النقل عنهم و هو امتنان بظاهر الكلام و لذلك لا يشمل حديث الرفع غير موارد الامتنان.
 هذا بخلاف حديث لا ضرر فإنَّ الامتنان فيه من باب نكتة الحكم لا الظهور اللفظي و لذا يقع البحث عن شموله بالنسبة إلى موارد الامتنان فيها و عدم شموله.
 و يتضرع عليه اختصاص المرفوع بالآثار التي لا يلزم من رفعها خلاف الإرفاق و الامتنان على المكلف و عليه فلايجرى إذا شكَّ في شرط في أصل التكليف كالاستطاعة في الحج لأنَّ رفعه يقتضى وضع التكليف التقييل على المكلف و هو خلاف الإرفاق بخلاف إذا شكَّ في شرائط الواجب فإنَّ رفعه فيها يوجب الإرفاق كما لا يخفى.

التببيه الثاني:

أنَّ الرفع في حديث الرفع ظاهر في معناه و هو إزالة الشيء عن صفحة الوجود بعد حصوله و تفسيره بالدفع خلاف الظاهر و حيث إنَّ الحكم مع قاعدة الاشتراك بين العالم و الجاهل لا يمكن رفعه فالرفع متعلق بإلزامه في مرحلة الظاهر و هكذا الأمر في سائر الفقرات فإنَّ الرفع متعلق بإلزام أحكام مواردنا.

لإيقال: إنَّ الخطاب لا يشمل الناسي و العاجز و نحوهما فلا بد أن يكون الرفع بالنسبة إليهم بمعنى الدفع لا الرفع.

لأما قول: نمنع ذلك بل الرفع في الموارد المذكورة بمعنى الرفع أيضاً لأنَّ الخطأ بات شاملة لهم بحسب الإرادة الاستعمالية و هذه الخطابات قابلة للرفع و إن كان الرفع بالنسبة إلى الإرادة الجدوية دفعا.

لإيقال: إنَّ الحسد و الطيرة و الوسوسة لاحكم لها حتى يكون الرفع بالنسبة إليها مستعملاً في معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها، بمعنى الدفع.

لأننا نقول: نمنع ذلك بل الرفع في الموارد المذكورة بمعنى الرفع أيضاً لأنّ الخطابات شاملة لهم بحسب الإرادة الاستعمالية و هذه الخطابات قابلة للرفع و إن كان الرفع بالنسبة إلى الإرادة الجدّية دفعا.

لإيقال: إنّ الحسد و الطيرة و الوسوسة لاحكم لها حتى يكون الرفع بالنسبة إليها مستعملا في معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها بمعنى الدفع.

لأننا نقول: إنّ الفقرات الثلاثة من الأفعال القلبية و بهذا الاعتبار يمكن تعلّق الحرمة بها فالحسد بمعنى تمنّي زوال النعمة عن الغير فعل من الأفعال القلبية و يمكن الحكم بحرمة و هكذا الوسوسة و الطيرة و الشاهد عليه كون هذه الأفعال محكومة بالأحكام في الشرائع السابقة و مقتضى عمومها بحسب الزمان أن يكون حكمها باقياً في عامة الأزمنة و بحسب هذا الاعتبار يكون الرفع بالنسبة إليها بمعناه الحقيقي أى الإزالة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ مع وجود الإطلافي و الإستعمالي حاجة إلى اعتبار الوجود سابقاً ليكون الرفع بمعناه الحقيقي كما لا يخفى.

لإيقال: إنّ الحسد و الطيرة و الوسوسة في التفكير في الخلق ليست اختيارية حتى يكون لها أحكام.

لأننا نقول: إنّ هذه الأمور و إن كانت بنفسها غير اختيارية ولكنّها باعتبار مبادئها كانت تحت الاختيار لإمكان التحرّز عنها باختيار مبادئ أضعافها فلامانع من أن يتعلّق بها أحكام بهذا الاعتبار.

التبيه الثالث:

أنه لا إشكال في قبح مؤاخذه الناسى و العاجز و المخطى بحكم العقل و على هذا يرد على الرواية أمران أحدهما: أن هذا لا يختص بالأمة المرحومة لأن الحكم العقلي لا يختص بزمان دون زمان.

وثانيهما: أن الرواية ظاهرة في الامتنان مع أنه لامنة في رفع ما هو قبيح عند العقل.

يمكن أن يقال: إننا نمنع استقلال العقل بقبح المؤاخذه في الناسى و المخطى مع كون مبادئ أزداد هما تحت الاختيار فإن مع ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذه فإذا لم تكن المؤاخذه قبيحة أمكن تصور الامتنان عند رفع الإلزام و المؤاخذه عند النسيان و الخطأ.

و هكذا العقل لا يستقل بقبح المؤاخذه فيما لا يتحمل عادة لاقبها لا يقدر عليه أصلاً فرفع المؤاخذه فيما لا يتحمل عادة ممكن و يكون امتنائياً.

التبيه الرابع:

أنه لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل أو الترك إذ أى واحد منهما فله حكم و أثر تقيل يكون قابلاً للرفع و عليه فلو نذر شرب ماء الفرات فأكره على الترك فالإكراه موجب لرفع حكم الترك و هو الحنت من الكفارة فلاوجه لتخصيص المرفوع بآثار الأمور الوجودية لأن حكم الترك كحكم الفعل حكم حقيقى ثقيل و قابل للرفع ثم إن المرفوع فى مثل رفع النسيان و الخطأ نفس النسيان و نفس الخطأ و يؤول نفيهما مع أنهما قد يقعان كثيراً كناية عن فرض عدم صدورهما و جعل خطأ و نسيانه بمنزلة عدم فكأنه فرضه أتيا بالواجب و تاركا للمحرم فيما إذا

اترك الواجب أو أتى نسيان أو خطأ و على هذا نقول و إن كان ظاهر الرفع في قبال الدفع هو جعل الموجود بمنزلة المعدوم إلا أن المرفوع يكون نفس صفة النسيان و الخطأ الموجودين إدعاء باعتبار رفع الفعل أو الشرك الصادر عن المكلف عن نسيان و خطأ و جعله بمنزلة العدم.

و عليه فكما يستفاد من الحديث الرفع في بعض الأحيان فكذلك يستفاد منه الوضع في بعضها الآخر فلماوجب لاختصاص الحديث برفع الأمور الوجودية. ثم لا يذهب عليك أنه لاوجه لجعل المرفوع بنفس المنسى بعد عدم إمكان أن يكون المرفوع هو نفس النسيان لشمول نفي النسيان لكل ما يكون ناشئاً عن النسيان و لو لم يكن بنفسه منسياً.

فمن هذا يعلم أنه لا يختص المرفوع بالحكم المتعلق بالشيء أو الحكم الترتب على الشيء بل يشمل ما يكون ناشئاً عن الخطأ و النسيان و مرتبطاً بهما بنحو من الأنحاء لأن ذلك هو مقتضى فرض النسيان أو الخطأ الموجود بمنزلة العدم من دون تقييد و تخصيص فلو فرض أحد يضطر أو يكره على التكلم في الصلوة فحرمة القطع مرفوعة بالاضطرار أو الإكراه بل يرتفع لازم التكلم من الإعادة و الفضاء المترين على عدم الإتيان بالمأمور به أيضاً لأن منشأهما هو الاضطرار أو الإكراه فإذا ارتفع الاضطرار أو الإكراه ارتفع لوازمهما أيضاً.

التبیه الخامس:

أنه لو نسي شرطاً أو جزءاً من المأمور به هل يمكن تصحيح المأتي به بحديث الرفع أولاً: ذهب بعض الأعظم إلى الثاني مستدلاً بأن الحديث لا يشمل الأمور العدمية يمكن الجواب عنه كما مرّ بأنه لاوجه لتخصيص المرفوع بآثار الأمور

الوجودية لأنَّ حكم الترك كحكم الفعل ثقيل و قابل للرفع فإعادة الواجب أو قضائه من ناحية نسيان الجزء أو الشرط ثقيل و يكون مرفوعاً.

و عليه فحديث الرفع حاكم على أدلّة المركّبات أو على أدلّة اعتبار الأجزاء و الشرائط و مقتضاه هو اختصاص الأجزاء و الشرائط بغير حال النسيان و يكون تمام الأمور به في حق المكلف عامة الأجزاء و الشرائط غير المنسية و عليه فالمأني به حال النسيان موافق للمأمور به و مع المطابقة يصحّ المأني به كما لا يخفى.

ثمَّ إنَّ مقتضى ما عرفت من إمكان تصحيح المأني به بحديث الرفع هو عدم الفرق بين كون النسيان مستوعباً لجميع الوقت و عدمه إذ مع شمول حديث الرفع يكون المأني به موافقاً للمأمور به و نتيجة ذلك هو سقوط الأمر المتعلّق بالمأمور به فلا يبقى أمر حتى يجب إعادته فضلاً عن قضائه نعم لو دلّ دليل خاصّ على لزوم الإعادة لزم تخصيص حديث الرفع. هذا كلّه بالنسبة إلى العبادات و أمّا المعاملات فيمكن أن يقال: إنَّ النسيان مثلاً إن تعلّق بالسبب المقومّ أو الشرط المقومّ ممّا يكون قوام العقد به عرفاً كإرادة تحقّق معناه فلا ريب في بطلان المعاملة إذ ليس هنا عقد عرفاً حتى يتّصف بالصحة ظاهراً.

و إن تعلّق بشرط من الشرائط الشرعيّة لكون العقد عربياً فلا إشكال في إمكان تصحيحه بحديث الرفع فإنَّ العقد محقّق قطعاً في نظر العرف فمع حكومة حديث الرفع و سقوط الشرط المذكور عن الشرطيّة يصير العقد الصادر عقداً مؤثراً فلا تنفل.

التبيه السادس:

أنّه لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية بل يعمّ الأحكام الوضعية فكما أنّ حديث الرفع يرفع الحرمة و الوجوب فكذلك يرفع المفطرية و نحوهما و عليه

فلو أكره على إيجاد المفطر فلا يوجب بطلان الصوم و ذلك لأنَّ المفطرية من الأحكام المجعولة لمثل الأكل و مقتضى إطلاق رفع ما استكرهوا عليه هو رفع المفطرية بالإكراه و حيث إنَّ حديث الرفع حاكم بالنسبة إلى الأدلة الأولية يوجب ذلك تخصيص المفطرية بحال غير الإكراه و عليه فلا يسقط الأمر المتعلق بالمجموع من التروك في باب الصوم و مع عدم السقوط فالمأتمى به موافق للمأمور به و مع الموافقة لامجال لدعوى الملازمة بين ترك المأمور به و لزوم القضاء لعدم تحقُّق موضوعه و هو ترك المأمور به.

إيقال: إنَّ الموافقة و المخالفة و الصحة و الفساد ليست من الأمور الجعلية حتى تكونا قابلتين للرفع و الوضع.

لأنَّ قول: إنَّ الموافقة و المخالفة للمأمور به و إن لم تكونا مجعولتين ولكنهما قابلتان للرفع و الوضع بسبب إمكان وضع مشأهما و رفعه.

و دعوى أنَّ الإكراه في العبادات كالإكراه في المعاملات فكما أنَّ الإكراه في المعاملات في الأجزاء أو الشرائط يوجب البطلان فكذلك في العبادات.

مندفعة بوضوح الفرق بينهما فإنَّ مقتضى كون حديث الرفع مختصاً بموارد الامتنان هو رفع نقل لزوم المعاملة و نفوذها بسبب الإكراه لأنَّ اللزوم خلاف الامتنان و لذا يحكم ببطلان المعاملات إذا أكره عليها. هذا بخلاف باب العبادات فإنَّ الحكم بلزوم الإعادة أو القضاء عند الإكراه خلاف الامتنان فالفارق هو اختلاف الموارد في الامتنان و عدمه.

تحصّل: أنه يجوز الأخذ بعموم الحديث في الأحكام الوضعية أيضاً ما لم تكن قرينة على الاختصاص أو التخصيص ولكنه محل تأمل لعدم ثبوت العمل بإطلاق حديث الرفع.

التبيه الساج:

أنه ربّما يفصل بين الإكراه على إيجاد المانع الشرعى و بين الإكراه على ترك الجزء أو الشرط بأنّه لو تعلّق الإكراه على إيجاد مانع شرعى فإن كان العاقد مضطراً اضطراباً عادياً أو شرعياً لإيجاد العقد و المكروه يكرهه على إيجاد المانع فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعية المانع فى هذا الظرف و إن لم يكن مضطراً للعقد فالظاهر عدم صحّة التمسك لعدم صدق الإكراه مع إمكان التفصّي عنه.

و لو تعلّق الإكراه على ترك الجزء و الشرط فإن كان مضطراً فى أصل العقد عادة أو شرعاً فمحصل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعهما فى هذه الحالة لأنّ الإكراه قد تعلّق بترك الجزء أو الشرط و ليس للترك بما هو أثر شرعى قابل للرفع غير البطلان و وجوب الإعادة و هو ليس أثراً شرعياً بل من الأمور العقلية فإنّ ما يرجع إلى الشارع ليس إلّا جعل الجزئية أو الشرطية تبعاً أو استقلالاً و أمّا إيجاب الإعادة و القضاء بعد عدم انطباق المأمور به على المأتى به فإنّما هو أمر عقلى يدركه هو عند التطبيق و عدمه.

و يمكن الجواب بأنّ منشأ هذا التفصيل هو زعم لزوم تقدير الأثر فى حديث الرفع و أمّا على ما عرفت من عدم الحاجة إلى التقدير فلاوجه له لأنّ مفاد حديث الرفع أنّ الإلزامات المجهولة أو المنسية أو المكروه عليها أو المضطر إليها رفعت ثقلها بعروض هذه الطوارئ و من المعلوم أنّ التدارك و الإعادة تقيل على المكلفين و هما من لوازم بقاء الإلزامات المذكورة و مقتضى حديث الرفع هو رفع ثقل هذه الإلزامات به منها بقاء و معنى ذلك عدم وجوب التدارك و الإعادة من دون فرق بين النسيان و الإكراه و من دون تفاوت بين كون الإكراه على ترك الجزء أو الشرط و بين الإكراه على إيجاد المانع إذ الحديث يعمّ الجميع.

و لاجابة إلى تقدير الأثر الشرعى حتى يقال إن وجوب الإعادة ليس أثراً شرعياً فى حدّ نفسه و لأثراً مجعولاً لبقاء الأمر الأوّل بل هو أمر عقلى متزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه و إن أمكن الجواب عنه بكفاية كون وضع منشأه و رفعه بيد الشارع فالأقوى هو عموم حديث الرفع و عدم صحة التفصيل المذكور فلا تغفل.

التبيهة الثامن:

أنّ المرفوع فى حديث الرفع هى أحكام الأفعال التى يكون للاختيار و العمد دخل فيها و أمّا ما لادخل لهما فيها فلا يشمله حديث الرفع.

و عليه فلا يرفع حديث الرفع مثل النجاسة الحاصلة بالملاقاة حال الجهل أو الإكراه أو الإضطرار و إن قلنا بأنّ التنجس من الأحكام لعدم مدخلية الاختيار و العمد فى الحكم بالنجاسة بل هى حاصلة بالملاقاة و هى من الأمور الواقعية الخارجية التكوينية و لادخل لفعل الانسان فيها.

و إنّما حديث الرفع يرفع أحكام أفعال النجاسة ما دامت العناوين المذكورة موجودة و لذا لو صلى فى النجس خطأ أو نسياناً أو جهلاً أو اضطراراً أو إكراهاً فحديث الرفع يدلّ على رفع حكمه و نقله فيحكم بصحة صلاته فيه لارفع تنجس الملاقى كما لا يخفى.

و قد أورد عليه بأنّ ما ذكره إن كان تاماً بالنسبة إلى مثل النجاسة ولكن لا يتم بالنسبة إلى إتلاف مال الغير نسياناً فإنّ الإتلاف فعل للمكفّف و مقتضى ما ذكر أن يكون الحكم بالضمان مرفوعاً عند النسيان و مع ذلك محكوم بالضمان و هكذا مسّ الميت فإنّه فعل للمكفّف و ليس كالملاقاة التى تقع بين شيئين من دون استناد إلى المكفّف و مقتضى شمول حديث الرفع هو عدم وجوب الفسل مع أنّ المعلوم خلافه.

اللهم إلا أن يقال: بالتخصيص أو التخصّص حيث أن في مثل الضمان بالإتلاف أو الغسل بمسّ الميت لم يعتبر فيه الاختيار والعمد والكلام فيما إذا اعتبر فيه فتدبر جيداً.

فتحصّل إلى حدّ الآن أن اللازم في تطبيق حديث الرفع أمور:

أحدها: أن يكون المرفوع هو الحكم لا الموضوع والفعل ولا فرق في الحكم بين أن يكون تكليفاً أو وضعياً

وثانيها: أن يكون لفعل المكلف دخل في ترتّب الحكم.

وثالثها: أن يكون للاختيار دخل في موضوع الحكم أو متعلّقه فالمرفوع هو حكم فعل أو ترك من الأفعال أو التروك الاختيارية للمكلف لاحكم وجود شيء أو عدمه من دون دخل لفعل المكلف وتركه أو اختياره فيه.

ورابعها: أن يكون رفع الحكم امتناناً على الأمة فما لامتان فيه بالنسبة إلى الأمة كرفع الضمانات عند عروض بعض هذه العناوين لايشمله حديث الرفع.

التنبيه التاسع:

أنه ربّما يفصل في الشكّ في المانعية بين الشبهة الحكمية والموضوعية في الإجزاء و عدمه فلو شك في مانعية شيء للصلاة فحديث الرفع يدل على صحة صلاته مادام شاكاً و أمّا إذا قطع بكونه مانعاً وجب عليه إعادتها في الوقت و قضاؤها في خارجه كما هو مقتضى القاعدة في الأحكام الظاهرية.

هذا بخلاف الشكّ في انطباق عنوان ما هو مانع على شيء فإنه لايبعد أن يقال بالإجزاء و إن علم بعد العمل بالانطباق كما لو صلى مع لباس شك في أنه مأكول

اللحم صحّ صلاته لأن مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك هو تخصيص المانع بصورة العلم و لا يمكن هذا القول في الشبهة الحكمية لاستحالة تخصيص المانع بصورة العلم بالمانعية.

وأجيب عنه بأنّ المستحيل إنّما هو جعل المانعية ابتداء في حق العالم بها لاستلزامه الدور و أمّا جعلها ابتداء بنحو الإطلاق ثم إخراج ما هو مشكوك المانعية بضمية حديث الرفع بأن يرفع فعلته مانعية في حال من الأحوال فليس بمستحيل فمع حكومة حديث الرفع تخصيص المانعية على غير هذه الصورة التي يوجد فيها إحدى العناوين المذكورة في الحديث و عليه فالآتي بالمأمور به مع المانع آت لما هو موافق للمأمور به و لازمه سقوط الأمة و انتفاء الإعادة و القضاء و هكذا الكلام في الشرطية و الجزئية إذ لاوجه لتخصيص البحث بالمانعية.

حديث الحجب

ومنها: أى من السنة التى استدلت بها على البراءة حديث الحجب.

روى الصدوق عليه الرحمه فى التوحيد قال حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار رضي الله عنه عن أبيه عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبدالله رضي الله عنه قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم^١.

ورواه فى الكافى عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبدالله رضي الله عنه قال ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم^٢.

و قد أورد عليه من جهة السند من أن أبا الحسن زكريا بن يحيى المذكور فى السند مشترك بين التميمى و الواسطى الثقتين و بين الحضرمى و الكلابى و النهدى و النصرانى الأب المجهولين و إن ذكر صاحب جامع الرواة هذه الرواية ذيل ترجمة الواسطى الثقة إنا أنه لاحجة فيه فالرواية ليس فيها حجة^٣.

(١) كتاب التوحيد باب ٦٤ باب التعريف و البيان و الحجّة و الهداية، ح ٩.

(٢) الكافى، ج ١، ص ١٦٤ باب حجج الله على خلقه، ح ٣.

(٣) تسديد الأصول، ج ٢، ص ١٢٢.

يمكن أن يقال: إن زكريا بن يحيى المكنى بأبى الحسن غير النصراني و الحضرمي و الكلابي و النهدي لعدم تكتيبتهم بأبى الحسن و عليه فليس المكنى بأبى الحسن غير التميمي و الواسطي و المفروض أنهما تفتان.

اللهم لا أن يقال: إن الثقتين أيضاً لم يثبت تكتيبتهما بأبى الحسن أيضاً و معه إما هو غير المذكورين مطلقاً أو محتمل بينهم فيبقى الاشتراك و الجهالة.

اللهم لا أن يقال: إنه ذكّار بن يحيى و ذكره النجاشي مع كنيته و هو ثقة فتأمل هذا مضافاً إلى أن التميمي و الواسطي لهما كتابان كما نص عليه النجاشي و غيرهما ليس له كتاب و لعل هذا قرينة على أن من روى عنه مثل داود بن فرقد الذي بلغ من الجلالة إلى أن روى عنه صفوان و أحمد بن أبي نصر البزنطي و ابن أبي عمير هو من له كتاب و هو كما نص النجاشي عليه هو التميمي و الواسطي الثقتين و عليه فيتميزان عن غيرهما بنقل مثل داود بن فرقد فتدبر.

هذا مضافاً إلى أن مضمون الخير المذكور معتضد بالروايات المتعددة الأخرى.

منها: معتبرة يريد بن معاوية عن أبي عبدالله عليه السلام قال ليس لله خلقه أن يعرفوا و للخلق على الله أن يعرفهم و لله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا بدعوى دلالتها على رفع التكليف بالنسبة إلى الأحكام الواقعية فالتكليف بالقبول يتوقف على المعرفة فإذا كان المكلف جاهلاً بالأحكام الواقعية فالتكليف فيعارض ما يدل على وجوب الاحتياط و منها معتبرة عبد الأعلى بن أعين قال سألت أبا عبدالله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا^١ بدعوى شموله الجاهل المركب و البسيط

(١) الكافي، ج ١، ص ١٦٤ باب حجج الله على خلقه، ح ١.

(٢) الكافي، ج ١، ص ١٦٤ باب حجج الله على خلقه، ح ٢.

كما يشمل الغافل فنفى العقوبة و الكلفة من ناحيته ما لم يعرفه من الأحكام الواقعية بقوله «لا» يدل على عدم وجوب الاحتياط و يتعدى منه إلى الجاهل ببعض الأحكام بعد الفحص لعدم الفصل بينهما فتعارض ما يدل على وجوب الاحتياط.

ومنها: معتبرة حمزة بن الطيار عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال لي أكتب فأملى على أن من قولنا إن الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم، الحديث بدعوى أنه يدل على نفي العقوبة على مخالفة الأحكام المجهولة غير الواصلة إلى المكلف بناء على ظهوره في إيتاء الأحكام الواقعية بعناوينها الأولية و معرفتها كذلك فيعارض حينئذ ما دلّ على وجوب الاحتياط و إلّا فإن كان الإيتاء أعمّ من الأحكام الظاهرية فلا تقاوم أدلة الاحتياط و ممّا ذكر يظهر وجه الاستدلال بالأخبار الآتية أيضاً.

و منها: معتبرة حمزة بن محمد الطيار عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزوجل:

«وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا يَهْتَدُونَ إِذْ هَدَاهُمْ حَسْبَىٰ بَيْنَ يَدَيْهِمْ مَا يَشْعُونَ لِئِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^١ قال حتى

يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه و قال «فَالَهُمَا جُجُورُهُمَا وَمَوَاقِمُهُمَا»^٢ قال بين لها ما تأتي و ما تترك و قال «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّا شَاكِرُونَ وَإِنَّا كَوْرُونَ»^٣ قال عرفناه إما آخذ و إما تارك و عن قوله «وَأَمَّا سُودٌ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»^٤ قال عرفناهم فاستحبوا العمى على الهدى و هم يعرفون - و في رواية بيناهم -^٥

(١) الكافي، ج ١، ص ١٦٤ باب حجج الله على خلقه، ح ٤.

(٢) التوبة، ١١٥.

(٣) الشمس، ٨.

(٤) انسان، ٣.

(٥) فصلت، ١٧.

(٦) الكافي، ج ١، ص ١٦٣ باب البيان و التعريف، ح ٣.

ومنها: معتبرة عبد الأعلى قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أصلحك الله هل جعل في الناس أداة يتالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلّفوا المعرفة قال لا. على الله البيان **لَا يَكْلِفُ اللَّهُ تَسْأَلًا وَلَا وَسْمًا** * ولا يكلف نفساً إلّا ما أتاها قال وسألته عن قوله: **وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ لِذَا اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** * قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه * وإلى غير ذلك من الأخبار الدالة على أن الجهل بالأحكام الواقعية وعدم معرفتها يوجب وضعها ورفعها وعدم التكليف بها. و غير خفي إن من لم يعرف الأحكام الواقعية كان محجوباً عنها إن الله الذي لم يبينها لهم حجب تلك الأحكام عنهم وهذه الروايات تدلّ على أن التكليف بالأحكام الواقعية متفرع على المعرفة بها ولا يصح الاحتجاج إلّا بالتعريف والمعرفة والبيان ولا تكليف بالنسبة إلى أصل المعرفة بل التكليف متفرع على المعرفة و يجب عليهم أن يقبلوا ما عرفوه من الأحكام الواقعية و يمتثلوها و لا عذاب ولا إضلال بالنسبة إلى ما لم يعرفوا و حجّبوا عن علمها فالحجب أو عدم العلم و المعرفة بالأحكام الواقعية يوجب عدم تأثير التكاليف المجهولة و وضعها ورفعها و بعبارة أخرى إن الظاهر من هذه الأحاديث هو رفع التكليف و عدم الاحتجاج و العقوبة بالنسبة إلى ما لم يتمكنوا من المعرفة به من الأحكام الواقعية لا ما تمكنوا من المعرفة. و قصرُوا فيه من جهة عدم الفحص و عدم تعلّمه و لا فرق في رفع التكليف بعدم المعرفة و الحجب بين أن يبيّن الله تعالى و لم يصل إلينا أو سكت عن بيانه إلى زمان ظهور الإمام الثاني عشر أرواحنا فداء لأن كل ذلك ممّا حجب علمه عن العباد و مما لم يعرفه الناس فهذه الأحاديث تشمل كل حجب و عدم المعرفة.

(١) البقرة، ٢٨٦.

(٢) الكافي، ج ١، ص ١٦٣ البيان و التعريف، ح ٥.

و دعوى اختصاص الحجب و عدم المعرفة بخصوص ما سكت عنه فلا تشمل ما حجب بواسطة الحوادث و النوازل كضياع الكتب أو كتمان الروايات فيكون تلك الروايات مساوقة لما ورد من أن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً. كما في فرائد الأصول.^١

مندفعة بأن الحجب و عدم التعريف يصدقان أيضاً فيما إذا أمكن تجديد البيان و لم يفعل فإنه تعالى بعد حدوث النوازل و إخفاء الأحكام و إمكان تجديد البيان إذا سكت عنها صدق انه حجب علمه عن من لم يطلع عليها و صدق عدم المعرفة به بالنسبة إلى من لم يصل التكليف إليه و لم يكن مقصراً في ذلك نعم لا يصدقان بالنسبة إلى من عرف و كتم عن تقصير في حفظه كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد السيد المحقق الخوئي رحمته الله في جواب الإشكال المذكور حيث قال إن الموجب لخفاء الأحكام التي بينها الله تعالى بلسان رسوله ﷺ اوصيائه عليهم السلام و إن كان هو الظالمين إلاً أنه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي عليه السلام بالظهور و بيان تلك الأحكام فحيث لم يأمره بالبيان لحكمة لا يعلمها إلاً هو صح إسناد الحجب إليه تعالى هذا في الشبهات الحكمية و كذا الحال في الشبهات الموضوعية فإن الله تعالى قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده فمع عدم الإعطاء صح إسناد الحجب إليه تعالى فصح الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية كحديث الرفع.^٢

و إذا عرفت صدق الحجب و عدم التعريف حتى بالنسبة إلى موارد إخفاء الظالمين بترك البيان المجدد فلاحاجة في شمولهما للموارد المذكورة إلى ما ربّما

(١) فرائد الأصول. ص ١٩٩.

(٢) مصباح الأصول. ج ٢. ص ٢٧١ - ٢٧٢.

يقال من أنه لما لم يمكن وقوع فعل إلا بإرادة الله و إذنه تعالى فيصح إسناد حجب الأتياء أو حجب العلم بها عن العباد إلى الله تعالى و إن كان الحجب المذكور ناشئاً عن معصية العصاة في إيجاد أسباب الاختفاء.

مع ما فيه من أنه خروج عن الاستناد بالظواهر و استدلال بما هو مقتضى الأدلة العقلية و مما ذكر يظهر ما في تهذيب الأصول و تسديد الأصول و مباحث الحجج فراجع أو يظهر ما فيما قد يقال من أنه يمكن التعدى من مورد خبر الحجب (و هو الأحكام الواصلة إلى النبي ﷺ بتوسيط خطابه إليه التي لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد بملاحظة صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه) إلى غيرها من الأحكام المجهولة التي كان سبب خفائها الأمور الخارجية بمقتضى عدم الفصل بينهما بعد صدق التكليف الفعلى على المضامين الخطابيات المنزلة إلى النبي ﷺ و لو مع عدم الأمر بإبلاغها إلى العباد و بذلك تصلح الرواية لمعارضة ما دل على وجوب الاحتياط مع ما فيه من أن الأخذ بعدم الفصل فيما إذا لم يشمل الدليل و قد عرفت أن الحجب و عدم التعريف صادقان بعد إمكان البيان المجدد و امتنع عنه سبحانه تعالى ثم لاوجه لدعوى اختصاص هذه الروايات بالتفصيلات الاعتقادية لإطلاقها و عمومها بالنسبة إلى الأحكام أيضاً كما لا يخفى.

ثم إن ظاهر قوله ﷺ ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم أو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْطِيَ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّبِعُونَ لِإِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ أى حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه أو قوله ﷺ والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا أو قوله أن الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم و غير ذلك هو ثبوت الحكم فى

الواقع و إن الحجب أو عدم التعريف يتعلّق بالعلم به و عليه فقوله ﷺ فهو موضوع عنهم أو قوله ﷺ من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا أو قوله ﷺ و لله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا يدلّ على رفع التكليف بالنسبة إلى ما فى الواقع ارفاقاً و تسهلاً فينا فى ما يدل على وجوب الاحتياط بالنسبة إلى المحجوب من الأحكام الواقعية و من المعلوم أن الإرفاق فيما إذا كان ما فى الواقع قابلاً للوضع ولو بوضع ظاهرى و جعل الاحتياط و هو لا يكون إلّا الأحكام الفعلية من ناحية الله سبحانه و تعالى و أما ما لم يبلغ إلى الفعلية كالحكم الإنشائى فلا يحتاج إلى الرفع و الإرفاق و بذلك تصلح هذه الروايات للمعارضة مع ما دل على وجوب الاحتياط فى الأحكام الواقعية الفعلية فلا تغفل.

حديث السعة

و من الأخبار التي استدلت بها للبراءة «حديث السعة»:

روى في مستدرک الوسائل عن عوالي اللآلی عن النبي ﷺ قال الناس في سعة ما لم يعلموا^١

و فيه أن السند ضعيف بالإرسال و لم أر نسخة ما لا يعلمون و لو كانت تلك النسخة موجودة فكلمة «ما» موصولة لا ظرفية لاختصاص الثانية بما إذا كان النفي في الماضي لا المستقبل على ما حكى عن أهل الأدب.

و روى في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن (الحسين بن يزيد) التوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام إن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها و خبزها و جنبها و بيضها و فيها سكين فقال أمير المؤمنين عليه السلام يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد و ليس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا أمير المؤمنين لاندري سفرة مسلم أو سفرة مجوسى فقال هم في سعة حتى يعلموا و رواه البرقي في المحاسن عن التوفلي^٢.

(١) المستدرک. الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود، ح ٤.

(٢) الوسائل. الباب ٣٨ من أبواب كتاب الصيد و الذبائح، ح ٢، ص ٣٠٧.

لا يقال: إن هذه الرواية أيضا ضعيفة بالنوفلى إذ هو لم يوثق.

لأن قول: كما أفاد بعض الأعلام أنه وقع في طريق كثير من الأخبار في الكتب المعتمدة و هو يكفى في و ناقته وبألا فلم يكتروا عنه بهذه الكثرة هذا مضافاً إلى أن ناشر رواياته هو إبراهيم بن هاشم و غيره من أجلاء القميين فلو كانت رواياته ضعيفة لم يتحملها أجلاء القميين كما طعن القميون على أحمد بن محمد بن خالد البرقى بأنه يروى عن الضعفاء و اعتمد على المراسيل و لذا نفاه أحمد بن محمد بن عيسى عن بلدة قم ثم أعاده إليها و اعتذر منه.

هذا مضافاً إلى أن روايات السكونى مقبولة كما نص الشيخ في العدة بأنه عملت الطائفة بما رواه السكونى فيما لم يكن عندهم خلافه مع أن كتب السكونى منقولة بواسطة النوفلى كما صرح بذلك النجاشى فى رجاله و الشيخ فى الفهرست فلو كان النوفلى غير مقبول الرواية لما أفاد ما فى العدة من أن الطائفة عملت بما رواه السكونى فيما لم يكن عندهم خلافه كما لا يخفى و لذا قال فى بهجة الآمال عند ترجمة السكونى و بالجملة من جميع ما ذكر ظهر الاعتماد على النوفلى أيضاً فإنه الراوى عنه جلاً إن لم نقل كلا حتى رواية الماء يظهر المقدمة فإن راوينا عنه هو^١ و قال أيضاً عند ترجمة النوفلى و مر فى اسماعيل بن أبى زياد ما يشير إلى اعتماد تام عليه و يؤيده رواية الأجلاء عنه منهم الحسن بن على الكوفى^٢

و مما ذكر يظهر ما فى مباحث الحجج من تضعيف السند بواسطة النوفلى.^٣

(١) بهجة الآمال، ج ٢، ص ٢٥٣.

(٢) بهجة الآمال، ج ٣، ص ٣٢٢.

(٣) مباحث الحجج، ج ٢، ص ٦٣.

وكيف ما كان فتقريب الاستدلال كما في نهاية الأفكار إن دلالة قوله الناس في سعة ما لا يعلمون على المطلوب ظاهرة سواء كانت كلمة ما مصدرية ظرفية أو موصولة أضيف إليها السعة إذ المعنى على الأول إنهم في سعة ما داموا غير عالمين بالواقع. وعلى الثانى أنهم في سعة ما لا يعلمونه من الأحكام الراجع إلى عدم كونهم في كلفة إيجاب الاحتياط فيعارض ما دل على وجوب التوقف والاحتياط^١ إذ لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة فهذا الحديث يعارض ما دل على وجوب الاحتياط. أورد عليه في فرائد الأصول بأن فيه ما تقدم في الآيات من أن الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التأمل والتتبع.^٢

و أجاب عنه في نهاية الأفكار بأن ذلك يتم إذا كان دعوى الأخبارى إثبات العقوبة على مخالفة نفس إيجاب الاحتياط فى قبال الواقع و ليس كذلك بل مقصودهم إنما هو إثبات العقوبة على مخالفة التكليف المجهول بمقتضى ما دل على وجوب التوقف والاحتياط فى قبال الأصولى فإن هذا هو الذى يساعد أدلتهم من نحو رواية التثليث من نحو قوله ﷺ و هلک من حيث لا يعلم و عليه فلاوجه لتوهم ورود أدلة الاحتياط على الرواية و لاحکومتها عليها.

نعم لو كانت أدلة الاحتياط متكفلة لإثبات العلم بالواقع كالإمارات كان لدعوى الحكومة كمال مجال ولكنه ليس كذلك بداهة إن مفاد تلك الأدلة لا يكون إلا مجرد إثبات وجوب التوقف والاحتياط عند الجهل بالواقع.

(١) نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٢٢٨.

(٢) فرائد الأصول، ص ١٩٩.

و مجرد صلاحيتها لتنجيز الواقع عند الموافقة لا يقتضى الطريقة و الكاشفة كما هو ظاهر.

نعم لو كان العلم فى الرواية كناية عن مطلق قيام الحجة على الواقع أو كان المراد من عدم العلم الذى عليه مدار السعة هو عدم العلم بمطلق الوظيفة الفعلية لأمكن دعوى ورود إيجاب الاحتياط عليها ولكن ذلك خلاف ما يقتضيه ظهور الرواية فى كون العلم الذى عليه مدار الضيق هو العلم بالواقع كما هو ظاهر^١.

و لقد أفاد و أجاد إلّا أنا لانسلم الحكومة أيضاً فيما إذا كان العلم فى الرواية كناية عن مطلق قيام الحجة على الواقع لأن أدلة الاحتياط ليست من باب قيام العلم و الحجة على الواقع.

و لذا قال سيدنا الإمام المجاهد^{عليه السلام}: إن العلم المستعمل فى الروايات و إن كان المراد منه المعنى الأعم أى الحجة لا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ولكن الحجة عبارة عن الطرق العقلانية و الشرعية إلى الواقع التى تكشف كشافاً غير تام و الاحتياط ليس منها بلا إشكال و الشاهد على ذلك إنه لو أفتى أحد على الواقع لقيام الأمانة عليه لما يقال إنه أفتى بغير علم و أمّا إذا أفتى بوجوب شيء لأجل الاحتياط فإنه أفتى بغير علم إلى أن قال إن شرب التن بملاحظة كونه مجهول الحكم مرخص فيه حسب الحديث فلو تم أخبار الاحتياط و لزم وجوب الاحتياط لعد ذلك منافياً للترخيص من غير فرق بين أن يكون لزوم الاحتياط نفسياً أو غيرياً^٢.

(١) نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٢٢٨.

(٢) تهذيب الأصول، ج ٢، ص ١٧٤.

ومما ذكر يظهر ما في بعض العبارات من أن إيجاب الاحتياط إنما هو طريقي للوصول إلى التكليف الواقعي فأجابه ضيق ناشئ من ناحية التكليف الواقعي المجهول فالحكم بالسعة من ناحيته يقتضى عدم إيجاب الاحتياط^١.
وذلك لما عرفت من أن الاحتياط ليس بطريق إلى الواقع وإن أتى به الواقع و كان حكماً غيرياً لأن الاحتمال لا طريقية له و صرف كون الاحتياط واجباً غيرياً لا يوجب أن يكون طريقاً إلى الواقع هذا مضافاً إلى أن الاحتياط لو كان طريقاً إلى الواقع فبعد قيام دليل الاحتياط لاجتماعه للحكم بالسعة من ناحية الجهل بالواقع إذ معه لاجهال بالنسبة إلى الحكم الواقعي.

ثم لا يذهب عليك أن الاستدلال بهذا الحديث لا يتوقف على تعيين أن كلمة «ما» موصولة أو ظرفية لما عرفت من تمامية الاستدلال على التقديرين كما هو المستفاد من ظاهر الكفاية ونهاية الأفكار و تهذيب الأصول و ذلك لأن متعلق العلم هو الحكم الواقعي كما في حديث رفع ما لا يعلمون فالحديث يدل على رفع الضيق الناشئ من الحكم الواقعي المجهول أو يدل على رفع الضيق الناشئ من ناحية الحكم الواقعي المجهول مادام لا يحصل العلم أو الطريق بالنسبة إلى الحكم الواقعي.
و دعوى احتمال أن يكون مفاد الحديث الحكم بالسعة مادام لم يعلموا بالضيق ولو ضيق ما بعنوان وجوب الاحتياط فلامحالة تحصل الغاية و ترتفع السعة بوجوب الاحتياط و مع هذا الاحتمال صار مفاد الحديث مجملاً فإن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعة من ناحية الحكم الواقعي المجهول كان الحديث معارضاً مع أدلة وجوب الاحتياط و إن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعة مادام لم يعلموا بضيق ما

و لو ضيق الاحتياط فلا ينافي ذلك وجوب الاحتياط بأدلته بل يكون كالبراءة العقلية التي لاتنا في وجوب الاحتياط و حيث يحتمل في قراءة الحديث احتمالان فلا تقاوم هذه الرواية مع أدلة وجوب الاحتياط.

مندفعة بما عرفت من ظهور كون متعلق العلم هو الحكم الواقعي مثل قوله ﷺ رفع ما لا يعلمون فكما أن دليل حديث الرفع ينافي دليل وجوب الاحتياط فكذلك في المقام دليل السعة عند الجهل بالحكم الواقعي ينافي أي ضيق و لو كان بعنوان وجوب الاحتياط و عليه فليس وجوب الاحتياط حاكماً بالنسبة إلى دليل السعة من دون فرق بين أن يكون «ما» موصولة أو ظرفية فالصحيح دلالة الحديث على البراءة و بإطلاقه يشمل الشبهات الحكمية و الموضوعية و دعوى أن ما ذكر تام لو ثبت صحة سند قوله ﷺ الناس في سعة ما لم يعلموا و أما مع ضعفه فلا يصلح للتمسك به فلا يبقى في المقام إلا قوله ﷺ في موثقة السكوني هم في سعة حتى يعلموا.

و شموله للمقام محل تأمل لأن مورده كما أفاد السيد المحقق الخوئي ﷺ هو خصوص اللحم و حكمه ﷺ بالإباحة إنما هو من جهة كونه في أرض المسلمين فهي أمانة على التذكية و إلا كان مقتضى أصالة عدم التذكية حرمة أكله و بالجملة مورد هذه الرواية هي الشبهة الموضوعية القائمة فيها الأمانة على الحلية فهي اجنبية عن المقام^١.

مندفعة بأنه لا يكون في موثقة السكوني قرينة على أن الطريق هو طريق المسلمين حتى يكون أمانة على التذكية بل السؤال عن سفرة وجدت في الطريق و

الإمام عليه السلام لم يستفصل عن أن الطريق طريق المسلمين أو غيره اللهم إلا أن يحمل جمعاً بينه وبين ما دل على عدم جواز أكل اللحم من دون إحراز التذكية على تخصيص مورد هذه الرواية في اللحم بمورد جريان الأمانة.

و أما ما ذكر من أن مورد الرواية مورد استحباب عدم التذكية و مقتضاه هو حرمة أكله ففيه أن مجرى استحباب عدم التذكية هو الحيوان الذي يكون قابلاً للذبح لأجزائه فلا يجرى الاستصحاب المذكور في اللحم كما لا يخفى. و أما دعوى اختصاص قوله هم في سعة حتى يعلموا بخصوص اللحم فهي ممنوعة لأن الجبن أيضاً يكون في السفرة و هو أيضاً مشكوك الحلية و لا دليل على إحراز كونه من غير ميتة بل يكفي في جواز أكله بأصالة الحلية و لا وجه لتخصيص الرواية باللحم. ثم لو كان تطبيق قوله عليه السلام هم في سعة حتى يعلموا على مورد الرواية مشكلاً فلا يضر ذلك بجواز الأخذ بالكبرى في الموارد التي لأمانة فيها كحلية الجبن فالرواية دالة على البراءة في الشبهة الموضوعية و الحكمية لأن قوله عليه السلام هم في سعة حتى يعلموا يكون بمنزلة الكبرى الكلية و تطبيقها على الشبهة الموضوعية لا يوجب تخصيصها بها في إطلاقها يشمل الشبهة الحكمية أيضاً فتدبر جيداً.

اللهم إلا أن يقال: رجوع الضمير في قوله عليه السلام هم في سعة حتى يعلموا إلى الذين وجدوا السفرة المطروحة يمنع عن كون هذا القول كبرى كلية بل يحتاج إلى إلقاء الخصوصية و هو مشكل بعد احتمال مدخلية خصوصيات المورد ولكن لحن الرواية يساعد كبروية القول المذكور و لا خصوصية في الذين وجدوا السفرة المطروحة فتدبر جيداً.

حديث الحلية

ومنها: أى من الأخبار التى استدلّ بها للبراءة «حديث الحلية» و هو منقول بألفاظ مختلفة منها مرسله الشيخ الأنصارى رحمته الله وهى قوله رحمته الله: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» استدلّ به الشيخ رحمته الله فى فرائد الأصول حيث قال كما فى قوله رحمته الله فى رواية أخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام^١ و لم يوجد هذه الرواية بهذه اللفظة فى جوامع الحديث و الموجود مختلف معه فى الألفاظ و الخصوصيات.

و استظهر سيدنا الإمام المجاهد رحمته الله أنّه صدر رواية مسعدة بن صدقة عن أبى عبد الله رحمته الله قال سمعته يقول كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و لعله سرقه الخ. ولكنه غير ظاهر بعد اختلاف صدر رواية مسعدة بن صدقة معه حيث زاد فى رواية مسعدة كلمة «بعينه» و جملة «فتدعه من قبل نفسك» مع أنّ قوله حتى تعلم غير قوله حتى تعرف.

و احتمال المحقق العراقي أنها مضمون ما رواه في الكافي بسنده عن أبان بن عبد الرحمن عن عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام في الجبن قال عليه السلام كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة^١.

و لا يخفى أنه لو كان كذلك لزم أن يقتصر في نقل المضمون بمقدار مفاد هذه الرواية و المفروض أن هذه الرواية مختصة بالشبهة الموضوعية لدلالة جعل البيّنة هي الغاية على أن الشبهة هي الموضوعية مع أن قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام أعم من الشبهة الموضوعية فلا تغفل.

ثم إن رواية الشيخ الأنصاري على تقدير ثبوتها تكون واضحة الدلالة على البراءة في الشبهة الحكمية و الموضوعية و لذا قال في نهاية الأفكار دلالة هذه الرواية على المطلوب ظاهرة لو كانت هي غير رواية مسعدة بن صدقة^٢ و إلّا ففيها إشكال من جهة موارد انطباقها كما سيأتي إن شاء الله تعالى بل عمومية دلالتها متوقفة على كونها غير رواية عبدالله بن سليمان و إلّا فالظاهر اختصاصها بالشبهة الموضوعية فإن السؤال فيها عن الجبن من جهة احتمال أن يكون الجبن مما فيه الميتة فأجاب الإمام بالحلية حتى تقوم الحجة على أن فيه ميتة و أمّا الإيراد على الرواية بأنها في صدد الترخيص لارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال فيكون وزانه و زان قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فإن المتبادر منهما هو جواز التصرف في الحلال المختلط بالحرام الذي جمع رواياته السيد الفقيه الطباطبائي رحمته الله في حاشيته على المكاسب عند بحثه عن جوائز

(١) الوسائل. الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة. ح ٢.

(٢) نهاية الأفكار. ج ٣. ص ٢٢٣.

السلطان و لا ترتبطان بالشبهة البدئية^١. ففيه أن هذا الإيراد لو كان وارداً في مثل كل شيء، فيه حلال و حرام لَمَا كان وارداً في مثل قوله «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» فَإِنَّ المفروض فيه ليس هو اجتماع الحلال و الحرام مع اشتباه كل واحد بالآخر حتى يكون مربوطاً بباب اختلاط الحرام بالحلال بل الأمر كذلك في مثل قوله كل شيء فيه حلال و حرام إذ لم يفرض فيه الاختلاط فتدبر جيداً.

ومنها: خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك.

و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيعة^٢.

لم يستدلّ شيخنا الأعظم رحمته بهذه الرواية على البراءة في الشبهة الحكمية و لعل وجه ذلك هو اشتغالها على جملة من أمثلة الشبهة الموضوعية فرأى اختصاصها بها أو رأى أن الرواية في مقام إبراز حلّية جامعة بين حلّيات متعددة من قواعد مختلفة جمعت في قضية واحدة فالجملة إخبار عن القواعد المختلفة لإينشاء يدل على إينشاءات متعددة أو رأى شيئاً آخر.

ولكن استدلّ بها في الكفاية في الشبهة الحكمية حيث قال و منها قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه الحديث حيث دل على حلّية ما لم يعلم حرّمته مطلقاً و لو كان من جهة عدم الدليل على حرّمته و بعدم الفصل قطعاً بين

(١) راجع تهذيب الأصول، ج ٢، ص ١٧٥.

(٢) الوسائل الباب، ج ٤ من أبواب ما يكسب به، ج ٤.

إباحته و عدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة الوجوبية يتم المطلوب مع إمكان أن يقال ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال تامل^١.

و كيف ما كان فقد أورد عليه أولاً: بأن قوله بشيء (بعينه) ظاهر فى الاختصاص بالشبهة الموضوعية و ذلك لأن حمل هذه الكلمة على التأكيد بأن يكون المراد منها تأكيد النسبة و الاهتمام بالعلم بالحرمة خلاف الظاهر إذ الظاهر أن يكون احترازاً عن العلم بالحرام لابعينه و لا ينطبق إلّا على الشبهة الموضوعية إذ لا يتصور العلم بالحرام لابعينه فى الشبهة الحكمية فإنّه مع الشك فى حرمة شيء و حليته لاعلم لنا بالحرام لابعينه.

و بعبارة أخرى العناوين الكلية إما أن تكون معلومة الحرمة أو لا تكون كذلك فعلى الأول تكون معلومة الحرمة بعينها و على الثانى لاعلم بالحرمة أصلاً.

نعم يتصور العلم بالحرام لابعينه فى الشبهة الحكمية مع العلم الإجمالى بالحرمة و من الظاهر أن هذا الحديث لا يشمل العلم الإجمالى بالحرمة إذ جعل الترخيص فى الطرفين مع العلم بحرمة أحدهما إجمالاً مما لا يمكن الجمع بينهما ثبوتاً و تنافضان. و أما الشبهة الموضوعية فلا ينفك الشك فيها عن العلم بالحرام لابعينه فإنا إذا شككنا فى كون مانع موجود فى الخارج خمراً كان الحرام معلوماً لابعينه إذ نعلم إجمالاً بوجود الخمر فى الخارج المحتمل انطباقه على هذا المانع فيكون الحرام معلوماً لابعينه. ولكن هذا العلم لا يوجب التنجيز لعدم حصر أطرافه و عدم كون جميعها فى محل الابتلاء فما ابتلى به من أطرافه محكوم بالحلية ما لم يعلم أنه حرام بعينه^٢.

(١) الكفاية، ج ٢، ص ١٧٤.

(٢) مصباح الأصول، ج ٢، صص ٢٧٤ - ٢٧٣.

وثانياً: أن الأمثلة المذكورة فيها كلها من الشبهات الموضوعية. و هي تؤكد اختصاصها بالشبهة الموضوعية فلا تشمل الشبهة الحكمية هذا مضافاً إلى عدم ارتباطها بقاعدة الحلية لأن تلك الموارد موارد الأمانة و الأصول المحرزة.

وثالثاً: أن جعل غاية الحلية قيام البينة في قوله **بَيِّنَةٌ** و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة قرينة على اختصاصها بالشبهة الموضوعية أيضاً. و عليه فلا وجه للاستدلال بموثقة مسعدة للبراءة في الشبهات الحكمية.

يمكن الجواب عن الجميع أما عن الإشكال الأول فبأن هذه القرينة غير تامة لوضوح أن المطلوب ليس هو التخصيص بالشبهة الحكمية و إنما تعميم الحديث لها و هو لا يتنافى مع عدم غلبة الشبهة غير المحصورة فيها إذ يكفي أن يكون غير نادر بلحاظ جامع الشبهة^١.

و لا يخفى ما فيه فإن الإشكال يكون من جهة ظهور فيه «بعينه» في الاختصاص بالشبهة الموضوعية بدعوى ظهوره في الاحتراز عن العلم بالحرام لابعينه و هو لا ينطبق إلّا على الشبهة الموضوعية لعدم تصور العلم بالحرام لابعينه في الشبهة الحكمية فإنه مع الشك في حرمة شيء و حليته لا علم لنا بالحرام لابعينه و على فرض تصوره في العلم الإجمالي بالحرمة لا يمكن شمول الحديث له للمناقضة و بعبارة أخرى أن الإشكال ليس من جهة حمل المطلق على النادر حتى يصح الجواب عنه بأنه ليس حمل المطلق على النادر بل هو من باب إطلاق المطلق على النادر بل الإشكال من جهة عدم إمكان تصور العلم بالحرام لابعينه في الشبهة الحكمية بحيث لا تلزم منه المناقضة فتدبر جيداً.

قال في منتقى الأصول يمكن تعميم الحديث للشبهة الحكمية مع المحافظة على ظهور لفظ «بعينه» كما في موارد العلم الإجمالي (غير المنجز كما كان بعض أطراف المعلوم بالإجمال خارجاً عن محل الابتلاء) بدوران الحرمة المجعولة بين شيتين كحرمة الغيبة أو الفناء فإنه يصدق على مثل ذلك بأن كلياً منهما حلال حتى يعرف الحرام بعينه مع كون الشبهة في كل منهما حكمية لاموضوعية.^١

و لا يخفى عليك أن فرض الخروج عن الابتلاء في الشبهات الحكمية كما ترى فإن الأحكام مجعولة على موضوعها على نحو ضرب القانون لا القضايا الخارجية و المجتهد لا يمكن له أن يجرى البراءة في الشبهات الحكمية بمجرد كون بعض الأحكام خارجاً عن محل ابتلاء بعض الآحاد.

هذا مضافاً إلى أن مثل الغيبة والفناء لا يكونان خارجين عن محل الابتلاء كما هو واضح.

نعم يمكن منع اختصاص الاحتراز بصورة العلم بالحرام لابعينه مع أن المفروض في رواية مسعدة كل شيء لك حلال لاكل شيء فيه حلال وحرام و ذلك لإمكان أن يكون قيد «بعينه» احترازاً عن الحكم بالحرمة بمجرد كون شيء شبيهاً ونظيراً للحرام الخاص فيصح أن يحكم بكونه حلالاً حتى يعرف أنه بعينه حرام و عليه فلاوجه لتخصيص الرواية بالشبهة الموضوعية بل هي أعمّ منها كما ذهب إليه صاحب الكفاية.

هذا مضافاً إلى أنه لا بأس بكون قيد «بعينه» للتأكيد لأنه شائع بل لعله متعين لأن تخصيص الحديث بموارد العلم الإجمالي يستلزم حمله على النادر إذ الحديث

لايشمل موارد الابتلاء لاستلزام المناقضة و يختص بموارد التي خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء و المفروض أن هذه الموارد نادرة و دعوى أن الشبهة الموضوعية لا تنفك عن العلم بالحرام لابعينه مندفعة بأن العلم الإجمالي في هذه الموارد منحللة بالموارد المعلومة و يصير الشبهة بدوية كما لا يخفى.

و عليه فكون القيد و هو بعينه لتأكيد النسبة و الاهتمام بالعلم بالحرمة أقرب و معه لامانع من شمول الحديث للشبهات الحكمية فتدبر جيداً.

و أما عن الثاني فيأن الأمثلة المذكورة تكون من باب التمثيل لاختصاص الرواية بها و عليه فكما في تسديد الأصول أصالة الحل المذكورة في الحديث إذا كانت عامة لجميع موارد الشك في الحرمة فجميع الأشياء التي لم يعلم حرمتها مشمولة له محكوم عليها بالحل فأصالة الحل كبرى كلية و الأمثلة المذكورة مصاديق لها و جزئيات و لا يجب في ذكر المثال أن يذكر جميع الأنواع المتصورة إذا لم يكن المتكلم بصدد بيان الأنواع المختلفة^١.

ويمكن أن يقال: ان الأمثلة المذكورة لو كانت من موارد أصالة الحل أمكن أن يقال اكتفى بذكر بعض مواردها و مصاديقها ولكنها أجنبية عن أصالة الحل و البراءة إذ ليس فيها شيء يمكن أن يكون مستند الحلية فيه هو أصالة الحل بل المستند هو قاعدة اليد و الاستصحاب و لذا قال السيد الشهيد الصدر^٢: قد حاول البعض دفع الشبهة بأن المذكورات إنما ذكرت من باب التمثيل لا التطبيق.

ثم أورد عليه بأن هذا خلاف الظاهر جداً لأن المناسب مع التمثيل ذكر القاعدة المماثلة للقاعدة المذكورة أولاً لا ذكر تطبيقات قاعدة أخرى لم تذكر كبراهها.

لا يقال: بناء على جريان الأصول الطولية إذا كانت من سنخ واحد تكون البراءة جارية في هذه الموارد.

فإنه يقال هذا المقدار لا يكفي بعد ظهور الحديث في أن منشأ التأمين والحلية هو القاعدة وحدها لا القاعدة بضم عدم جريان الأصول الحاكمة عليها^١.

اللهم إلا أن يكون: مقصود تسديد الأصول أن المراد من أصالة الحل في رواية مسعدة هو الحكم بحلية كل شيء ما لم يقطع قطعاً وجدانياً بالحرمة وإن العلم المذكور فيه لا يعم العلم التعبدى الموجود في مورد الاستصحاب واليد ولكنه مما لا يمكن الالتزام به لمعلومية تقدم أصالة اليد والاستصحاب على أصالة الحلية بأى معنى كانت.

قال في نهاية الأفكار يمكن دفعه بأنه يتجه ذلك إذا كان الصدر إنشاء للحلية في الأمثلة المزبورة بعنوان كونها مشكوك الحرمة وإلا فبناء على كونه حاكياً عن إنشاءات الحلية في الموارد المزبورة بعنوانات مختلفة من نحو اليد والسوق والاستصحاب ونحوها من العناوين التي منها عنوان مشكوك الحل والحرمة فلا يرد إشكال إذ المقصود حينئذ بيان عدم الاعتناء بالشك في الحرمة في هذه الموارد لمكان جعل الحلية الظاهرية فيها بعنوانات مختلفة غير أنه جمع الكل ببيان واحد لا أن المقصود هو إنشاء الحلية في الموارد المزبورة بعنوان قاعدة الحلية^٢.

ولا يخفى ما فيه لظهور قوله بأنه كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه في الإنشاء وحمله على الإخبار عن القواعد المختلفة خلاف الظاهر هذا

(١) مباحث العجم، ج ٢، ص ٦٦.

(٢) نهاية الأفكار، ج ٣، صص ٢٣٥ - ٢٣٤.

مضافاً إلى ما أفاد الشهيد الصدر^١ من أنه خلاف الظاهر لا فقط باعتبار ظهور الجملة في الإنشاء لا الإخبار بل من أجل قوة ظهورها في أنها في مقام إعطاء قاعدة كلية بنكته واحدة للتطبيق على الموارد المختلفة بحيث يستفيد السامع تطبيقها بالفعل وهذا لا يناسب مع كون القضية إخبارية تجمع حيثيات و قواعد متعددة لا يمكن أن يرجع إليها المكلف في مجال التطبيق.

و حكى أيضاً عن تعليقة المحقق الخراساني على الفرائد في دفع الإشكال أن ذكر الموارد المذكورة من باب التنظير (أي تنظير قاعدة أصالة الإباحة بسائر القواعد كقاعدة اليد والسوق والاستصحاب) لتقريب أصالة الإباحة إلى الأذهان و أنها ليست بعادمة في الشريعة و إنها حكمت بالحل في الموارد المذكورة مع عدم القطع بالحلية انتهى.

يمكن أن يقال: إن هذا الحمل لا يساعد مع قوله^٢ «و ذلك مثل التوب» فإنه كما أفاد في تسديد الأصول ظاهر جداً في أنه ذكر مثال لقوله كل شيء هو لك حلال و لو أراد ما أفاده المحقق الخراساني لقال و ذلك مثل حلية التوب^٣

و قال الشهيد الصدر^٤: في نهاية الأمر و الذي يقوى في النفس أن المقصود من الرواية النظر إلى مرحلة البقاء و إن ما أخذه المكلف و كان حلالاً له على أساس قاعدة شرعية يبقى حلالاً و لا ينبغي أن يوسوس فيه و في مناشيء حصوله حتى يستبين خلافه أو تقوم به البيّنة و بهذا تكون أجنبيّة عن البراءة إذ ليست في مقام جعل البراءة كما أن في الأمثلة المذكورة لا يوجد ما يكون مورداً لها.^٥

(١) مباحث الحجج، ج ٢، ص ٦٦١.

(٢) تسديد الأصول، ج ٢، ص ١٢٨.

(٣) مباحث الحجج، ج ٢، ص ٦٧.

و فيه أنه ليس بجواب بل هو تصديق للإشكال ببيان آخر هذا مع أن حمل الرواية على ما ذكر خلاف الظاهر جداً فإن ظاهر الرواية إن الشك في أصل الحلية والحرمة لا في بقائهما و مما ذكر يظهر أنه لا محيص عن هذا الإشكال لأن الأمثلة لا تساعد مع القاعدة المذكورة في صدرها اللهم إلا أن يقال: إن المشكل هو تطبيق الكبرى على الأمثلة لأصل الكبرى فيمكن الأخذ بها.

و أما عن الثالث فبأن قيام البيّنة و إن اختص بالشبهة الموضوعية إلا أنه يمكن أن يقال إن الاستبانة المذكورة في الذيل تعم الاستبانة العلمية القطعية وغيرها الحاصلة بمثل خير الواحد أو الظواهر و عليه فذكر قيام البيّنة بعد الاستبانة من قبيل ذكر الخاص بعد العام و لاشاهد فيه على الاختصاص فتحصل أن الرواية لا تخلو عن الإشكال ولو من ناحية الإشكال الثاني كما عرفت ولكن مع ذلك يمكن الأخذ بالكبرى المذكورة فيها مع قطع النظر عن الأمثلة التي فيها هذا لو لا الإشكال في سندها من الضعف و الظاهر أن السند ضعيف فإن مسعدة بن صدقة عامي و لم يوثق ولكن المحكى من السيد المحقق البروجردي رحمته هو اتحاد مسعدة بن زياد الربعي الثقة و استشهد لذلك بانحد مضمون رواياتهما التي تقرب عشر روايات و أيده بأن المروي في بعض طرق الكافي هكذا عن مسعدة بن صدقة عن زياد و الظاهر عندي أن الصحيح هو مسعدة بن صدقة بن زياد و عليه يكون زياد اسم جد مسعدة و كثيراً ما كانوا يحذفون اسم الأب و ينسبون إلى الجد و عليه كلمة «عن زياد» تصحيف ابن زياد انتهى.

هذا مضافاً إلى ما حكى عن الوحيد البهبهاني من أن جدي قال الذي يظهر من أخباره في الكتب أنه ثقة لأن جميع ما يرويه في غاية المتانة و موافق لما يرويه

التقات و لهذا عملت الطائفة بما رواه بل لو تتبعته وجدت أخباره أسد و أمتن من أخبار مثل جميل بن دراج و حرير بن عبدالله انتهى.

و قال النجاشي في رجاله و له كتب منها كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السلام روى هارون بن مسلم عنه انتهى و هارون بن مسلم ثقة وجه. و قال بعض الأعلام أنه ثقة لنقل بعض الأجلء عنه هذا ولكن لقائل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعدة بن زياد مع مسعدة بن صدقة لا يوجب إلّا الظن بالاتحاد هذا مضافاً إلى بُعد ذلك لأنّ الشيخ في الفهرست و الرجال و النجاشي في رجاله ذكر كليهما من دون احتمال الاتحاد و أمّا عمل الطائفة فالمذكور في كلام الشيخ الطوسي ليس هو مسعدة بن صدقة بل السكوني و حفص و غيرهما و لعل المقصود عمل جمع من الأصحاب من دون استناد ذلك إلى مثل الشيخ كما لعله هو الظاهر و أمّا نقل بعض الاجلاء فلم ار إلّا هارون بن مسلم ألّهم إلّا أن يكون المقصود هو نقل من روى عن هارون بن مسلم مثل أحمد بن محمد بن يحيى و عبدالله بن جعفر الحميري و ابن شاذان فإنهم من الأجلء و كانوا يروون كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السلام عن مسعدة بن صدقة بواسطة هارون بن مسلم كما في رجال النجاشي و غيره و من البعيد جداً نقل هؤلاء هذا الكتاب مع كون راويه غير ثقة فتدبر جيداً.

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان التي رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم:

روى الصدوق في الفقيه عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان قال، قال أبو عبدالله عليه السلام: كل شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه^١ و سند الصدوق إلى الحسن بن محبوب صحيح و هو على ما في المشيخة محمد بن موسى بن المتوكل (رحمهم الله) عن عبدالله بن جعفر الحميري و سعد بن عبدالله

عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان وروى الشيخ الطوسي رحمته في التهذيب عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان قال، قال أبو عبدالله عليه السلام: كل شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه^١ و طريقه إلى الحسن بن محبوب صحيح أيضاً كما في المشيخة و الفهرست.

و رواها أيضاً بهذا السند عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال كل شيء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و روى الكليني رحمته عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن محمد جميعاً عن ابن محبوب عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبداً حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.^٢

وروى الكليني رحمته أيضاً عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن عبدالله بن سنان عن سليمان بن سليمان قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لي لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم أعطى الفلام درهماً فقال يا غلام ابتع لنا جبناً و دعا بالعداء فتغدينا معه و أتى بالجبن فأكل و أكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول في الجبن فقال لي أو لم ترني أكلته قلت بلى ولكني أحب أن أسمع منك فقال سأخبرك عن الجبن و غيره كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه.^٣ و حيث إن عبدالله بن سليمان ممن روى عنه الصفوان تكون الرواية معتبرة.

(١) التهذيب، ج ٩، ص ٧٩، الباب ٢ باب الذبائح والأطعمة، ح ٧٢.

(٢) في التهذيب، ج ٧، ص ٢٢٤، الباب ٢١ باب من الزبادات، ح ٨.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٣١٣ باب النوادر، ح ٣٩.

(٤) الكافي، ج ٦، ص ٣٣٩ باب الجبن، ح ١.

هذا مضافاً إلى ما رواه أحمد بن أبي عبدالله البرقي في المحاسن عن اليقطيني عن صفوان عن معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام إنه طعام يعجبني فسأخبرك عن الجبن وغيره كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه. هذه الروايات متوافقة المضمون ولعل يرجع بعضها إلى بعض.

وكيف ما كان فالمحكى عن الشهيد إنه استدلل للبراءة بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه. وتقريب الاستدلال كما عن شرح الوافية إن معنى الحديث أن كل فعل من الأفعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل التكليف ويتصف بالحل والحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو حلال.

فخرج ما لا يتصف بهما جميعاً من الأفعال الاضطرارية والأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم أنه حلال لأحرام فيه أو حرام لأحلال فيه.

وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه. فصار الحاصل إن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأن يكون حلالاً ولأن يكون حراماً فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقيه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندراجة تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أو لا.

وبعبارة أخرى إن كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى إنك تقسمه إلى هذين وتحكم عليه باحدهما لاعلى التعيين ولاتدرى المعين منهما فهو لك حلال فيقال حينئذ الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل كونه من

المذكى أو الميتة و على شرب التتن و على لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه و شككنا فيه لأنه يصدق على كل منها؛ إنه شيء فيه حلال و حرام عندنا بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين فنقول إما حلال و إما حرام و إنه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها و أصنافها حلالاً و بعضها حراماً و اشتركت في أن الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم انتهى.

ذكر نحوه في الدرر حيث قال إن قوله بشيء فيه حلال و حرام حمل على صلاحيتهما و احتمالهما فيصير الحاصل ان كل شيء يصلح لأن يكون حراماً و لأن يكون حلالاً و يصح ان يقال فيه إما حرام و إما حلال فهو لك حلال سواء كانت الشبهة في الحلية و الحرمة من جهة الشك في اندراجه تحت كلى علم حكمه أم لا.

أورد عليه شيخنا الأعظم رحمته في فرائد الأصول بأن المراد بالشيء ليس هو خصوص المشبهة باللحم المشتري و لحم الحمير على ما مثله بهما إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في «منه» إليهما لكن لفظه «منه» ليس في بعض النسخ و أيضاً الظاهر أن المراد بقوله فيه حلال و حرام كونه منقسماً إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لامردداً بينهما إذ لا تقسيم مع التردد أصلاً لآذهنا و لا خارجاً إلى أن قال فالمعنى و الله العالم أن كل كلى فيه قسم حلال و قسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى و الميتة فهذا الكلى لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معيناً في الخارج فتدعه.

و على الاستخدام يكون المراد ان كل جزئى خارجى في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئى لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلى فى

الخارج فتدعه و على أى تقدير فالرواية مختصة بالشبهة فى الموضوع و أما ما ذكره المستدل من أن المراد من وجود الحلال و الحرام فى احتمالهما و صلاحيته لهما فهو مخالف لظاهر القضية و لضمير منه ولو على الاستخدام انتهى موضع الحاجة^١.

حاصله أن قوله بشيء كل شيء يكون فى حلال و حرام ظاهر فى الانقسام الفعلى و هو لا يتصور فى الشبهات الحكمية فإن القسمة فيها ليست فعلية بل هى فرضية حيث انه ليس فيها إلا احتمال الحل و الحرمة كما فى شرب التتن المشكوك حليته و حرمة و عليه فيختص قوله بشيء بالشبهات الموضوعية التى يكون الشك فيها فى الحل و الحرمة من جهة الشك فى انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيد ذلك أيضاً بظهور كلمة «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام فى قوله بشيء حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنه إشارة و إرجاع إلى الحرام المذكور فى قوله كل شيء يكون فى حلال و حرام و الإشارة و الإرجاع إليهما متفرعتان على إحراز وجودهما كما لا يخفى.

و لا يخفى عليك أن ما ذكره الشيخ يتم فيما إذا كان المراد من الشيء فى قوله بشيء كل شيء هو النوع و المراد من الحلال و الحرام هو حكم أصناف هذا النوع فإن الانقسام الفعلى لا يتصور حينئذ إلا فى الشبهة الموضوعية و أما إذا كان المراد من الشيء هو الأعم من الجنس و من العلال و الحرام أمكن أن يقال بشمول الرواية للشبهات الحكمية أيضاً نظراً إلى إمكان فرض الانقسام الفعلى فيها كما فى كلى اللحم فإن فيه قسمان معلومان حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الإرنب

و قسم ثالث مشتبه و هو لحم الحمير مثلاً لا يدري انه محكوم بالحلية أو الحرمة و منشأ الاشتباه فيه وجود القسمين المعلومين فيقال بمقتضى عموم الرواية أنه حلال حتى تعلم حرمة و يخرج بذلك عن دائرة المشتبهات المحكوم فيها بالحلية و بعد شمول العموم المزبور لمثل هذا المشتبه الذي يوجد في نوعه القسمان المعلومان يتعدى إلى غيره بعدم القول بالفصل.^١

ويمكن الجواب عنه: بما في كلام الشيخ من أن الظاهر إن ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه كما في رواية أخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف إنه حرام بيان منشأ الاشتباه الذي يعلم من قوله **لشيء** حتى تعرف إلى أن قال إن وجود القسمين في اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار و لادخل له في هذا الحكم أصلاً و لا في تحقق الموضوع و تقييد الموضوع بقيد أجنبي لادخل له في الحكم و لا في تحقق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب التبن حتى أحتاج إلى إلحاق مثله بلحم الحمار و شبهه مما يوجد في نوعه قسمان معلومان بالإجماع المركب و مستهجن.^٢

و أوضح هذا الجواب في مصباح الأصول بأن الظاهر من قوله **لشيء** فيه حلال و حرام إن منشأ الشك في الحلية و الحرمة هو نفس انقسام الشيء إلى الحلال و الحرام و هذا لا ينطبق على الشبهة الحكمية فإن الشك في حلية بعض أنواع الحيوان ليس ناشئاً من الانقسام إلى الحلال و الحرام بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحلية و الحرمة و لو على تقدير حرمة جميع بقية الأنواع أو حليتها (بل منشأ

(١) نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٢٣٤ - ٢٣٣.

(٢) فراند الأصول، ص ٢٠١.

الشك في الحلية و الحرمة فيه هو عدم النص أو اجمال النص كما لا يخفى) و هذا بخلاف الشبهة الموضوعية فإنّ الشك في حلية مانع موجود في الخارج ناشئ من انقسام المانع إلى الحلال و الحرام إذ لو كان المانع بجميع أقسامه حلالاً أو بجميع أقسامه حراماً لما شككنا في هذا المانع الموجود في الخارج من حيث الحلية و الحرمة فحيث كان المانع منقسماً إلى قسمين قسم منه حلال كالخل و قسم منه حرام كالخمر فشككنا في حلية هذا المانع الموجود في الخارج لاحتمال أن يكون خلاً فيكون من القسم الحلال و ان يكون خمرأ فيكون من القسم الحرام^١

هذا مضافاً إلى ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته أيضاً من أن الظاهر من قوله رحمته حتى تعرف الحرام منه معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشيء و معلوم أن معرفة لحم الخنزير و حرمة لا يكون غاية لحلية لحم الحمار^٢.

و هذا الذي أشار الشيخ إليه يلزم فيما إذا قلنا بشمول الرواية للشبهة الحكمية إذ يحكم بحلية لحم الحمار حتى تعرف لحم الخنزير و حرمة مع أنه كما ترى هذا بخلاف ما إذا قلنا باختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية فإنّ مورد الشبهة محكوم بالحلية حتى تعرف إنه مصداق الحرام الذي فرض وجوده في الشيء و لا إشكال كما لا يخفى.

فتحصل أنّ مفاد هذه الرواية لا ينطبق على الشبهة الحكمية بشهادة أمرين: أحدهما دلالة على أن نفس الانقسام المذكور منشأ للشك و الاشتباه و ثانيهما جعل الحرام المعلوم منهما غاية للحلية فإنه لا يصح ذلك إلّا في الشبهات

(١) مصباح الأصول، ج ٢، ص ٢٧٧ - ٢٧٤.

(٢) فرائد الأصول، ص ٢٠١.

الموضوعية و أما في الحكمية فلا يصح جعل الحرام المعلوم المذكور غاية لحلية لحم الحمير مثلاً كما لا يخفى.

إذ لا معنى لجعل العلم بكون لحم الخنزير حراماً غاية لحلية لحم الحمير أما الأمر الأول فلإمكان أن يقال نفى السببية لوجود القسمين بالنسبة إلى الشك في حكم لحم الحمير في غير محله و الشاهد له أنه لو علم ان مطلق اللحم حراماً أو حلالاً لم يبق له شك في حكم لحم الحمير فإن المشكوك لا يبقى على الشك مع العلم بحرمة مطلق اللحم أو العلم بحلية مطلق اللحم كما لا يخفى.

فالشك ناشئ من وجود القسمين من الحلال و الحرام في الأنواع و عليه فلا وجه لإنكار سببية وجود القسمين في الشبهات الحكمية و العجب من مصباح الأصول حيث قال هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحلية و الحرمة ولو على تقدير حرمة جميع بقية الأنواع أو حليتها الخ مع أن اللازم هو إن قال ولو على تقدير حرمة مطلق اللحم أو حليته كما قاله كذلك في الشبهة الموضوعية و من المعلوم أنه لو قال بمثل ما قال في الشبهة الموضوعية لم يبق شك في هذا النوع أيضاً و عليه فوجود القسمين موجب للشك في الشبهة الحكمية كالشبهة الموضوعية و لذلك قال في الدرر يكفى في عدم لغوية القيد (و هو قوله لشك فيه حلال و حرام) انه لو علم كون مطلق اللحم حراماً أو حلالاً لم يبق شك في لحم الحمير فوجود القسمين في اللحم صار منشأ للشك في لحم الحمير.

قال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته في توضيح مراد أستاذه رحمته و الحق هو اندفاع الإشكاليين أما الأول فلأن التقييد المذكور لا يكون لغواً لكونه دخيلاً في الموضوع و

ذلك لأن الشبهة في لحم الحمار مثلاً و إن كانت كما ذكر ناشئة عن عدم النص لكن لا ينافي هذا أن يكون منشأها وجود القسmin الحلال و الحرام فإنه لو كان النص على حلية كل لحم موجوداً لم يكن شك في حلية لحم الحمار ولو كان النص على حرمة كل لحم موجوداً لم يكن شك في حرمة لحم (الحمار).

ولكن لما لم يكن شيء من هذا النصين و إنما صار بعض اللحوم حراماً و بعضها حلالاً فهذا أوجب الشك في حكم لحم الحمار.

فهذا نظير ما يقال في العرف لو كان كل أفراد الإنسان أميناً لما شككت في أمانة هذا الشخص ولو كان كل أفراد خائناً ما شككت في خيانة هذا الشخص ولكن لما كان أفراد مختلفة فبعضها أمين و بعضها خائن فلاجرم شككت في أمانة هذا الشخص و خيانتة و هذا مطلب صحيح عرفي^١.

هذا كله بالنسبة إلى الأمر الأول و هو لزوم كون الانقسام سبباً و منشأ للشك و هو متحقق في الشبهة الموضوعية دون الحكمية و أما الأمر الثاني و هو متحقق في الشبهة الموضوعية دون الحكمية فقد أجاب عنه في الدرر أيضاً بأن معرفة الحرام غاية للحكم على المطلق أو على ذلك الشيء الذي عرف حرمة. ولو لا ذلك للزم الإشكال على تقدير الاختصاص بالشبهة الموضوعية أيضاً إذ بعد معرفة فرد من أفراد الغير المذكى يصدق أنه عرف الحرام فيلزم ارتفاع الحكم عن الشبهات أيضاً فتدبر جيداً^٢.

قال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته: في توضيح ذلك و بالجملة إن كان المراد بعرفان الحرمة الذي جعل في الحديث غاية للحل حقيقة عرفان جنس الحرام حتى يكون صادقاً على فرد واحد كان الإشكال مشترك الوجود على كلتا الشبهتين و إن كان

(١) أصول الفقه لشيخنا الأستاذ، ج ٢، ص ٧٧.

(٢) الدرر، ص ٢٥٠.

المراد ان عرفان الحرمة في كل شيء ليس إلا غاية للحل بالنسبة إلى هذا الشيء دون غيره كان الإشكال غير وارد في كلتا الشبهتين ولكن حيث إن الظاهر هو إرادة عرفان جنس الحرام الصادق على فرد واحد كان الإشكال وارداً على كليهما فلا بد في دفعه عن كليهما فنقول إن عرفان الحرام غاية للقضية الاستغرافية بوصف كونها استغرافية فمعنى الحديث أن الجنس الذي هو اللحم المنقسم في الذهن إلى القسم المذكى و القسم الميتة يكون بجمع أفراده حلالاً فكل فرد منه سواء كان ميتة واقعاً أم مذكى واقعاً فهو حلال وكذلك جنس اللحم الذي له قسمان احدهما لحم الغنم و الآخر لحم الخنزير و له قسم ثالث و هو لحم الحمار فهو بجمع أقسامه يكون حلالاً سواء كان من القسم الحلال واقعاً أم من القسم الحرام حتى يعرف الحرمة في فرد واحد على الأول أو في قسم واحد على الثاني فحينئذ يكون هذا الحكم العام الاستغرافي الاستيعابي و هو حلية كل فرد أو كل قسم مرتفعاً و هذا لا إشكال فيه إذ لا إشكال في أنه بعد معرفة الحرمة في الفرد الواحد أو القسم الواحد لم يبق هذا الحكم العام بعمومه.

و اذن فبناءً على حمل الرواية على التقسيم الذهني فدلالتها على البراءة في الشبهة الحكمية تامة غاية الأمر يكون موردها خصوص الشبهة الحكمية التي كان له قسم حلال و قسم حرام و لم يكن القسم الحرام بعد معروفاً فيتم في غير هذا و هو ما لم يكن له قسم حلال و قسم حرام و ما كان له ذلك بعد عرفان الحرام بعدم القول بالفضل. ولكن الشأن في إثبات ظهور الرواية في التقسيم الذهني دون الخارجى و هو غير معلوم بل الظاهر منها لا يبعد أن يكون هو التقسيم الخارجى بقريته ذكر لفظه «بعينه»^١ و لا يخفى عليك أيضاً أن الظاهر من الحديث كما أشار إليه الأستاذ رحمته بقريته لام المهدي في قوله حتى تعرف الحرام و لفظه بعينه إن المراد من الغاية في قوله حتى

تعرف الحرام منه بعينه هي معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده بالفعل في الشيء و ذلك لا يساعد إلّا مع إرادة الشبهة الموضوعية إذ مع الشبهة الحكمية لا معنى لجعل معرفة حرمة لحم الخنزير غاية لحلية لحم الحمير لعدم الارتباط بينهما فلاوجه لأن يقال. إن لحم الحمير مثلاً الذي شك في حليته و حرمة عندنا رأينا وجود القسمين في اللحم حلال حتى تعرف حرمة لحم الخنزير و علم بوجوده في الشيء بل الذي يكون مناسباً مع الشبهة الحكمية هو ان يقال إن لحم الحمير المشكوك حلال حتى تعرف إنه حرام آخر و هو لا يساعد مع ذكر لام العهد و رجوع الضمير في «بعينه» إلى الحرام الموجود في الشيء كما لا يخفى.

و لعل إليه يؤول ما أشار إليه شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته في الدورة الأخيرة بقوله ولكن يمكن الإيراد على الكلام المزبور أعنى التسرية إلى الشبهة الحكمية بأن يقال إن الظاهر أن يكون الدوران بين نفس الحلال و الحرام المذكورين في الصدر و هو منحصر في الشبهة الموضوعية إذ لادوران في الشبهة الحكمية من لحم الحمير بين اللحوم المعلوم الحرمة و اللحوم المقطوع الحلية و بعبارة أخرى الظاهر أن مورد الحكم بالحلية شيء قابل لأن يعرف فيه ذلك الحرام المعلوم.

إلّا أن يقال: يكفي صحة انطباق عنوان الحرام بما هو هو فالمراد إن كل كلى كان فيه الحلال و الحرام ولو لم يعرف عنوانهما بغير هذين العنوانين فهو حلال في أفراده المشبهة حتى يعرف الحرام منه ولكنه مع ذلك لا يخلو عن التكلف فالظاهر اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية.

قال سيدنا الإمام المجاهد رحمته: إن قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و مادة «العرفان» المستعملة في الأمور الجزئية قرينة على الاختصاص فإن كل واحد من

هذه الأمور و إن كان في حد نفسه قابلاً للمناقشة إلا أن ملاحظة المجموع ربما تصير قرينة على الاختصاص أو سلب الاعتماد بمثل هذا الإطلاق.^١
و يؤيده عدم اشتراط البراءة في هذه الأخبار بالفحص إذ لو كان لمراد أعم من الشبهة الحكمية لزم تقيدها بكونها بعد الفحص فتأمل.

يمكن أن يقال: بأن الاستبانة المذكورة في الذيل تتم الاستبانة العلمية القطعية و غيرها الحاصلة بمثل خبر الواحد أو الظواهر و عليه فذكر قيام البينة بعد الاستبانة من قبيل ذكر الخاص بعد العام و لاشاهد فيه على الاختصاص.

نعم لا يخلو الرواية عن الضعف في السند فإن مسعدة بن صدقة عامى و لم يوثق إلا أن المحكى عن السيد المحقق البروجردى رحمته أنه متحد مع مسعدة بن زياد الربعى الثقة بقرينة اتحاد مضمون رواياته مع رواياته التي تقرب عشر روايات و آيد ذلك بالمروى في بعض طرق الكافي هكذا عن مسعدة بن صدقة عن زياد لأن الظاهر عندي أن الصحيح هو مسعدة بن صدقة بن زياد و عليه يكون زياد اسم جد مسعدة و كثيرا ما يحذف اسم الأب و ينسب الولد إلى الجد هذا مضافاً إلى ما حكى عن الوحيد البهبهاني من أن جدى قال الذى يظهر من أخباره في الكتب أنه ثقة لأن جميع ما يرويه في غاية المتانة و موافق لما يرويه الثقات. ولكن لقائل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعدة بن زياد مع روايات مسعدة بن صدقة لا يوجب إلا الظن باتحادهما هذا مضافاً إلى أنه يعده ذكر كليهما في الفهرست و الرجال و النجاشى فتأمل.

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان التي رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم و مضمونها متوافقة و قد رواها الكليني رحمته عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن

محمد جميعاً عن ابن محبوب عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبداً حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه .

و تقريب الاستدلال بها كما عن شرح الوافية و فى الدرر أن معنى الحديث أن كل فعل من الأفعال التى تتصف بالحلّ و الحرمة و كذا كلّ عين ممّا يتعلّق به فعل التكليف و يتصف بالحلّ و الحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحلّ و الحرمة فهو لك حلال .

فخرج ما لا يتصف بهما جميعاً من الأفعال الاضطرارية و الأعيان التى لا يتعلّق بها فعل المكلف و ما علم أنه حلال لاحرام فيه أو حرام لاحلال فيه .

فصار الحاصل أن ما اشتبه حكمه و كان محتملاً لأن يكون حلالاً و لأن يكون حراماً فهو لك حلال سواء علم حكمه كلى فوجه أو تحته بحيث لو فرض العلم بانذاره تحته أو تحققه فى ضمنه لعلم حكمه أو لم يعلم ذلك .

و عليه فالرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل حليته لكونه من المذكى أو حرمة لكونه من الميتة و هكذا يصدق على شرب التن أو لحم الإرنب مثلاً لأن أُلحليّة و الحرمة كليهما محتملتان فيهما .

و بعبارة أخرى قوله فيه حلال و حرام يحمل على صلاحية الشيء أو الفعل لهما و احتمالهما فيه فيصير المعنى أن كل شيء يصلح لأن يكون حراماً و لأن يكون حلالاً و يصح فيه أن يقال: إنه إما حرام أو حلال فهو لك حلال .

و قد أورد عليه بأن الظاهر من قوله عليه السلام فيه حلال و حرام كونه منقسماً إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مردداً بينهما إذ لا تقسيم مع التردد أصلاً لا ذهنياً و لا خارجياً و دعوى أن المراد من وجود الحلال و الحرام فيه هو احتمالهما و صلاحيته لهما مندفعة بأنه مخالف لظاهر القضية .

و عليه فيختص قوله ﷺ بالشبهات الموضوعية التي يكون الشك فيها في الحل و الحرمة من جهة الشك في انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيد ذلك ظهور كلمة «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام في قوله ﷺ حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنه إشارة و إرجاع إلى الحرام المذكور في قوله ﷺ كل شيء يكون فيه حلال و حرام و من المعلوم أن الإشارة و الإرجاع إليهما متفرعتان على إحراز وجودهما قبل الإشارة و الإرجاع و الأجوبة المذكورة عن هذا الإيراد لا تخلو عن التكلف و التأمل و الحاصل أن قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و مادة «العرفان» المستعملة في الأمر الجزئية قرينة على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية و لأقل من الشك في شمولها للشبهة الحكمية.

التبیه

و اعلم أن مقتضى عموم قاعدة الحلّية هي حلّية المشكوك و لو كان الشيء المشكوك هو أجزاء الحيوان من الجلد أو اللحم أو الشحم المأخوذة من يد الكافر أو المستوردة من بلاد الكفر بشرط احتمال التذكية الشرعية في حيوانها فحينئذ يجوز التصرف فيها عدى ما اشترط العلم بالتذكية في الاستعمال كالأكل أو لبسه في الصلاة.

و ذلك لجريان قاعدة الحلّية فيها كجريان قاعدة الطهارة و لامجال لاستصحاب عدم التذكية فيها بناء على أن التذكية هي فرى الأوداج الأربعة لا الأمر المعنوي الحاصل بالفرى و من المعلوم أن فرى الأوداج الأربعة لا يتصور في أجزاء الحيوان فانما لم تجر أصالة عدم التذكية فمقتضى قاعدة الحلّية هو جواز التصرف مطلقاً عدى ما خرج.

نعم لو كان المشكوك جسد الحيوان الكامل فلامجال لقاعدة الحلّية لجريان أصالة عدم التذكية فيحرم جميع التصرفات.

حديث إحدى الجهالتين أهون

ومعها: أى من الأخبار التى أستدلّ بها للبراءة صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن أبى عبدالله عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة فى عدتها بجهالة أهى ممن لا تحلّ له أبداً فقال لا أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها و قد يعذر الناس فى الجهالة بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين أعذر بجهالته أن يعلم أن ذلك محرم عليه أم بجهالته أنها فى عدّة؟

فقال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه و ذلك أنه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو فى الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور فى أن يتزوجها فقلت و إن كان أحدهما متعمداً و الآخر بجهالة فقال الذى تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً.

و تقريب الاستدلال بها إنّ الرواية تدلّ على أنّ الجهل مطلقاً عذر و مقتضى ذلك أنه لا عقوبة عليه و هو المطلوب.

و يشكل ذلك بأنّ الجهل فى الرواية إمّا يكون، بمعنى الشكّ فإن كان الشكّ متعلّقاً بالحكم التكليفى فالمعذورية تتوقف على الفحص إذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور إجماعاً.

و لو حملنا الرواية على ما بعد الفحص ففيه أنه يبعد بقاء الجهل بعد الفحص لوضوح الحكم المذكور بين المسلمين و إن كان الشك متعلقاً بالموضوع فيصح الحكم بالمعذورية قبل الفحص إذا لم يعلم بكونها في العدة سابقاً و إلا فمع عدم العلم بانقضائها فمقتضى الاستصحاب بقاء العدة و عدم المعذورية.

و عليه فالحكم بمعذورية الجاهل مطلقاً لا يطابق القواعد المسلّمة هذا كله فيما إذا كان الجهل في الرواية بمعنى الشك.

و إمّا يكون الجهل فيها بمعنى الغفلة فيستقيم الحكم بالمعذورية حينئذٍ و يشهد له قوله **نَبِيّاً** و ذلك إنه لا يقدر على الاحتياط معها ولكن إشكاله أنه أجنبي عن المقام لأنّ البحث الأصولي حول الشك لا الغفلة.

و يمكن الجواب بحمل الجهالة على الغفلة في كلتي صورتين و بحمل قول السائل «بجهالة أن الله حرم عليه ذلك» على الجهالة في الحكم التكليفي و قوله «أم بجهالته أنها في العدة» على جهالته بأنّ العدة موضوعة للأمر الوضعي أعني الحرمة الأبدية.

و حينئذٍ وجه قدرته على الاحتياط في الثاني أنه بعد الالتفات يتمكن من رفع اليد عن الزوجة بخلاف الأول فإنه أتى بالفعل المحرم شرعاً و لا يتمكن من تداركه بعد الالتفات فافهم.

ولكن الرواية حينئذٍ تكون أجنبية عن صورة الشك و التردد بل مختصة بمورد الغفلة مع أن بحث الأصولي في حكم الشك و التردد لاحكم الغفلة و الأولى هو الجواب عن الاشكال بأنّ الجهالة ليست في الموضعين مستعملة في معنيين بل استعملت في كليهما في العام الشامل للشك و الغفلة و هو عدم العلم ولكن هذا

المعنى العام يكون الغالب تحققه في ضمن الغفلة بالنسبة إلى الحكم و في ضمن التردد والشك بالنسبة إلى الموضوع فالاختلاف في المحقق لافي المعنى المستعمل فيه الكلمة.

و أما وجه الاختلاف بينهما فلأنّ الحكم لغاية وضوحه مثل وجوب صلاة الظهر بين المسلمين يكون عدم علمه بنحو التردد فيه في غاية الندرة نعم عدم علمه بنحو الغفلة ليس نادراً.

و أما الموضوع فالإنسان المرید لتزويج امرأة لامحالة يكون بصدد التفتيش عن موانع التزويج في حق المرأة الشخصية و مع هذا لو لم يقع في ذهنه الالتفات إلى حيث كونها في عدة الغير أولاً فهو في كمال البعد و الندرة فإذا كانت الغفلة بعيدة أمكن أن يبقى على حالة التردد و الشك بالنسبة إلى الموضوع هذا هو المحكى عن الأستاذ الأعظم الميرزا الشيرازي رحمته و تبعه جماعة منهم المحقق الحائري و شيخنا الأستاذ و المحقق العراقي قدس الله أرواحهم.

تَحْصُلُ: أن الرواية بعد تخصيصها بحكم العقل بغير مورد الشبهة الحكمية البدوية قبل الفحص و بغير مورد الشبهة المحصورة و بغير مورد الاستصحاب أو الأمارات تدلّ على أن الجهل و عدم العلم بالحكم أو الموضوع عذر و معناه أنه لافعلية للحكم بالنسبة إليه و لاعقوبة و معه لامجال لوجوب الاحتياط مطلقاً سواء كانت الشبهة تحريمية أو وجوبية.

حديث كل شيء مطلق

ومنها: أى الأخبار التى أُستدلَّ بها للبراءة ما رواه الصدوق عليه السلام فى الفقيه مرسلاً عن الصادق عليه السلام أنه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى و اعتمد عليه و روى نحوه فى المستدرک بسند غير معتبر عن الصادق عليه السلام الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر و نهى و كيف كان فاعتماد الصدوق عليها لا يستلزم اعتمادنا عليها فهى لا تصلح للاستدلال و لو اغمضنا من ضعف سندها.

فلا يخفى أن دلالة هذه الرواية على المطلوب أوضح من الكل لأن الظاهر إرادة ورود النهى فى الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتى من أدلة الاحتياط دلالة و سنداً و حب ملاحظة التعارض بينها و بين هذه الرواية و أمثالها لظهورها فى عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع إلى مقتضى قاعدة التعارض و قد أورد عليها بأن دلالتها تتوقف على عدم صدق الورد إلا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهى عنه وإن صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدورهِ عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفى على من لم يعلم بصدوره.

و يمكن الجواب عنه بأن مع العلم بصدور النهى عن الشارع و وصوله لغير واحد لا مجال للتمسك بالرواية لإنبات الإطلاق لفرض العلم بحصول الغاية ولكن مع

الشك في صدور النهي و وصوله لغير واحد أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهي و به يفتح موضوع الحديث و يصح التمسك به في مورد يشك فيه من جهة ورود النهي عنه و عدمه.

نعم يرد حينئذ أن استصحاب عدم صدور النهي لإحراز الموضوع مثل هذه الرواية و الاستدلال بها تبعد المسافة لصحة الاستدلال بنفس الاستصحاب من دون حاجة إلى الرواية في الحكم بالإطلاق و بعبارة أخرى لا يجوز التمسك بالحديث مع قطع النظر عن الاستصحاب لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصادقية و مع ملاحظة جريان الاستصحاب فلاحاجة إلى التمسك بالحديث لأن الاستصحاب مفر عن التمسك بالحديث فلا تغفل.

هذا كله بناء على أن المراد من الورد هو الصدور الواقعي و أما إذا أريد منه هو الوصول إلى المكلفين فلاحاجة في ثبوته إلى الاستصحاب و يشهد له قوله عليه السلام «يرد» فإنه جملة استقبالية و النهي المتوقع وروده في زمان الإمام الصادق عليه السلام ليس نهياً من النواهي الأولية الواردة على الموضوعات لأن ذلك بيد الشارع و قد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النبي صلى الله عليه وآله و انقطاع الوحي و على ذلك ينحصر المراد من قوله عليه السلام «يرد» على الورد على المكلف و هو ليس إلا الوصول الذي به يرتفع الحكم المجعول للشاك و هذا هو عين الحكم الظاهري.

ثم إن هذه الرواية مختصة بالشبهة التحريمية و لاتشمل الوجوبية و لاظير فيه لأن عمدة الخلاف بين الأصوليين و الأخباريين في الشبهة التحريمية و أما الوجوبية فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين في البراءة و عدم وجوب الاحتياط.

حديث أى رجل ركب أمراً بجهالة

ومعها: أى من الأخبار التى أستدلّ بها للبراءة صحيحة عبدالصمد بن بشير حيث قال **نَحْنُ** فيها «أى رجل ركب أمراً بجهالة فلاشئء عليه»

و لا يخفى عليك أن التمسك بها متوقف على أن المراد من الجهالة هو الجهل بحكم الشئء واقعاً و عدم العلم به كما هو الظاهر لعدم تقييد الأمر المذكور فى الرواية بالشك و عليه فمقتضى هذا الحديث الصحيح أن الإتيان بشئء عن عدم علم و جهالة بحكمه الواقعى لا يوجب شيئاً.

فهذا الحديث ينافى أدلّة وجوب الاحتياط نعم لو كان المراد من الجهالة هو الجهل بمطلق الوظيفة الفعلية يشكل التمسك به للبراءة لورود ادلة الاحتياط عليه لكن عرفت أن ظاهر إطلاق الأمر فى قوله **نَحْنُ** أى رجل ركب أمراً يقتضى أن يكون الجهل متعلقاً بحكمه الواقعى فيكون مفاده كحديث الرفع فى دلالة على البراءة بالنسبة إلى الحكم الواقعى فى مرحلة الظاهر.

و دعوى أن الباء فى قوله بجهالة ظاهر فى السببية الارتكاب و عليه يختصّ بالفافل والجاهل المركب و لا يشمل الجاهل البسيط و صورة التردد و يؤيده أن تعميم الجهالة لصورة التردد يوجب التخصيص بالشاك الغير المقصر و سياقه أب عن التخصيص.

مندفعة بأن الجهل ليس علة للإتيان بالشئ، فإن وجود الشئ في الخارج معلول لمباديه نعم ربّما يكون العلم بالحكم مانعا و رادعا عن حصول تلك المبادى في النفس و عليه فالمناسب هو جعل الباء في قوله بجهالة بمعنى عن.

هذا مضافاً إلى أنّ التخصيص ممّا لا بدّ منه للزوم إخراج الجاهل المقصر إذا حمل الجهالة على الجاهل المركب إذ المقصر و لو كان جاهلاً مركباً لا يكون ممن لاشئ، عليه هذه عمدة ما أستدلّ به من الأخبار على البراءة.

و الإنصاف هو ظهور بعضها في الدلالة على البراءة و عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ في الحكم الواقعي من دون فرق بين الشبهة الحكمية و الموضوعية و عليه فلو تمّت أخبار الاحتياط الدالة على التوقف عند الشبهة معللاً بأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة كانت محكمة لأدلة البراءة إذ لاهلكة مع أخبار البراءة و لو لم نسلم الحكومة فالأخبار الاحتياط إما مخصّصة بأدلة البراءة لاختصاصها بالشبهة التحريمية أو محمولة على الاستحباب و الرجحان لو قلنا بتساويهما من جهة الإطلاق أو العموم.

الاستدلال بالإجماع

ربما يستدل بالإجماع على البراءة فيما إذا لم يرد دليل على تحريم شيء من حيث هو هو.

وليس المراد من الإجماع في المقام قيام الإجماع على قبح العقاب على مخالفة التكليف الغير الواصل إلى المكلف حتى يقال إن الإجماع المذكور إجماع على أمر عقلي و لا يكشف عن الحكم الشرعي هذا مضافاً إلى أن الإجماع على الكبرى لا ينعقد إلا بعد ثبوت الصغرى و هو عدم وصول دليل الاحتياط و المفروض هو تمامية أدلة الاحتياط عند الأخباريين.

بل المراد من الإجماع في المقام هو دعوى قيام الإجماع على جواز الارتكاب و عدم وجوب الاحتياط شرعاً.

قال الشيخ الأعظم رحمته: لانكاد تجد هي زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط. و قد أورد عليه بأن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما لا نقل إليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد.

يمكن أن يقال: إن الإجماع المذكور على فرض تحصيله و اتصاله إلى عصر الأئمة: لو كان خلافاً للدين لأرشدهم عليهم السلام فمع عدم إرشادهم عليهم السلام إلى لزوم

الاحتياط كفى ذلك فى كشف عدم وجوب الاحتياط شرعاً لأنه ينتهى إلى تقرير المعصوم عليه السلام هذا من ناحية الكبرى و أما من جهة الصغرى فلا يخلو دعوى الإجماع عن الإشكال.

لما قيل كيف يمكن دعوى الإجماع مع مخالفة الأخباريين و ذهابهم إلى وجوب الاحتياط فى الشهة التحريمية الحكمية.

اللهم إنا أن يقال: إن المراد من الإجماع هو إجماع الأجلاء و الأعاضم من القدماء إلى زمان الأئمة عليهم السلام و عليه فمخالفة المتأخرين لا يضر بالإجماع المذكور فلا تغفل.

الاستدلال بالسيرة

ربّما يستدلّ للبراءة بسيرة المسلمين على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود المنهى عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان و ذلك لأنّ طريقة الشارع بيان المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلّا لعدم احتياج الرخصة فى جواز ارتكاب الفعل إلى البيان بل يكفى فيه عدم وجدان النهى عنه.

و لذا نرى أنّ أهل الشرائع كافة لا يخطنون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم و لو كان تناولها محظوراً لأسرعوا إلى تخطئة كما لا يخفى.

و قد أورد عليه بأنّ الغرض من عدم التخطئة إن كان بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع إلى الاستدلال بالدليل العقلى و لا ينبغى الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع اذ بناء كافة العقلاء على قبح ذلك و إن لم يكونوا من أهل الشرائع.

و إن كان الغرض منه بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل فهو مبنى على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و يمكن الجواب عنه بأنّ غرض المستدلّين ليس بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالحكم

حتى يرجع إلى الدليل العقلي و لا يختص بأهل الشرائع و ذلك لعدم تقيدهم عمل
المتشرعة بما إذا اتفقوا إلى القاعدة العقلية.

و مجرد توافق السيرة مع القاعدة لا يلزم التفاتهم إليها و لا يوجب اتحاد الدليلين
أيضاً و عليه فالاستدلال بالسيرة مع قطع النظر عن القاعدة العقلية و لا وجه
لإرجاعها إليه هذا مضافاً إلى أن إرادة بناء العقلاء من عدم التخبطنة لا تكون مبنية
على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل لأن بناء العقلاء مع عدم الردع عنها يكشف
عن عدم وجوب الاحتياط في مثل المقام و مع عدم وجوب الاحتياط في مثل
المقام لا يحتمل الضرر الأخرى فإرادة بناء العقلاء من عدم التخبطنة لا تبني على
إنكار الكبرى بل هي كاشفة عن عدم وجود الصغرى في المقام و لا بأس به كما
لا يخفى.

الاستدلال بالاستصحاب

و من الوجوه التي أستدلّ بها على البراءة هو الاستصحاب و تقريب الاستدلال به على نحوين لأنّ الأحكام الشرعية لها مرتبتان:

المرتبة الأولى: مرتبة الجعل والتشريع و الحكم الشرعى فى هذه المرتبة متقومٌ بفرض الموضوع لا يتحققه فعلاً إذا التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع خارجاً بل يصحّ جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضية الحقيقية فصحّ تشريع القصاص على القاتل مثلاً و إن لم يقتل أحد أحداً إلى الأبد و فى هذه المرتبة يمكن استصحاب عدم الجعل و التشريع ما لم يحصل اليقين بالجعل لأنّ الحكم المشكوك فيه مسبق بعدم الجعل فى زمان قطعاً فيقال إنّ هذا الحكم المشكوك لم يكن مجهولاً للشارع و الآن كان كذلك.

و دعوى أنّ المحرك للعبء أعنى الباعث أو الزاجر له إنّما هو التكليف الفعلى لا الإنشائي فالحكم الإنشائي ممّا لا يترتب عليه أثر و إثبات عدم التكليف الفعلى باستصحاب عدم الجعل لا يمكن لأنّه مثبت.

مندفعة بأنّ الحكم الفعلى هو الحكم الإنشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه و مع وحدتهما فلامجال لدعوى كون استصحاب عدم الجعل مثبتاً.

تَحَصَّل: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب و مع جريانه لا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعية أو العقلية.

الإقال: إن استصحاب عدم جعل الإلزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص. و حيث نعلم إجمالاً بجعل أحد الأمرين يسقطان بالمعارضة و يرجع حينئذ إلى البرائة. لأننا نقول لا مانع من جريان كلا الاستصحابين ما لم يلزم من جريانها مخالفة عملية للتكليف الإلزامي فإذا ثبت بالاستصحابين عدم جعل الإلزام و عدم جعل الترخيص كفى ذلك في نفي العقوبة لأن استحقاقها مترتب على ثبوت المنع و لا يحتاج إلى ثبوت الترخيص فإذا ثبت عدم المنع ينتفى العقوبة و لو لم يثبت الترخيص.

و بالجملة يجرى استصحاب عدم الجعل لعدم المانع منه و لا فرق فيه بين الشبهة الحكمية و الشبهة الموضوعية لأن الأحكام المجعولة تكون بنحو القضايا الحقيقية فتتحل إلى أحكام متعددة بحسب تعدد أفراد موضوعاتها كما لا يخفى.

المرتبة الثانية: هي المرتبة الفعلية و الحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوم بتحقق الموضوع خارجاً لأن فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضوعه و عليه فيمكن استصحاب عدم التكليف الفعلي المتيقن قبل البلوغ في ما إذا شك في حكم شيء بهذه المرتبة.

الإقال: إن المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره معمولاً شرعياً و عدم التكليف الأزلي غير قابل للجعل و ليس له أثر شرعي فإن عدم العقاب من لوازمه العقلية فلا يجرى فيه الاستصحاب لأننا نقول: بأن المعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد الشرعي و لاخفاء في أن عدم التكليف كوجوده قابل للتعبد عند جريان الاستصحاب و في ظرف الشك.

و دعوى أنَ المعْتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشكّ و في المقام لاتحاد من حيث الموضوع إذ الترخيص المتيقّن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله ﷺ رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم و هو مرتفع بارتفاع موضوعه و المشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر وهو البالغ فلامجال لجريان الاستصحاب لأنه إسهاء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

مندفعة بأنَ عنوان الصبي مقومٌ للموضوع الدليلي و أمّا الموضوع الخارجي فهو باق عرفاً فإنَ زيد بن عمرو مثلاً إذا لم يكن قبل بلوغه محكوماً بحكم و شككنا بعد بلوغه بأنّه صار محكوماً بالحكم المذكور أم لا أمكن جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع الخارجي عرفاً.

تحصّل: أنَ جريان استصحاب عدم التكليف الفعلي لإشكال فيه و معه لامجال لأدلة الاحتياط لحكومة الاستصحاب بالنسبة إليها كما لا يخفى.

نعم يشكل بعد تمامية الاستصحاب بأنّه لا يبقى مع جريان الاستصحاب موضوع لدليل البراءة أيضاً و هو الشكّ لحكومة الاستصحاب على موضوع البراءة كما أنه حاكم بالنسبة إلى موضوع أدلّة الاحتياط فيلزم منه لغوية أدلّة البراءة مع أنَ هنا روايات تدلّ على البراءة.

و يمكن الجواب عنه: بأنَ الاستصحاب لا يجري في جملة من الموارد كتوارد الحالتين و موارد تغيير الموضوع بحيث لا يبقى وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة و غير ذلك فلا يلزم اللغوية بالنسبة إلى أدلّة البراءة هذا مضافاً إلى أنَ المستفاد من أدلّة اعتبار الاستصحاب أنه معتبر شرعاً في قبال القواعد المخالفة لثلاً يترتب آثار المخالف و عليه فلانفى لها بالنسبة إلى القواعد الموافقة معه و عليه فيجری الاستصحاب مع القواعد الموافقة كالبراءة فلا تغفل.

الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان

ربما يستدلّ بحكم العقل على البراءة و المراد منه هو حكمه بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما يكون حجة على المكلف و استشهد له بحكم العقلاء كافةً لقبح مواخذة المولى عبده على فعل ما يعترف المولى بعدم إعلام تحريمه لأنه من مصاديق الظلم هذا مضافاً إلى شهادة الوجدان بأن العقوبة و المواخذة بدون إقامة الحجة قبيحتان.

و يشكل ذلك بأمور:

مهما: أن تلك القاعدة صادرة حيث إن دعوى أن مخالفة التكليف تمت عليه الحجة خروج عن زى العبودية فيكون ظلماً قبيحاً و أما مخالفة ما لم تتم عليه الحجة فليس ظلماً و لا يستحق فاعله العقاب و اللوم عين المدعى إذ ماذا يراد بالحجة إذ لو أريد بها ما يصحح العقاب كانت القضية بشرط المحمول و إن أريد بها العلم فهو أول الكلام فيكون الدليل عين المدعى نفسه و بمنهجة غير فنية لأنه التزم فيها بأن مرجع قضايا يا الحسن و القبح إلى قاعدة أولية بدئية هي حسن العدل و قبح الظلم.

و قد تقدم أن قضية قبح الظلم و حسن العدل لا يمكن أن تكون أولية لأن الظلم عبارة عن سلب ذى حق حقه فلا بدّ من تشخيص الحق الذى هو من مدركات العقل العملى نفسه فى المرتبة السابقة عليه.

و يمكن الجواب عنه: بأن الدعوى هى أن قضية حسن العدل و قبح الظلم من الوجدانيات البديهية و من المعلوم أن الوجدانيات لا تحتاج إلى الاستدلال حتى يقال إن القضية المستدل بها بشرط المعمول أو عين المدعى و مصادرة ثم لا منافاة بين كون القضية المذكورة بديهية و بين تقدم تشخيص الحق و الظلم و العدل على التقييح و التحسين لأن تشخيص الحق و الظلم و العدل أيضاً من البديهيات و ترتب الحكم البدهى على الموضوع البدهى لا ينافى بديهية القضية كما لا يخفى.

ثم إن المراد من الحجّة فى القضية المذكورة هو ما يمكن الاحتجاج به و البيان لاعنوان ما يصح العقوبة حتى يوجب أن يكون القضية بشرط المحمول و حاصل القضية أن مخالفة التكليف الذى كان معلوماً بالعلم أو العلمى ظلم و خروج عن زى العبودية لقيام الحجّة عليه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لعدم قيام الحجّة عليه فليست بظلم بل العقوبة عليها عقوبة بلا حجة و ظلم إذ الاحتمال عند العقلاء ليس بحجة بل هو بحكم عدم البيان.

منها: إن تلك القاعدة منافية مع حق الطاعة قال الشهيد الصدر إن المحققين من علماء الأصول قد فصلوا بين أمرين أحدهما مولوية المولى و حق طاعته و اعتبروا المولوية و حق الطاعة كلياً متواطئاً لا تقبل الزيادة و النقصان و ليست ذات مراتب و هى عبارة عن حق طاعة كل تكليف يصدر عن المولى واقعا إذا امتت عليه الحجّة و البيان.

و الثاني ميزان الحجية و المنجزية فقالوا بأنّ البحث في أصل المولوية موضعه علم الكلام و أمّا البحث عن ميزان الحجية فهو وظيفة البحث الأصول.

و في هذا المجال بيّنوا قاعدتين أحدهما حجية القطع و أنّ كل حجة لا بدّ و أنّ ترجع إلى القطع و الحجية ذاتية للقطع.

و الثانية انتفاء الحجية بانتفاء القطع لأنّه من مستلزمات كون الحجية ذاتية للقطع و هذا هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان و ترتب على ذلك أنّ الظن بنفسه لا يمكن أن يكون حجة فلا بدّ لكي يكون حجة من جعل جاعل و عندئذ نواجه حيرة في أنّ جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجة و متجزا و هل ذلك إلّا تخصيص في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع أنّ أحكام العقل غير قابلة للتخصيص.

و من هنا برزت اتجاهات جعل الطريقية و العلمية للحكومة على حكم العقل إلى أن قال إنّ هناك خطأ أساسياً في هذا الطرز من التفكير حيث فصل بين الحجية و المولوية مع أنّه لا فصل بينهما بل البحث عن الحجية بحيث عن حدود المولوية بحسب الحقيقه لأنّ المولوية عبارة عن حق الطاعة و العقل يدرك حق الطاعة بملاك من الملاكات كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقية أو المالكية ولكن حق الطاعة له مراتب و كلما كان الملاك أكد كان حق الطاعة أو سع.

فقد يفرض بعض المراتب من منعمية المنعم لا يترتب عليه حق الطاعة إلّا في بعض التكاليف المهمة لافى كلّها و قد تكون المنعمية أوسع بنحو يترتب من الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة و قد تكون مولوية المولى أوسع دائرة من ذلك بأن كانت منعميته بدرجة يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات و المحتملات من التكاليف.

فهذا بحسب الحقيقة سعة في دائرة المولوية إذن فالحجية ليست شيئا منفصلا عن المولوية وحق الطاعة و يرجع البحث في قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أن مولوية المولى هل تشمل التكاليف المحتملة أم لا.

و لاشك أنه في التكاليف العقلانية عادة تكون المولوية ضيقة و محدودة بموارد العلم بالتكليف و أما في المولى الحقيقى فسعة المولوية و ضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل تجاه الخالق سبحانه و مذنونى أنه بعد الالتفات إلى ما بيناه لايبقى من لايقول بسعة مولوية المولى الحقيقى بنحو تشمل فى التكاليف الموهومة و من هنا نحن لانرى جريان البراءة العقلية.

ويمكن أن يقال أولاً: إن الموالى العرفية أيضاً مختلفون فى سعة المولوية و ضيقها إذ بعضهم أوسع حقا من الآخرين و مع ذلك لايحكم العقلاء بالنسبة إلى ذلك البعض بوجوب مراعاة التكاليف الموهومة بعد الفحص عنها و عدم وجدان حجة عليها. فكما أن العقلاء لايحكمون بذلك بالنسبة إلى ذلك البعض فكذلك لايحكمون به إلى طاعة مولى الموالى.

وثانياً: إن إيجاب الاحتياط فى جميع الأمور بمجرد الاحتمال لايناسبه حكمة الرب المتعال و تنمية مراتب المولوية فى المولى الحقيقى توجب أهمية امتثال أوامره و نواهيهِ فى الخطابات المعلومة لالمحتملة أو الموهومة.

وثالثاً: إن الاحتمال لايصلح عند العقلاء للطريقة و لذا يرخصون المكلف فى عدم الإتيان أو الفعل مع احتمال الوجوب فى الأول و الحرمة فى الثانى لأن احتمال التكليف عندهم كعدمه نعم لو صرح المولى بمراعاة الاحتياط فى بعض المحتملات كان مراعاته لازماً.

و عليه فلامجال لاكتفاء الشارع بالاحتمال الذي لا يراه العقلاء طريقاً و حجة و يؤكد هذا أن الشارع لم يعين طريقة أخرى لامثال أوامره و نواهيه بل اعتمد على طريقة العقلاء كما قال عز وجل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

و بقية الكلام إن شاء الله تعالى عند استدلال القائلين بالاحتياط بالوجه العقلي ومنها أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان على فرض تامينها محكومة بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فإن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي و معه لاموضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان بل البيان موجود و معه فلا قبح للمؤاخذه.

وأجيب عنه بأجوبة:

أحدها: أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل من القواعد الكلية الظاهرية فتدل على العقوبة على مخالفتها و إن لم يكن في موردها تكليف في الواقع و ليست العقوبة على التكليف الواقعي المحتمل على فرض وجوده و عليه فلا تصلح هذه القاعدة للورود على قاعدة قبح العقاب بل قاعدة القبح واردة عليها لأن قاعدة وجوب رفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر أعنى العقاب لأن الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي و لاحتمال بعد حكم العقل بقبح العقوبة من غير بيان.

و فيه أن احتمال التكليف لا يزيد على القطع به و لا تعدد للعقاب مع القطع بالتكليف فكيف مع احتماله و لازم كون الوجوب في قاعدة دفع الضرر المحتمل وجوباً نفسياً بناء على كونها قاعدة ظاهرة و لو لم يكن في موردها تكليف في الواقع هو تعدد العقاب عند مصادفة احتمال التكليف للواقع و لا يمكن الالتزام به فدعوى القاعدة الظاهرية لا وقع لها.

وثانيها: أن وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادي بمعنى أن العقل يحكم و يرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفة التكليف الواقعي على تقدير تحققه و الفرق

بينه و بين الوجوب الطريقي أن الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب و مولاه لما كان العقاب محتملاً بخلاف الإرشادي فإنه في رتبة لاحقة عن احتمال العقاب إذ لولا احتمال العقاب لما كان هنا إرشاد من العقل إلى تحصيل المؤمن.

و بذلك ظهر أن مورد كل من القاعدتين مغاير لمورد الآخر و لامنافة بينهما لعدم اجتماعهما في مورد واحد و بعبارة أخرى مورد وجوب دفع الضرر المحتمل من ناحية احتمال التكليف الواقعي فرض وصول التكليف إجمالاً بنفسه أو بطريقه كما في أطراف العلم الإجمالي و الشبهة قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعي و مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هي الشبهة بعد الفحص و اليأس عن الحجة على التكليف و من المعلوم أن احتمال التكليف فيه لا يستلزم احتمال العقاب و عليه فلاتوارد بين القاعدتين في مورد واحد و فيه أن عدم استلزام احتمال العقوبة مع احتمال التكليف أول الكلام و محتاج إلى الإثبات فمع عدم إثبات ذلك احتمال العقوبة باحتمال التكليف موجود و مع وجود الاحتمال المذكور تتوارد القاعدتان على مورد واحد و هو احتمال العقوبة فتأمل.

و نالها أن موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل إما غير محرز أو تكون القاعدة محكومة بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أما الأول فلأن موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل إن كان احتمال العقوبة لاعلى تقدير (أى لاعلى تقدير المراجعة إلى القاعدتين) فاحتمال العقوبة قبل المراجعة إلى القاعدتين في نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف لما مر من أن الملازمة بين الاحتمالين فرع الملازمة بين العقوبة و مخالفة التكليف الواقعي و قبل المراجعة إلى القاعدتين كما هو المفروض لاملازمة بين التكليف و العقوبة حتى تورث التلازم بين

احتمال العقوبة و احتمال التكليف و مع عدم إحراز الموضوع لامجال للتمسك بقاعدة وجود دفع الضرر المحتمل.

و أما الثانى فلأنّ احتمال العقوبة على تقدير (أى تقدير المراجعة إلى القاعدتين) محكوم بعدم إذ قاعدة قبح العقاب بلا بيان تنفى الملازمة بين التكليف و استحقاق العقوبة على مخالفة بما هو بل تنفيذ أنّ الملازمة إنّما تكون بين التكليف الذى قامت عليه الحجة و استحقاق العقوبة فالاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبة للفرغ عن حكم العقاب المحتمل لاعلى تقدير إذ المفروض عدم احتمال العقاب لاعلى تقدير بمجرد احتمال التكليف لأنه فرع إحراز الملازمة بين المحتملين كما عرفت.

و إن كان موضوع قاعدة دفع المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير و لا على تقدير لان ملاكه أعم كما هو واضح فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبة لاحتمال الملازمة واقعاً بين مخالفة التكليف و استحقاق العقوبة فالموضوع محرز قبل المراجعة إلى القاعدتين.

و حينئذ فتقديم قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل لأجل أنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل حكم فى فرض الاحتمال و قاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث تنفى الملازمة بين مخالفة التكليف الواقعى و استحقاق العقوبة فهى رافعة للاحتمال بتأ بحيث لا يحتمل العقوبة على تقدير لإبطال التقدير بقاعدة قبح العقاب فهى واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل.

و بالجملة إنّ القياس فى قاعدة قبح العقاب بلا بيان مركّب من صغرى وجدانية و كبرى برهانية فالنتيجة المتحصّلة منهما قطعيةً بتيةً و أمّا القياس فى قاعدة وجوب

دفع الضرر ليس كذلك فإن الصغرى فيه ليس أمراً وجدانياً فعلياً بل صحة صفراء يتوقف على أمور إما تقصير العبد في الفحص عن تكاليفه أو كون المولى غير حكيم أو غير عادل أو كون العقاب بلا بيان أمراً غير قبيح فلاجل واحد من هذه الأمور يصير العقاب محتملاً و المفروض عدم تحقق واحد منهما فظهر أن الصغرى في قاعدة قبح العقاب وجدانية قطعية فعلية أما الصغرى في قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل معلقة على تحقق واحد من هذه الأمور و المفروض عدم تحققها ولاشك عندئذ في حكومة القياس المنظم من المقدمات الفعلية على المتوقف على أمور لم يحصل واحد منها بمعنى أن قياس قاعدة قبح العقاب بلا بيان دافع لصغرى قياس وجوب دفع الضرر المحتمل.

هذا كله فيما إذا كان المراد من الضرر في قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل هو العقوبة الأخروية و أما إذا أريد من الضرر غير العقاب الأخرى من الضرر الدنيوى فلاحكم حينئذ على قاعدة دفع الضرر المحتمل لاختصاص قاعدة قبح العقاب إلا بالضرر الأخرى و هو العقوبة فمقتضى وجوب الدفع هو الاحتياط أن يقال: إن الشبهة من هذه الجهة موضوعية فلايجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين هذا مضافاً إلى إمكان منع وجوب الدفع فيما إذا كان مقروناً بفرض عقلاني فتدبر جيداً.

أدلة القائلين بالاحتياط في الشك في التكليف

و استدللّ للقول بوجوب الاحتياط فيه بالأدلة الثلاثة:

أما الكتاب فبالآيات المتعددة منها التي تنهى عن القول بغير العلم كقوله عز وجل:
﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

بدعوى أن الحكم بترخيص الشارع في المحتمل الحرمة قول بغير علم و أوجب عنه بأن فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالاً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ليس من القول بغير علم.

لا يقال: إن الحكم بالحلية في الواقعة المشكوكة قول بغير علم.

لأن قول: الحكم بالحلية الواقعية في الواقعة المشكوكة قول بغير علم و أما الحكم بالحلية الظاهرية لا يكون كذلك و جواز ارتكاب الشبهة منوط بالحلية الظاهرية و لا يحتاج إلى إثبات الحلية الواقعية حتى يقال أدلة البراءة لا تدلّ عليها.

ومنها: التي تدلّ على النهي عن الإلقاء في التهلكة كقوله جلّ و علا: ﴿وَلَا تَقُواْ

بأيديكم إلى التهلكة﴾.

و أوجب عنه بأن الهلاكة بمعنى العقاب معلوم بعدم بأدلة البراءة عقلية كانت أو

شرعية فلاموضوع للآية الكريمة في المقام.

ومنها: التي تدلّ على الأمر بالتقوى مثل قوله عزّ وجلّ «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ»
بتقريب أنّها تدلّ على وجوب الاحتياط بنحو الأتم.

و أجب عنه بأن ارتكاب الشبهة استناداً إلى ما يدلّ على الترخيص شرعاً و
عقلاً ليس منافياً للتقوى.

و أما الأخبار فبطوائف:

الطائفة الأولى: هي التي تدلّ على التوقف عند الشبهة معللاً بأن الوقوف عند الشبهة
خير من الاقتحام في الهلكة.

(أجب عنه بأنه لاهلكة في الشبهة الحكيمية بعد الفحص لحكومة أدلة البراءة من
العقل و النقل على مثل هذه الطائفة كما لاهلكة في الشبهة الموضوعية هذا مضافاً
إلى تطبيق التعليل على الشبهة الموضوعية التي لا يلزم الاجتناب عنها بالاتفاق و
عليه فاللازم هو أن يتصرف في الخيرية بحملها على ما يناسب الرجحان بأن يكون
المراد من الأمر بالوقوف مطلق الرجحان كما أن المراد من الهلكة الأعم من المفسد
و لو كانت مثل العار و الشين.

على أن هذه الأخبار تدلّ على أنه إذا كان في المحتمل خطر و هلكة قفف
عندها لكي لا تسقط فيها فالنظر فيها إلى المحتمل لا الاحتمال فلا تدلّ على منجزية
الاحتمال و جعل إيجاب الاحتياط شرعاً بل هو إرشاد لأن الهلكة مفروضة التحقق
في إرتكاب الشبهة مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف.

الطائفة الثانية: هي الأخبار الآمرة بالاحتياط و هي كثيرة.

منها: صحيحة عبدالرحمن بن العجاج عن أبي الحسن عليه السلام في رجلين أصابا
صيداً و هما محرمان فلم يدريا أن الجزاء بينهما أولان على كل منهما جزاءً مستقلاً

قال لابل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد قلت إن بغض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال عليه السلام إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط تسألوا عنه فتعلموا.

و تقريب الاستدلال بها أن في الشبهة حكمية أمر الإمام عليه السلام بالاحتياط و أوجب عنه بأن ظاهر الرواية هو صورة التمكن من استعمال حكم الواقعة بالسؤال و لامضائفة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الصورة و المقام ليس كذلك لأن المفروض عدم التمكن من الاستعمال عن الإمام عليه السلام.

ومنها: موثقه عبدالله بن وضاح «قال كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام» يتوارى القرص و يقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا و تترعنا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون أفاصلى حينئذ و أفطر إن كنت صائما أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب إلى أرى لك.

أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لديك بدعوى أن الظاهر منها هو السؤال عن الشبهة الحكمية و عليه فقوله عليه السلام و تأخذ بالحائطة لديك بيان للزوم الاحتياط.

و فيه أن الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيد عن مثل الإمام عليه السلام لأن عليه أن يرشد الجاهل بالحكم لا أن يقرره على جهله فتحمل الرواية على الشبهة الموضوعية بأن يكون مورد الموثقة عدم حصول العلم باستتار القرص لحيلولة الجبل فأمر بالانتظار حتى يحصل العلم فالأمر بالاحتياط يكون في الشبهة الموضوعية التي كان مقتضى الاستصحاب عدم استتار القرص فلا يتعدى عن هذا المورد إلّا إلى مثله من كل مكلف يشك في براءة ذمته عما اشتغل ذمته به لا مطلق الشاك.

هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون الأمر بالاحتياط لأجل التيقية فلا تستفاد منها لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية فلا تنفل.

ومنها: خبر أبي هاشم الجعفرى عن الرضا عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكمال بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ونحوه سائر المرسلات الحكمية كقوله عليه السلام لك أن تنتظر الجزم وتأخذ الحائطة لدينك وفيه أنه أمر بأعلى مراتب الاحتياط في جميع الأمور ومن المعلوم أن هذا لا يدل على الوجوب بل يناسب الرجحان والاستحباب كما أن قوله لك أن تنتظر الخ حيث جعل الاحتياط فيه باختيار المكلف لا يدل على مزيد من استحباب الاحتياط.

هذا مضافاً إلى أن النسبة بين أخبار البراءة وأخبار الاحتياط حيث كانت هي العموم والخصوص.

أمكن القول بتخصيص أخبار الإحتياط وذلك لأن أخبار البراءة اختصت بالشبهة الحكمية بعد الفحص و لاتعم قبل الفحص كما لاتشمل المقرونة بالعلم الإجمالى بخلاف أخبار الإحتياط.

و لو سلمنا أن النسبة بينهما هي العموم من وجه فمقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأن المفروض أن بعد التعارض و التساقط لا بيان. هذا لو لم نقل بأظهرية الدلالة في أخبار البراءة كقوله حلال و مطلق و هم في سعة بخلاف الأمر بالاحتياط فإن غايته هو ظهوره في الوجوب و عليه فيحمل الظاهر على الأظهر و يرفع اليد عن ظاهر الأمر في وجوب الاحتياط و يحتمل على الرجحان. و إن أبيت عن جميع ذلك أمكن أن يقال: لامجال لأخبار الإحتياط و التوقف و ذلك لأن استحباب عدم جعل الحرمة أصل موضوعى و معه لامجال للشك حتى

يتمسك فيه بأخبار الاحتياط أو أخبار التوقف و ذلك لتقدم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة: هي أخبار التثليث

منها: مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال... وإنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجامن المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم الحديث بدعوى أن الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه وآله يدل على أن الأمر بترك الشاذ يكون من جهة كونه من الشبهات التي يجب الاحتياط فيها.

هذا مضافاً إلى أن تفرع قوله صلى الله عليه وآله «فمن ترك الشبهات نجامن المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» على التثليث المذكور يدل على أن تخلص النفس من المحرمات و لو كانت من الشبهات واجب.

ويمكن الجواب عنه: بأن هذه الرواية أجنبية عن محل الكلام فإن السؤال فيه عن الخبرين المتعارضين و أنه بأيهما بحسب الأخذ بعنوان الطريق و الحجّة و يشهد له التعبير بالاتباع فإنه يناسب باب الروايات و أجاب الإمام عليه السلام بعدم جواز الأخذ بما فيه الريب بعنوان الحجّة و لاشك فيه ولكن لادخل له بما نحن بصدده من لزوم الاحتياط في مقام العمل و عدمه.

هذا مضافاً إلى أن ما ثبت فيه الترخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل في ما هو بين رشده لافي المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية.

ومنها: مرسله الصدوق قال إن أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال في كلام ذكره حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الإنم فهو لما استبان له الترك و المعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها.

و يمكن الجواب عنه: بأنها مرسله هذا مضافاً إلى أن الموضوع في كلامه عليه السلام هو الإنم المشتبه و هو لا يكون إلا في موارد العلم بالتكليف إجمالاً أو في موارد يكون الحكم منجزاً كما في الشبهة الحكمية قبل الفحص فلا يعم الشبهة الحكمية بعد الفحص لأن الإنم لا مورد له فيها بعد الحكم العقلي الشرعى بعدم العقاب.

ومنها: معتبرة جميل عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في كلام طويل، الأمور ثلاثة أمر تبين لك رشده فاتبعه و أمر تبين لك غيه فاجتنبه و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزوجل. و فيه أنها لاتناسب المقام لأن الاتباع و الرد إلى الله يناسب باب الروايات و الأخبار لا باب الارتكاب و الاقتحام فلا تغفل.

ومنها: خير نعمان بن بشير عن رسول الله صلى الله عليه وآله يقول إن لكل ملك حمى و إن حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات مات بين ذلك كما لو ان راعياً رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع في وسطه فدعوا الشبهات.

و فيه أن التنظير و التشبيه المذكور قرينة الإرشاد و عدم الوجوب إذ الاجتناب عن حالة الإشراف على الحرام راجح هذا مضافاً إلى ضعف الخبر.

ومنها: موثقه فضيل بن عياض عن أبي عبدالله عليه السلام قال قلت له من الورع من الناس قال الذى يتورع عن محارم الله و يجتنب هولاء فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام و هو لا يعرفه.

و لا يخفى أن لسان الرواية لسان الإرشاد لا الوجوب هذا مضافاً إلى أن قوله ﷺ
الذى يتورع الخ في مقام تعريف الورع الذى بلغ من الكمال إلى المراتب العالية و
هو لا يدل على اللزوم و الوجوب فتدبر جيداً.

قتهصل: من جميع ما ذكرناه عدم تمامية الأدلة النقلية التى تمسك بها القائلون
بالاحتياط فى الشبهات التحريمية بعد الفحص.

وأما العقل فتقريره بوجهين

الوجه الأول:

إننا نعلم إجمالاً قبل المراجعة بالأدلة الشرعية بمحرمات كثيرة و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و حيث لاتقطع بالفراغ بعد المراجعة بالأدلة و العمل بها فاللازم هو الاجتناب عن كل ما يحتمل أن يكون منها حتى يحصل القطع بالفراغ. و فيه أنه لافرق بين الشبهة التحريمية و الشبهة الوجوبية فلو كان العلم المذكور موجباً للاحتياط فى التحريمية فليكن كذلك فى الوجوبية مع أن القائلين بالاحتياط فى التحريمية لا يقولون به فى الوجوبية.

هذا مضافاً إلى أن العلم الإجمالى ينحل بوصول الأمارات الدالة على المحرمات لاحتمال كون المعلوم بالإجمال هى موارد الأمارات المعلومه حرمتها تفصيلاً و مع لانحلال لامانع من الرجوع إلى أصالة الحل فى غير مورد تلك الأمارات و لاجابة فى ذلك إلى إثبات أن المعلوم بالتفصيل بالأمارات عين ما علم بالإجمال بل يكفيه احتمال الانطباق إذ مع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالنسبة إلى سائر الأطراف فينقلب القضية المنفصلة الحقيقية و هى أن المحرمات إما هذه الموارد أو غيرها إلى قضية بينة و هى أن موارد قيام الأمارات المعتبرة هى المحرمات و إلى قضية مشكوكة و

هى أن سائر الموارد غير الأمارات المعتبرة يحتمل حرمتها و عليه فيلزم الاجتناب عن موارد الأمارات المعتبرة للعلم بها أو قيام الحجّة على حرمتها دون سائر الموارد لأنه ليس فيها إلّا احتمال الحرمة و هو محلّ البراءة كما لا يخفى.

الوجه الثاني:

أن الأصل في الأفعال الغير الضرورية هو الحظر فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة و لم يرد الإباحة فيما لانصّ فيه و ما ورد فيه على تقدير تسليم دلالة معارض بما ورد من الأمر بالتوقف و الاحتياط فالمرجع بعد التعارض هو أصالة الحظر و لو تنازلنا عن ذلك فاللازم هو الوقف.

واستدل لأصالة الحظر أيضاً بأن كلّ مكلف عبد مملوك لله تعالى بشرائش وجوده و العبد لا يجوز أن يتحرك إلّا بإذن مولاه كما لا يجوز له أن يتصرّف في ملك مولاه و المفروض أن العبد و ما في يده و ما في حوله و غيرهما ملك الله تعالى.

و فيه أن الملكية المذكورة إنّما تقتضى ما ذكر مادام لم يجعل الله نفسه كأحد الموالى و مع جعله كذلك تجرى بالنسبة إليه ما يجرى بالنسبة إلى سائر الموالى و العبيد فكما أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان تدلّ على قبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى الموالى و العبيد فكذلك بالنسبة إليه سبحانه و تعالى.

هذا مضافاً إلى إمكان منع عدم جواز الحركة و سكون العبد إلّا بإذن المولى و لو مع عدم منافاتهما مع حقوق المولى لأنّ الحركة و السكون في هذه الصورة لا تكونان خروجاً عن زى الرقبة.

الوجه الثالث:

ما حكى عن الشهيد الصدر من حق الطاعة بتقريب أن المولوية المطلقة الذاتية لله تعالى التي تحققت من جهة خالقيته و منعميته و مالكيته توجب حق الطاعة المطلقة

و لو فى التكاليف الاحتمالية و عليه فلا يختصّ حق إطاعته تعالى بما يصل إلينا بالقطع بل اللازم هو الاحتياط حتى بالنسبة إلى التكاليف الاحتمالية نعم لو رخص الشارع فى ذلك لا يجب الاحتياط كما لا يخفى.

و استدلّ له بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم المفسدة فيه و دعوى أن مقتضى قاعدة اللطف إنه لو كان فى الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه و حيث لم يبين ذلك كشف ذلك عن الإباحة.

مندفعة بأنّه قد يكون المفسدة فى الاعلام و يكون المصلحة فى كون الفعل على الوقف. و فيه أنه لاوجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال و إلبا لصح الاستدلال على البراءة بما قبل من كون تلك الأفعال على الإباحة.

هذا مضافاً إلى أن ما قيل من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسدة ممنوع و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فان المفسدة المحتملة فى المشتبه ليست بضرر غالباً ضرورة أن المصالح و المفايد التى هى مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر و المفسدة فيما فيه المنفعة و احتمال أن يكون فى الشبهة ضرر ضعف غالباً لا يعنى به قطعاً مع أن الضرر ليس دائماً ممّا يجب التحرز عنه عقلاً بل قد يجب ارتكابه أحياناً فيما كان الترتب عليه أهم فى نظره ممّا فى الاحتراز عن ضرره مع القطع فضلاً عن احتمالها.

وفيه أولاً: إننا لانسلم إيجاب المولوية الذاتية لله تعالى لطاعته المطلقة فى التكاليف الظنية و الاحتمالية زائداً على الرجحان و الاستحباب كما لا توجب المولوية المذكورة وجوب تداوم ذكر تعالى و عدم الغفلة عنه مع أن المناسبة بينهما و بين

مولويته المذكورة موجودة لأن مولويته تعالى دائمة و مقتضاها هو تداوم ذكره و عدم الغفلة عنه مطلقاً.

وثانياً: إن ذلك على تقدير التسليم صحيح مادام لم يجعل نفسه كأحد الموالى فى مقام الامتثال و إلاً فيجرى فيه تعالى ما يجرى فى حق الموالى العرفية. و قد دلّ مثل قوله تعالى (و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) على أن طريقته تعالى فى الاحتجاج ليس إلاً طريقة العقلاء من الاكتفاء بما وصل من الأوامر و النواهي فى مقام الامتثال و الاحتجاج.

وثالثاً: إن ذلك على تقدير التسليم مادام لم يستلزم محذور العسر و الحرج و الاختلال فى النظام و مع الإستلزام كما هو الظاهر تمنع عن وجوب ذلك الحق حكمة الرب المتعال.

ورابعاً: إن لطاعة الله سبحانه و تعالى درجات متعددة و مراتب مختلفة و ليس كل مرتبة واجبة كما يشهد لذلك إن من المراتب أن لا يطيع العبد إلاً إياه تعالى حتى فى المباحات مع أن المعلوم أن هذه المرتبة ليست بواجبة بالضرورة. و عليه فيمكن أن يكون الإطاعة فى المحتملات من المراتب الراجعة نعم يجب طاعته فيما يكون تركها منافياً لزي الرقية و العبدية.

وخامساً: إن نظرية حق الطاعة لو كانت صحيحة لزم الاحتياط فى جميع الموارد التى تحتمل فيها أن للمولى غرضاً لزامياً و لو لم يأمر به و ذلك لأن نظرية حق الطاعة ترجح فى اللب إلى لزوم رعاية احترام المولى إذ لا خصوصية للفظ الطاعة الدالة على تحقق الأمر فلا يكون وجود الأمر و لو احتمالاً شرط للزوم هذا الاحترام

و عليه فلا فرق بين رعاية احترام المولى فى الأوامر المحتملة و بين رعاية احترامه فى الأغراض اللزومية المحتملة مع أنه لم يلتزم به أحد بالنسبة إلى الأغراض المحتملة.

أَلْهَمَ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إنَّ عدم التكليف من ناحية المولى يكشف عن عدم وجود الفرض اللزومى فلا يجب رعاية الأغراض المحتملة لعدم لزومها ولكن هذا صحيح فيما إذا لم نحتمل أن عدم التكليف من ناحية وجود الموانع كما لا يخفى.

الوجه الرابع:

ما حكاه بعض الأعلام عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد عليه السلام من أن الاحتمال كالعلم منجز فيما إذا لم يتمكن المولى من البيان ألا ترى صحة احتجاج المولى على عبده بالاحتمال عند عدم تمكنه من البيان كما إذا منع من التكلّم فلا يقبح المؤاخذة حينئذ بالاحتمال لأنه فى حكم البيان فى هذه الحال و معه لا يبقى موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما لاموضوع له عند العلم بالخطاب أو المراد و عليه فالبرائة العقلية ممنوعة بل يجب الاحتياط مع الاحتمال.

أورد عليه بعض الأعلام بأن هذا صحيح إذا علمنا بأن المولى عند ارتفاع المانع أمر أو نهى و أما إذا لم نعلم بذلك بل احتملنا أنه لا يأمر و لا ينهى من جهة مزاحمة مفسدة أو مصلحة فلا يكفي الاحتمال المذكور لوجوب الاحتياط عند الاحتمال فالأولى.

أَنْ يُقَالَ: فى تقريب وجوب الاحتياط العلقى و منع البرائة العقلية إنه لاشك فى أن العبد أحتاط فى أمور نفسه عند احتمال الإلزاميات ألا ترى أنه لو عطش و احتمل وجود الماء فى مكان جهله فى طلبه لثلا يهلك من العطش و لم يترك الطلب و الاحتياط.

فإذا كان العبد فى أمور نفسه كذلك فالالتزام بالاحتياط فى أمور المولى واجب بالأولوية إذ ليس أمر إطاعته سبحانه و تعالى أدون من أغراض نفسه.

وقائل أن يقول: إننا لانسلم ذلك في احتمال الإلزاميات بالنسبة إلى الأمور الشخصية إلا فيما إذا كان ترك الاحتياط موجبا للهلاكه فالدليل المذكور أخص من المدعى و هو لزوم الاحتياط في جميع المحتملات.

هذا مضافاً إلى أن ذلك صحيح فيما إذا لم يجعل المولى نفسه كسائر الموالى في كيفية الإطاعة و الامتثال و أما مع هذا الجعل كما هو ظاهر الأدلة فلا يكون احتمال الإلزاميات منجزاً.

ومضافاً إلى أن لزوم الاحتياط بمجرد الاحتمال ينافي ما عليه الشريعة من كونها سمحة سهلة فتحصل أنه لاحكم للعقل بالنسبة إلى وجوب الاحتياط عند احتمال التكليف و الله هو الهادى.

التبنيات:

التبئيه الأول

أن جريان أصالة البراءة و الإباحة في مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم عليهما لأن موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان بالنسبة إلى الحكم الواقعى كما أن موضوع الإباحة الشرعية هو الشك و عدم العلم بالحكم الواقعى و عليه فكل ما يكون بياناً و رافعاً للشك و لو تعبدأ يتقدم على البراءة و الإباحة بالورود أو الحكومة و لافرق في ذلك بين الشبهة الموضوعية و الحكمية و قد عير عن هذا الأصل بالأصل الموضوعى باعتبار أنه رافع لموضوع الأصل الآخر أو حاكم عليه. و يتفرع عليه فروع منها أنه لو شك في حلية أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرت أصالة الحلية بخلاف ما إذا شك في الحلية من جهة الشك في قبوله للتذكية و عدمه فإنه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعى باعتبار أنه رافع لموضوع الأصل الآخر حاكم عليه.

ويتفرع عليه فروع منها أنه لو شك في حلية أكل لحم حيوان مع العلم بقوله التذكية جرت أصالة الحلية بخلاف ما إذا شك في الحلية من جهة الشك في قبوله للتذكية و عدمه فإنه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعي فيه و هو أصالة عدم التذكية لأن من شرائطها قابلية المحل و هي مشكوكة فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميتة هذا بالنسبة إلى الشبهة الحكمية.

وَأَمَّا الشبهة الموضوعية فقد يقال إن اللحم المردد بين كونه من المذكي أو من الميتة لايجرى فيه أصالة الإباحة فإن أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة و النجاسة حاکمة على أصالتي الإباحة الطهارة.

لإيقال: إن استصحاب عدم التذكية بناء على جريانه يعارض مع استصحاب عدم الموت و الحرمة و النجاسة من أحكام الميتة و مع المعارضة فلا يكون أصل موضوعي بالنسبة إلى أصالتي الإباحة و الطهارة لأننا نقول: بأن عدم التذكية و لو بالأصل موضوع لحرمة الأكل كما يشهد له استثناء «ما ذكيتم» من قوله «و ما أكل السبع» في الآية الكريمة فلم يبيح الشارع إلّا ما ذكى فيدل ذلك على إناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه و غيره من الأمور الوجودية المعتبرة في التذكية فإذا انتفى بعضها و لو بحكم الأصل انتفت الإباحة و عليه و لا يتوقف ثبوت الحرمة على ثبوت الموت حتى ينفى بانتفائه و لو بحكم الأصل و هو استصحاب عدم الموت.

هذا مضافاً إلى أن عنوان الميتة عنوان عدمي و هو مساوق لعنوان غير المذكي فلا يكون أمراً وجودياً حتى لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية و عليه فمع أصالة عدم التذكية يصدق عنوان الميتة أيضاً لمساوقة العنوانين في المعنى فلانفاة بين ترتب الحرمة و النجاسة على عنوان الميتة التي هي عبارة شرعاً عن كل زهاق روح

انتفى فيه شرط من شروط التذكية و بين ترتبهما على عنوان غير المذكى بعد وحدتهما فى المعنى.

اللهم إنا أن قال: إن الزهوق أمر وجودى و المفروض أنه مأخوذ فى معنى الميتة و عليه فلا يكون عنوان الميتة عدماً.

و التحقيق أن حرمة أكل اللحم مرتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى (إلا ما ذكيتم) و هكذا عدم جواز الصلاة بخلاف النجاسة فإنها مرتبة على عنوان الميتة و الموت فى عرف المتشرعة على ما صرح به فى مجمع البحرين زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعى كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب و غيره فيكون الموت أمراً وجودياً لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية.

و عليه فيتم دعوى معارضة أصالة عدم التذكية مع أصالة عدم الموت فيساقطان فيرجع إلى قاعدة الطهارة إلا أن التحقيق جريان أصالة عدم التذكية مع أصالة عدم الموت لأن مجرد كون عدم التذكية ملازماً للموت غير مانع من جريانهما فإن التكفيك بين اللوازم فى الأصول العملية غير عزيز ففى المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكية و بالطهارة لأصالة عدم الموت.

و عليه فيتقدم أصالة عدم التذكية على أصالة الإباحة بالنسبة إلى الأكل بعد ما عرفت من أن غير المذكى بنفسه موضوع للحرمة كما يتقدم أصالة عدم الموت على قاعدة الطهارة بالنسبة إلى النجاسة لأن الموت أمر وجودى و موضوع للنجاسة و يكون أصالة عدم الموت أصلاً موضوعياً بالنسبة إلى قاعدة الطهارة التى كان موضوعها هو الشك فى الموت و عدمه و التكفيك فى اللوازم فى التبعديات لا مانع منه فلاستبعاد فى الجمع بين حرمة الأكل مع الحكم بالطهارة مع أن لازم الحكم

بالحرمة هو النجاسة. ثم لا يذهب عليك أن جريان الأصل الحاكم وهو أصالة عدم التذكية موقوف على كون غير المذكى موضوعاً مركباً من الحيوان الزاهق روحه و غير الوارد عليه التذكية لاموضوعاً متصفاً بعدم رعاية التذكية الشرعية إذ أصالة عدم التذكية لا تثبت الاتصاف.

و أيضاً جريان أصالة عدم التذكية مشروط بما إذا لم يكن عموم يدل على قابلية كل حيوان التذكية و إنما فلامجال لجريان الأصل المذكور.

و أيضاً جريان أصالة عدم التذكية يتوقف على ما إذا لم يكن أصلاً موضوعياً آخر يدل على قبوله للتذكية كما إذا شك مثلاً في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته للتذكية أم لا فأصالة قبول الحيوان للتذكية مع الجلل محكمة و مع أصالة قبوله للتذكية لامجال لأصالة عدم تحقق التذكية فهو قبل الجلل كان يظهر و يحل بالفري مع سائر شروطها فالأصل أنه كذلك بعده.

فتحصّل: أن مع جريان أصالة عدم التذكية يحكم بحرمة أكل اللحم و عدم جواز الصلاة فيها و أمّا النجاسة فهي غير مرتبة على غير المذكى حتى يحكم بشبوتها مع جريان أصالة عدم التذكية بل هي مرتبة على عنوان الميتة و هو أمر وجودى و مع جريان أصالة عدم الموت يحكم بعدم النجاسة.

ثم لا يخفى عليك أن المتصف بالموت هو الحيوان لا اللحم و الشاهد لذلك أنه لا يقال: مات اللحم و الجلد بل يقال مات الحيوان و عليه فالتذكية صفة في الحيوان لا في أجزائه و مقتضى ذلك عدم جريان أصالة عدم التذكية في الجلود و اللحوم و غيرهما من الأجزاء المنفصلة المرددة بين كونها من المذكى أو غير المذكى.

فإذا عرفت عدم جريان أصالة عدم التذكية في الأجزاء من الحيوان أمكن الأخذ بقاعدة الطهارة و حلية الاستعمال في اللحوم و الجلود المستوردة من بلاد الكفار مع

احتمال تركية حيوانها فيها أو في بلاد المسلمين ثم نقلوها إلى بلادهم نعم لا يجوز أكل هذه اللحوم لاشتراط العلم بالتذكية في جواز الأكل فلا تنفل.

ومنها: أنه لو شك في الحكم الوجوبي أو التحريمي لأجل الشك في النسخ فإنه تجرى فيه أصل موضوعي وهو أصالة عدم النسخ و معها لاتصل التوبة إلى أصالة الإباحة والبراءة عن التكليف.

ومنها: أنه إذا شك في مال أنه حلال التصرف أو حرامه فإن كان الشك بعد إحراز كونه مال الغير في طيب نفس مالكة و عدمه فالأصل الموضوعي و هو أصالة عدم الطيب و لو بالعدم الأزلي يمنع عن جريان أصالة الإباحة و يحكم بحرمة التصرف فيه.

و إن نسك في كونه مالاً للغير و عدمه فإن كان هذا الشك عارضياً بعد معلومية كونه ملكاً للغير و إنما الشك من ناحية احتمال تحقق بعض الأسباب الملكية و عدمه فلامجال لأصالة الإباحة مع جريان استصحاب حرمة التصرفات الثابتة سابقاً و إن كان الشك سارياً إلى أوّل وجوده مثل الثمرة التي تردد بين كونه من بستان نفسه أو بستان غيره فالمسألة مبتنية على أن المراد من قوله **لَا يَحِلُّ** «لا يحل مال إلا من حيث ما أحله الله» هل يستفاد منه اشتراط حلية المال على تحقق أمر و عنوان و حشية و جودية على نحو مفاد كان التامة فيستصحب عدم الأزلي عند الشك و معه لا يبقى مجال لأصالة الحلية و الإباحة بخلاف ما إذا لم يكن كذلك كما هو واضح.

التبيه الثاني

في رجحان الاحتياط و يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في رجحان الاحتياط في الشبهات البدوية سواء كانت وجوبية أو تحريمية أو كانت موضوعية أو حكمية.

و الوجه فيه هو حكم العقل بأن الاحتياط لإدراك الواقع حسن لأن ما فى الواقع تكاليف فعلية للمولى و لها ملاكات واقعية و إن كان الجهل بلزومها عذراً فى مخالفتها و قوله ﷺ كل شىء فى حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه شاهد على وجود الحكم و ثبوته حال الجهل بحيث يمكن أن يصير معلوماً. هذا مضافاً إلى الأخبار الكثيرة الدالة على الأمر بالاحتياط ثم إن الظاهر من أوامر الاحتياط هو المولية و الاستحباب جمعاً بينها و بين أخبار البراءة. و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط مضافاً إلى الثواب المرتب على نفسه.

المقام الثاني: فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتملة و لإشكال فيه كما إذا دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب للعلم بالأمر فيه فيمكن من نية القرية بإتيانه بقصد الأمر المعلوم بالإجمال.

و أما إذا دار الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحة أو الكراهة يشكل حسن الاحتياط من جهة أن العبادة لا بدّ فيها من نية القرية و هى متوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً و لاعلم بذلك فى الفرض المذكور.

ويمكن الجواب عنه: بأن اللازم فى صحة العبادة مطلق الداعى القريبى فإن الانبعاث عن احتمال الأمر داعى قريبى إلهى لأنه مظهر من مظاهر الإخلاص و أنا للمولى و هو يوجب التقريب ذاتاً إليه بلا حاجة إلى محل.

التبيه الثالث

فى قاعدة التسامح فى أدلة السنن و استدلالها بأخبار «من بلغ» على جواز الحكم باستحباب شرعى اصطلاحى لكل مورد فيه خبر يدل على طلب فعله و لو

كان الخبر ضعيفاً وهذا هو معنى قاعدة التسامح في أدلة السنن إذ يسمع في سند الاخبار الدالة على استحباب فعل شيء من الأشياء و هنا روايات:

منها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له و إن لم يكن على ما بلغه (كما بلغه خ - ل) و غير ذلك من الأخبار و لإشكال فيها من حيث السند و إنما الكلام في أمور:

الأمر الأول:

أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع و مقتضى تفرع العمل عليهما بقوله عليه السلام فصنعه او فعله إن الداعي إلى العمل هو نفس البلوغ و السماع و حيث إن البلوغ و السماع لا يسا و قال الحجية فلامحالة يعمان الموارد التي لا يكون البلوغ و السماع حجة كالأخبار الضعيفة.

الأمر الثاني:

إنه لادلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل لأن الموضوع فيها ليس ذات العمل حتى يمكن استكشاف الأمر من ترتب الثواب عليه بعنوان الجزاء و الاستحقاق بدعوى أنه لاوجه لهذا الترتب إلا تعلق الأمر به فيكون نظير من سرح لحيته فله ثواب كذا في دلالة ترتب الثواب على استحباب نفس العمل بل الموضوع فيها هو العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر و عليه فلادلالة لهذه الأخبار إلا على ترتب الثواب على العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر و لعله من جهة الإرشاد و التفضل إلى ما حكم به العقل من استحقاق الثواب على العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر و هو الاحتياط.

ويشهد له لسان الدليل و هو ظهور الفاء في قوله فعله او فصنه في التفرغ على بلوغ الثواب فإنه يدل على أن الثواب المجعول في الروايات المذكورة ليس مرتباً على ذات العمل بل مرتب على العمل المأتى به بداعي احتمال الأمر. و دعوى أن الداعي إلى العمل لا يوجب و جهاد عنوانا يؤتى به بذلك الوجه و العنوان لأنه حيثته تعليلية لا تقيدية.

مندفعة بأنها صحيحة بالنسبة إلى العمل الخارجى الذى أتى به لبالنسبة إلى لسان الدليل و عليه فجعل الثواب على العمل المتفرغ على السماع لا يكشف عن أمر آخر تعلق بهذا العمل مع هذا العنوان و العمل المأتى به بداعي احتمال الأمر مما يحكم العقل باستحقاق الثواب عليه و هو موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعى لأنه احتياط و انقياد فلا يكشف جعل الثواب عليه عن تعلق الأمر بالعمل المأتى به بداعي احتمال الأمر فضلاً عن نفس العمل مع قطع النظر عن تفرغه على السماع.

و مع عدم كشف الأمر لامجال للحكم باستحباب العمل المأتى به بداعي احتمال الأمر فضلاً عن نفس العمل.

الأمر الثالث:

أن لسان أخبار من بلغ هو مجرد الأخبار عن فضل الله سبحانه و تعالى بإعطائه الثواب الذى بلغ و إن كان غير مطابق للواقع و من المعلوم أنها غير ناظرة إلى أن العمل يصير مستحباً لأجل طرد عنوان البلوغ و أيضاً لا يكون مفادها إسقاط شرائط حجية الخبر من العدالة و الوثاقة فى المستحبات.

ثم إن البلوغ حيث كان أعم من البلوغ المعتبر فلا وجه لما ذهب اليه بعض من أنه لا يشمل الخبر الضعيف.

الأمر الرابع:

إن مفاد أخبار من بلغ هو تفضل التواب على من أتى بالعمل بداعي الثواب ورجائه كما يشهد له التفرع على بلوغ التواب في مثل قوله بإي من سمع شيئاً من التواب على شيء فصنعه أو نعمله كان له أجر ذلك و عليه فلا يترتب التواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر.

الأمر الخامس:

إن المحكى عن الشهيد الثاني رحمته أن الأكثر ذهبوا إلى التسامح في أدلة السنن والآداب والفضائل والمواظب وأشباهها والمحكى عن الشيخ الأعظم رحمته أنه ذهب إليه نظراً إلى أن العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء والعمل بالخبر الوارد في الفضائل نشرها والوارد في المصائب ذكرها للإيحاء قانلاً بأن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمن من حضرة الكذب وأن عموم النقل كما في النبوى ورواية الإقبال يقتضى استحبابه.

أورد عليه بأن التقابل بين الكذب المخبرى و الصدق المخبرى بالعدم والملكة لأن الكذب المخبرى هو القول الذى لا يعتقد بموافقته مع الواقع بخلاف الصدق المخبرى فإنه القول الذى يعتقد بموافقته و عليه فالكذب المخبرى قول بغير علم و يندرجه الحكاية عنه فى الكذب القبيح عقلاً و المحرم شرعاً و لا يختص قبح الكذب عقلاً بصورة الإضرار كما لا اختصاص شرعاً بذاك و عليه فنشر الفضيلة التى لا حجة عليها أو ذكر المصيبة التى لا حجة عليها قبيح عقلاً و محرم شرعاً فكيف يمكن أن يعمها أخبار من بلغ.

أجيب عنه بأن نشر الفضيلة أو ذكر المصيبة يخرج عن الكذب بعد ورود أخبار من بلغ للترغيب إلى النشر أو الذكر فمن أخبر بالفضيلة أو المصيبة أخبر بحجة

شرعية و هي أخبار من بلغ و الإخبار بالحجة الشرعية لا يكون كذباً هذا مضافاً إلى أن قبح الكذب و حرمة اقتضائي ولذا يجوز بعروض مصلحة من المصالح المهمة و عليه فلا مانع من أن يرفع اليه من قبح الكذب بسبب مصلحة أقوى من مفسدة الكذب. على أن نشر الفضلية أو ذكر المصيبة بعنوان احتمال الصدور أو الوقوع لا يكون كذباً أصلاً كما لا يخفى.

الأمر السادس:

إن بعض الأعلام قال لانضائق عن ترتب الثواب في كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب سواء كان ذلك بفتوى فقيه باستجاب شيء أو بنقل رواية في ترتب الثواب على عمل كما لا فرق بين الدلالة المطابقة و بين الدلالة الالتزامية. و لقائل أن يقول إن أحاديث من بلغ منصرفه عن الإخبار بالحدسيات و الفتاوى من الحدسيات دون الحسيات و الروايات و عليه فلا تشمل الفتاوى.

الأمر السابع:

أن أخبار من بلغ هل يشمل ما بلغ فيه الثواب الذي قامت الحجة على حرمة أو لاشتمل. يمكن القول بانصراف أخبار من بلغ عن مورد قيام الحجة على حرمة هذا مضافاً إلى معارضة الدلالة الالتزامية في إثبات الثواب مع الدلالة الالتزامية في إثبات العقاب و مع المعارضة لادليل على ترتب الثواب.

الأمر الثامن:

إن الكراهة هل تكون ملحقه بالاستحباب في جواز التسامح في أدلتها اولا ذهب المشهور إلى الأول و هو يتوقف على أحد أمور اما تنقيح المناط بدعوى أن المناط في التسامح في المستحبات هو عدة كونها إرادية و هذا المناط موجود في

المكروهات و هو كما ترى أو بدعوى أن المناط فى التسامح هو الترغيب نحو
تحصيل الثواب من دون خصوصية فيما يثاب عليه.

وهو محل تأمل لعدم القطع بالمناط

و اما دعوى أن ترك المكروه مستحب فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام و هذا
خلاف التحقيق لأن كل حكم تكليفى لا ينحل إلى حكمين فعلاً و تركاً و اما دعوى
أن ترك المكروه إطاعة للهى التزهيى و هو ممّا يثاب عليه و هو لا يساعد أخبار
من بلغ بظهورها فى الوجوديات و لاتشمل التروك و العدميات اللهم إلا أن يكتفى
فيه بقول المشهور.

الأمر التاسع:

إنه قد يقال لافرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ على استحباب ذات العمل و
عدمها لترتب الثواب على العمل فى الصورتين فلافائدة فى البحث عن استحباب
ذات العمل و عدمه.

ذكروا فى الجواب عن هذا المقال فوائد للبحث منها أنه يجوز المسح ببلّة
المسترسل من اللحية لو دل الدليل الضعيف على استحباب غسله فى الوضوء بناء
ثبوت الاستحباب الشرعى لذات العمل بأخبار من بلغ.

و لا يجوز ذلك بناء على عدم ثبوت الاستحباب الشرعى و الوجه فيه عدم
إحراز كون لحية المسترسل من أجزاء الوضوء.

أورد عليه بأن غسل المسترسل حيث كان مستحباً مستقلاً فى واجب أو
مستحب لا يجوز المسح ببلته حتى على القول باستفادة استحباب نفس الغسل من
أخبار من بلغ.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: على تقدير القول بكون غسل لحية المسترسل مستحباً لغيره ان جزء من الأجزاء المستحبة يمكن أن المسح برطوبة غير الأجزاء الأصلية. ومنها: أن الوضوء الذي دل خير ضعيف على استحبابه لغاية من الغايات كقراءة القرآن أو النوم فعلى القول باستفادة استحباب نفسى من أدلة التسامح فى السنن يرتفع الحدث به بخلاف ما إذا لم نقل بذلك.

أورد عليه بأنه لم يثبت أن كل وضوء مستحب رافع للحدث ألا ترى أن الوضوء للخبث أو الحائض مستحب فى بعض الأحوال و مع ذلك لا يرتفع به الحدث.

أَللَّهُمَّ لَا أَنْ يَقَالَ: إنَّ عدم ارتفاع الحدث فيهما إنما هو من جهة عدم قابلية المورد فهذه الثمرة تامة ولكنها مبنية على القول بعدم استحباب الوضوء نفسياً من دون أن يقصد به غاية من الغايات و أما على القول باستحبابه كذلك فلا تتم الثمرة المذكورة إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحباً رافعاً للحدث ثبت استحبابه لغاية خاصة أو لم يثبت و إلى غير ذلك من الفوائد.

التبيه الرابع

إنه ربما يتوهم عدم جريان البراءة فى الشبهة التحريمية الموضوعية بعد ما قام الدليل مثلاً على حرمة الخمر لوجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية و لا يحصل العلم بالامتنال إلّا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمة و بعبارة أخرى ليس الشك فى مثله فى التكليف بل الشك فى مقام الامتنال و مقتضى القاعدة فيه هو وجوب الاحتياط.

و تحقيق ذلك يتوقف على ملاحظة صور متعلق النواهي.

أحدها: أن يكون النهى متعلقاً بصرف وجود طبيعة الفعل و هو أول الوجود و ناقض لعدم الكلى بحيث لو أتى بصرف الوجود عصى و سقط النهى و جاز الإتيان بالباقي ففي هذه الصورة لامجال للبراءة.

لأن امتثال النهى يكون منوطاً بترك جميع الوجودات و إلا لما حصل العلم بالامتثال. أورد عليه بأن الشك في انطباق متعلق النهى مجرى للبراءة فإنه بعد إن كان الطبيعة عين الفرد و منطبقاً عليه أصبح الشك في الشبهة التحريمية شكاً في سعة دائرة المحركة المولوية باعتبار شمولية النهى.

ويمكن الجواب عنه: أولاً: بأن لازم ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال لأن الشك في شمول النهى لكل طرف ينتهي إلى الشك في سعة دائرة المحركة المولوية و يكون الشك في مصداقية شيء للمعلوم بالإجمال.

وثانياً: بأن الشك في هذه الموارد شك في ناحية الامتثال بعد العلم بالاشتغال و مقتضى العلم بالاشتغال هو وجوب الاحتياط.

وثالثها: هو أن يكون النهى متعلقاً بذات طبيعة الفعل و حيث إن الطبيعة ملحوظة بعنوان المرأة إلى الوجودات الخارجية لابنحو الموضوعية مع قطع النظر عن الوجودات الخارجية ينحل الحكم تحريماً بعد المصاديق الخارجية و عليه فلو شك في كون شيء مصداقاً للطبيعة يرجع الشك إلى ثبوت التكليف زائداً على المصاديق الأخرى المعلومة فيكون مجرى للبراءة لأن الشك في سعة التكليف و ضيقه و يلحق به ما إذا تعلق النهى بالطبيعة على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى.

فإن النهى فيه أيضاً ينحل إلى الأفراد المعلومة و المشكوكة و يجوز الرجوع في الأفراد المشكوكة إلى البراءة.

وثالثها: و هو أن يكون النهى أو الزجر متعلقاً بمجموع أفراد الطبيعة بحيث لو ترك فرداً واحداً امتثل و لو أتى ببقية الأفراد.

و السرّ فى ذلك ان المفسدة فى مجموع وجودات الفعل فى زمان خاص أو مكان خاص فإذا ترك أحدها لم يأت بالمجموع و يتحقق الامتثال.

ورابعها: ان يرجع النهى إلى طلب العنوان الانتزاعى عن مجموع التروك الذى عبر عنه فى محكى كلام المحقق النائينى بالموجبة العدولة المحمول كقوله كن لشارب الخمر فهو لا يتحقق إلّا بمجموع التروك فلو شرب الخمر و لو دفعة لم يتحقق هذا العنوان و هو عنوان لشارب الخمر فإذا شك فى مورد أنه مصداق ذلك أولاً لايجرى فيه البراءة لأن الشك فى المحصل و اللازم فيه هو الاحتياط.

هذا كله بالنسبة إلى مقام الثبوت و أما بالنسبة إلى مقام الإنبات فالظاهر أن النواهى تعلقت بذات الطبايع و هو الصورة الثانية إذ لا تحتاج تلك الصورة إلى مؤونة زائدة بخلاف إرادة صرف الوجود أو مجموع أفراد الطبيعة أو العنوان الانتزاعى.

ثم إن الطبيعة فى الصورة الثانية ملحوظة بعنوان المرأة إلى أفرادها فينحل النهى إلى الأفراد المعلومة و المشكوكة فيجرى البراءة فى المشكوكة منها.

و هكذا الأمر لو تعلق النهى بالطبيعة على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى فإن النهى فيه أيضاً ينحل إلى المعلوم و المشكوك فيجرى فيه البراءة و ممّا ذكر فى المقام يظهر جواز الصلاة فى اللباس المشكوك إنه ممّا لا يؤكل لحمه و دعوى أن النواهى عن الموانع فى المركبات مثل الصلاة ظاهرة فى كون متعلقها هو صرف وجود الموانع و معه لا مجال للبراءة بعد كون صرف الوجود ملحوظاً بنحو

الموضوعية لا الطريقية بل اللازم هو الاحتياط إلا أن يقال إن النهى فى المركبات يمكن أن يكون بنحو العموم البدلى عن كل فرد و معه فدعوى ظهوره فى خصوص صرف الوجود محتاجة الى مؤونة زائدة.

و لو شك فى كون النهى بنحو صرف الوجود أو ذات الطبيعة لكان الشك فى التكليف الزائد فيجرى فيه البراءة أيضاً.

التبيه الخامس

إن ملاك حسن الاحتياط و رجحانه فى الشبهات البدوية هو إدراك الواقع من التكليف الفعلية ذات ملاكات واقعية إذ الجهل بلزومها يكون عذراً فى مخالفتها و جعل العذر لا يوجب رفع أصل الأحكام الواقعية بحيث لا يكون للجاهل حكم فى الواقع بل جعل العذر يكون بمعنى رفع الثقل من ناحية تلك التكليف.

و هذا الملاك بعينه موجود فى موارد قيام الأمارات بعد ممنوعية التصويب لأن الواقع باقى على حاله و لو مع قيام الأمارات على خلافه و مع بقاء الأحكام الواقعية مع ملاكاتهما كان الاحتياط فى مورد الأمارات أيضاً راجحاً لأنه يوجب إدراك الواقع و هو حسن.

و لافرق فى رجحان الاحتياط بين كون الاحتياط فى الأمور المهمة كالدماء و الفروج و الأموال و بين كونه فى غيرها كما لاتفوت بين كون احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً نعم لو استلزم الأخذ بالاحتياط فى جميع موارد الأمارات و الشبهات البدوية اختلالاً للنظام فالاحتياط الموجب لذلك قبيح بل ليس براجع بل سقط التكليف الواقعية التى توجب الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام عن الفعلية الباعثة أو الزاجرية كما لا يخفى.

و عليه فاللازم هو التبعض في الاحتياط إما باختيار الاحتياط في الشبهات العرضية ما لم يوجب الاختلال و إما باختيار التبعض من أول الأمر بحسب الاحتمالات أو بحسب المحتملات كالاختياط في المظنونات أو كالاختياط في الدماء و الفروج و حقوق الناس.

ثم لا يذهب عليك أن الآثار الوضعية لاتزول بالبراءة أو الإباحة و إنما المرتفعة بهما هي آثار الأحكام التكليفية من العقوبة و المؤاخذة.

التبعية السادسة

إن مورد البراءة ما يكون رفعه أو وضعه بيد الشارع و عليه فلو شك في القدرة العقلية في مورد من الموارد لامجال للبراءة عند الشك فيها بل يحكم العقل بعد العلم بالخطاب بالاحتياط بالإقدام على الفحص عن القدرة و عدمها نعم تجرى البراءة في القدرة الشرعية كالاستطاعة إذا شك فيها.

التبعية السابعة

إنه إذا شك في كون الواجب تعينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفاثياً فمقتضى مقدمات الحكمة هو كونه تعينياً و عينياً و نفسياً لأن إرادة غير ذلك يحتاج إلى مؤونه زائدة هذا بناء على تمامية مقدمات الحكمة و إن لم تكن مقدمات الإطلاق تامة فقد يقال بالبراءة في الشك بين التعينى و التخيري بدعوى أن خصوصية التعينية زائدة على أصل الوجوب فتكون مجرى البراءة.

أورد عليه بأن خصوصية التعينية امر ينتزع عن عدم جعل عدل له و ليس هو بنفسه مجعولاً شرعياً فلا يشمل حديث الرفع فتأمل.

و أما جريان البراءة بالنسبة إلى وجوب العدل فيه ان رفع وجوبه يوجب التضييق على المكلف و هو خلاف الامتنان فلايجرى البراءة فالمرجع حينئذ هو قاعدة الاشتغال.

و دعوى إن الشيين إذا اتحدا في الأثر فاللازم عند العقل أن يكون ذلك الأثر مستنداً إلى القدر المجمع فيجى البراءة بالنسبة إلى الخصوصية مندفة بأن التخيير و إن كان راجعاً إلى تعلق الحكم بالجامع عقلاً ولكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص الذى جعله مورداً للتكليف على وجه التعيين لم يكن للعبد عذر حيث يعلم توجه الخطاب بالنسبة إلى العنوان المخصوص فلاوجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات بإمكان إرجاعها إلى الجامع الحقيقى لظهور الخطابات الشرعية فى تعلقها بالأشياء الخاصة و رفع اليد عن هذا الظاهر خلاف الظاهر و بالجملة العرف لايحكم بالاعتذار فى ترك الخاص الذى يكون مورداً للخطاب بمجرد احتمال كون الخطاب فيه بديلاً من دون فرق بين أن يمكن إرجاع الخطاب إلى جامع واحد و أن لايمكن و ذلك لفرض تعلق الخطاب بالخاص.

و التحقيق أن يقال إن مرجع الشك فى كون الوجوب تعينياً أو تخييرياً هو الشك فى جعل التضييق و عدمه فيجى فيه أصالة البراءة و لافرق فيه بين كون الوجوب فيهما من سنخ واحد أو من سنخين لجريان أصالة البراءة بالنسبة إلى التعيين و ليست تلك الأصالة متعارضة لجريانها بالنسبة إلى التخيير لعدم جريانها بالنسبة إلى التخيير لأنه يوجب التطبيق و هو خلاف الامتنان.

إلا أنه يبقى فى المقام أنه يدفع هذا النزاع مراجعة العرف فمن سمع نداء المولى بإكرام زيد فأجابهُ بإكرام العمرو معتذراً بأنى احتملت كون تعلقه بالزيد بديلاً و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلق به معيناً فهل تراهم يعدونه معذوراً عندهم حاشا و كلاً.

و عليه فتعلق الخطاب بعنوان مخصوص بوجوب لزوم مراعاته عند عرف العقلاء و عليه يتحد حكم ما إذا لم يكن إطلاق مع ما إذا كان إطلاق فكما ينتج مقدمات الإطلاق تعيينية المشكوك و عينيته و نفسيته فكذلك يكون مقتضى ما إذا لم يكن إطلاق لما عرفته من بناء العرف فلا فرق بينهما في أن المشكوك في الأمور المذكورة محمول على التعيني و العيني و النفسى فلا تغفل.

التبيه الثامن

في جواز الأخذ بالإباحة في الشبهات الموضوعية التحريمية قبل الفحص أخذ بعموم أدلتها و قوله بشيء في ذيل رواية مسعدة بن صدقة و الأشياء كلها على هذا حتى يستين لك غيره أو تقوم به البينة فإن ظاهره حصول الاستبانة و قيام البينة لا بالتحصيل.

اللهم إلا أن يقال: بأن مثل رواية مسعدة واردة في موارد وجود الأمانة الشرعية على الحلية فلا تشمل المقام.

هذا مضافاً إلى صحيحة زرارة حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السلام فهل على إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه قال لا «فإنها صريحة في عدم لزوم الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية.

ولكنها مختصة بباب النجاسات هذا مضافاً إلى معارضتها مع صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك بإعادة الصلاة و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك و كذلك البول.

اللهم إلا أن يقال: إن التعليل المذكور في صحيحة زرارة أي قوله عليه السلام «ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع من نفسك» يستوجب التصرف فيها بالحمل على الاستحباب.

فتحصّل أنه لا يلزم الفحص في الشبهات الموضوعية التحريمية بصريح صحيحة زرارة و إطلاق الروايات الدالة على الإباحة من دون تقييد بالفحص.

نعم يمكن أن يقال إن الصحيحة المذكورة لا تتدلّ إلّا على عدم لزوم النظر و من المعلوم أن النظر غير الرؤية لاحتياج النظر إلى تفتيش و أعمال مقدمات كما يرشد إليه بعض موارد الاستعمالات كقوله بفتح من نظر في حلالنا و حرامنا فله كذا فإنه ليس مجرد الرؤية التي لاحاجة فيها إلى أى مقدمة من المقدمات و عليه فنفي الأخص و هو النظر لا يدل على نفي الأعم و هو الرؤية و عليه فيمكن أن يقال بعدم وجوب الفحص فيما إذا احتاج إلى المقدمات بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لحصول العلم بمجرد الرؤية لمن شك في بقاء الليل و عدمه و هو على سقف مرتفع و الهواء لاغيم فيه بحيث إذا فتح عينيه إلى مطلع الفجر تبين له الأمر.

و دعوى أن الشك في هذا المورد أيضاً صادق بالفعل فيشملة أدلة الإباحة مندفعة بانصرافه عما يذهب بأدنى التفات و عليه فلا مؤمن لترك الاحتياط بعد اختصاص صحيحة زرارة بنفى ما يحتاج إلى أعمال المقدمات هذا كله بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية التحريمية.

و أما بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية الوجوبية فقد اختلف فيها بين الأعلام في وجوب الفحص و عدمه ذهب بعض إلى عدم وجوب الفحص في مسألة الفحص عند الشك في تحقّق المسافة و عدمه. لإطلاق دليل الأصل و عدم الدليل على التقييد لأن الشبهة موضوعية و يظهر التردد من الشيخ الأعظم في وجوب الفحص و عدمه من ناحية أصالة عدم التي لا يعتبر فيها الفحص عند إجرائها في الموضوعات و من ناحية تعليق الحكم بالقصر على المسافة النفس الأمرية فيجب لتحصيل الواقع عند الشك إما الجمع و إما الفحص و الأول منتف هنا إجماعاً فتعين الثاني انتهى.

وفيه أن تعليق الحكم بالقصر على المسافة النفس الأمرية لا يوجب عدم جريان الأصل عند الشك و تحصيل الواقع و إن كان واجباً مع قطع النظر عن هذا الأصل الجارى فى الموضوع للعلم الإجمالى بوجوب أحد التكليفين لكن الأصل المفروض يوجب انحلاله.

ألا إن الأحوط مع ذلك الفحص لأن الأصل النافى للتكليف إما عقلى كالبراءة و إما نقلى كحديث الرفع و استصحاب العدم و على كل حال لا مجرى له قبل الفحص أما العقلى فلوضوح أن ملاكه عدم البيان و مع عدم الفحص يشك فى تحققه إذ ليس المراد بالبيان المعبر عدمه البيان الفعلى بل الأعم منه و ممّا يظفر به بعد الفحص بالمقدار المتعارف و لافرق فيه بين الشبهة الحكمية أو الموضوعية لوحدة الملاك. وأما النقلى فلإمكان دعوى انصراف الشك و عدم العلم عن مورد يمكن تحصيل العلم فيه بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص.

فالأدلة المعلقة للترخيص على هذين العنوانين غير شاملة للشك الابتدائى قبل الفحص و بعد عدم المؤمن من طرف الشرع و احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص و سيأتى بقية الكلام فى شرائط الأصول إن شاء الله تعالى.

الفصل الثاني: في أصالة التخيير

في أصالة التخيير فيما إذا دار الأمر بين المحذورين للذين لا ثالث لهما كالدوران بين الفعل والترک مثل وجوب شيء وحرمة فقط وإنما قيدنا الدوران بالوجوب والحرمة فقط لأن احتمال شيء آخر من الأحكام غير الإلزامية يوجب رجوع الشك فيه إلى الشك في التكليف فيمكن الأخذ فيه بالبراءة ويخرج عن الدوران بين المحذورين والعلم بأصل الإلزام كما أنه لا دوران بين المحذورين فيما إذا كان أحد الطرفين بخصوصه مورداً للاستصحاب لانحلال العلم الجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي فيمكن الرجوع فيه إلى البراءة.

ثم تحقيق الحال في مورد الدوران بين المحذورين يقتضى البحث في مقامات:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات مع وحدة الواقعة ولا يخفى أنه إذا حلف متلعللى سفر معين وتردد في أنه حلف على فعله أو تركه فالأقوال فيه متعددة:

١) الحكم بالاباحة الظاهرية نظير الحكم بالإباحة عند دوران الأمر بين الحرمة

وغير الوجوب.

٢) التوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً.

(٣) تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب لأولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة.

(٤) الحكم بالتخيير الشرعى كالتخيير بين المتعارضين.

(٥) الحكم بالتخيير العقلي بين الفعل والترک بمناط الاضرار عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر وهذا هو المختار.
أما القول الأول فقد استدل له بأمور:

الأمر الأول: هو الاستدلال بعموم أدلة الاباحة الظاهرية مثل قوله ﷺ: كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه بدعوى أن الظاهر من قوله ﷺ حتى تعلم هو الحكم بالحلية مادام لم يحصل العلم التفصيلي وعليه فمع الإجمال يصدق أنه لم يعلم تفصيلاً فمقتضى العموم وعدم وجود المانع لاعتقلاً ولانقلاً هو الحكم بالإباحة الظاهرية.

ويمكن أن يقال: إن أدلة الاباحة تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب ووجهه ظاهر لاختصاص تلك الأدلة بما إذا كان طرف الحرمة هي الإباحة والحلية وليس في باب الدوران بين المحذورين احتمال الإباحة والحلية بل يكون مقابل الحرمة هو الوجوب كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أن أدلة الإباحة الشرعية مختصة بالشبهات الموضوعية فلا تجرى في الشبهات الحكمية فهو أخص من المدعى.

الأمر الثاني: هو الاستدلال بالبراءة العقلية بدعوى أن الوجوب والحرمة غير معلومين فمقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو عدم العقوبة لا على الوجوب ولا على الحرمة ويمكن أن يقال إن العلم بجنس التكليف وهو الالتزام يكفى في ارتفاع

موضوع البراءة العقلية لان العلم بجنس التكليف بيان ويوجب الاحتياط بينهما ان أمكن كما اذا علم بان هذا أما خمر حرام أو ذاك مائع خاص الذي يجب شربه بنذر ونحوه فيجب عليه ترك شرب محتتمل الخمرية وشرب ما احتمل وجوب شربه بنذر ونحوه ومع البيان لا مجال للبراءة العقلية وان لم يمكن الاحتياط كما اذا دار الأمر بين الفعل والترك في شيء واحد حكم العقل بالترخيص في الفعل والترك بمناسب الاضطرار فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناسب الاضطرار لا حاجة إلى الترخيص الظاهري بمناسب قبح العقاب مع عدم البيان نظرا إلى حصول الترخيص حينئذ في المرتبة السابقة بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك.

الأمر الثالث: هو الاستدلال بعموم أدلة البراءة الشرعية مثل قوله بالتخيير «رفع عن أمتي ما لا يعلمون» بدعوى أنه يعم الطرفين إذ المرفوع هو ما كان وجوده تقيلاً عن الأمة والوجوب أو الحرمة مما ينتقل على الأمة وهكذا المرفوع هو ما كان مصداقاً لما لا يعلمون وكل واحد من الوجوب أو الحرمة مصداق لما لا يعلمون لأن كل واحد منهما غير معلوم والمجموع في الشرع هو خصوص الوجوب أو الحرمة لا الجامع بينهما وعليه فإطلاق الموصول في قوله ما لا يعلمون يعم كل واحد من المحتملين.

وفيه: أنه لا مجال للبراءة الشرعية لأن مع العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة لا يصدق موضوع أدلة البراءة إذ المرفوع هو ما لا يعلمونه مطلقاً لا تفصيلاً ولا إجمالاً والمقام مما يعلم إجمالاً وإن لم يعلم بالتفصيل.

هذا مضافاً إلى أن مع تقدم حكم العقل بالتخيير لا تنقل للوجوب أو الحرمة وعليه فكيف يرفع التقل بعموم «رفع ما لا يعلمون» وأيضاً الحكم بالبراءة شرعاً من

الأحكام الظاهرية ولا بدّ في الأحكام الظاهرية من ترتب الآثار الشرعية وإلّا لكانت لغواً ولاخفاءً في أن جعل البراءة سواء كانت عقلية أو شرعية أو جعل الإباحة الشرعية بعد حكم العقل بالترخيص والتخيير بين الفعل والترك لا أثر له.

هذا كلّهُ بالنسبة إلى القول الاول أى الحكم بالإباحة الظاهرية والبراءة نظير الحكم بالإباحة عند دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب.

وأما القول الثانى: وهو التوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً فلعله من جهة توهم عدم تمامية القواعد العقلية والشرعية عند قائله وسيأتى إن شاء الله تعالى تمامية القول الخامس من التخيير العقلى.

وأما القول الثالث: وهو تقديم جانب الحرمة بملاك أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة ففيه أولاً: أن إطلاق ذلك ممنوع كوضوح تقديم وجوب حفظ النفس على حرمة الغصب فيما إذا توقف الحفظ على التصرف فى مال الغير من دون إذنه. وثانياً: أن المصلحة الفائتة بترك الواجب أيضاً مفسدة وإلّا لم تصلح للالزام ما لم تبلغ حدّاً يكون فى فواته مفسدة.

وثالثاً: أن هذه القاعدة على فرض تماميتها فاللازم هو تخصيصها بموارد كون المفسدة والمصلحة معلومتين وأما لو كان الموجود احتمال المفسدة فلانسلم أولوية رعايته من رعاية احتمال المصلحة والشاهد عليه عدم وجود البناء على رعاية مجرد احتمال المفسدة مع القطع بعدم وجود المصلحة فضلاً عن ما إذا احتمل وجود المصلحة.

ودعوى: أن مقتضى القاعدة عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو الأخذ بما يحتمل فيه التعيين وهو الحرمة.

مدفوعة: بأن احتمالاً التعيين لا يختص بجانب الحرمة بل ربّما يكون في جانب الوجوب هذا مضافاً إلى أن القاعدة المذكورة غير جارية في أمثال المقام ممّا يكون العقل فيه يستقل بالتخيير أو يستقل بالتعيين نعم الشك إنّما يكون في الأحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل.

لإيقال: يحتمل ورود الحكم الشرعي التوقيفي بالنسبة إلى ترجيح جانب الحرمة ولو كان ذلك احتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه وهو كاف في لزوم الاحتياط والأخذ بجانب الحرمة.

لأنّ قول: إنّ أخبار التوقف محمولة على الاستحباب جمعاً بينها وبين الأخبار الدالة على البراءة والإباحة فلا يوجب الأمر الاستحبابي وجوب ترجيح جانب الحرمة نعم ذهب في الكفاية إلى أنّ استقلال العقل بالتخيير إنّما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه.

أورد عليه السيّد المحقق الخوئي رحمته بأنّ الوجه في تقديم محتمل الأهمية فيما إذا لم يكن لشيء منهما إطلاق، هو أنّ كلاً من الحكمين يكشف عن اشتغال متعلّقه على الملاك الملائم وعجز المكلف عن استيفائها ممّا يقتضى جواز تفويت أحدهما فعند احتمال أهمية أحد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملاكه وتفويت ملاك الآخر على كلّ تقدير.

وأما تفويت ملاك ما هو محتمل الأهمية ولو باستيفاء ملاك الآخر فلم يثبت جوازه فلانماض حينئذٍ من الأخذ بمحتمل الأهمية.

وهذا الوجه للزوم الأخذ بالتعيين غير جارٍ في المقام إذ المفروض أنّ الحكم المجعول واحد مردد بين الوجوب والحرمة فليس في البين إطلاقان وملاكان ونسبة العلم الإجمالي إلى كلّ من الحكمين على حد سواء فالحكم بالتخيير باقٍ على حاله.

وأما القول الرابع: وهو الحكم بالتخيير الشرعى نظير التخيير فى الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين فلا دليل عليه فى المقام وإن قام عليه دليل فى الخبرين المتعارضين.

والتخيير بمعنى الأخذ بأحدهما من الفعل أو الترك فى مقام العمل تخيير عقلى وهو حاصل ومعه لا حاجة إلى طلبه شرعاً لأنه تحصيل الحاصل.

وأما القول الخامس: وهو الحكم بالتخيير العقلى بين الفعل والترك بمناط الاضطرار عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر فلا إشكال فيه لأن الفعل والترك إذا كانا متساويين فى نظر العقل يحكم العقل بالتخيير لقبح الترجيح بلا مرجح وبعبارة أخرى إدراك قبح الترجيح بلا مرجح ملازم لإدراك التخيير نعم لو كان أحد الطرفين مرجحاً فلا يحكم العقل بالتخيير بل يحكم بلزوم الأخذ بذى المزية كما لا يخفى.

والعلم الإجمالى بالتكليف فى مثل المقام يسقط عن التأثير وهو الاحتياط لعدم تمكنه منه كما أنه لا يصلح المقام للحكم التخييرى شرعياً كان كما فى باب الخصال أو عقلياً كما فى المتزاحمين فإنه إنما يكون فى مورد يكون المكلف قادراً على المخالفة بترك كلا طرفى التخيير فكان الأمر التخييرى باعثاً على الإتيان بأحدهما وعدم تركهما معاً لا فى مثل المقام الذى هو من التخيير بين النقيضين فإنه بعد عدم خلو المكلف تكويناً عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييرى بينهما وإعمال المولوية فيه لئو محض فينحصر التخيير فى المقام بالتخيير العقلى المحض بمناط الاضطرار.

نعم الأولى أن يقال إن المراد من حكم العقل بالتخيير هو إدراكه أن زمام الواقعة بيد المكلف عند تساوى الطرفين أى الفعل والترك بمناط الاضطرار.

هذا كله بالنسبة إلى دوران الأمر بين المحذورين من التوصليات مع وحدة الواقعة.

المقام الثاني: في الدوران بين المحذورين من التوصليات مع تعدد الواقعة كما إذا علم بصدور شرطين أو حلفين وأن أحدهما تعلق بفعل أمر والآخر بترك آخر واشتبه الأمر في الخارج دار الأمر في كل منهما بين الوجوب والحرمة.

ولا يخفى أن العلم الإجمالي باقٍ في هذه الصورة على تجزيه فيحرم المخالفة القطعية للتمكن منها بالإتيان بهما أو تركهما وأما الموافقة القطعية فهي ساقطة لعدم التمكن منها بخلاف الموافقة الاحتمالية فإنها مما لا بد منه عقلاً.

نعم لو ظن أن الواجب هو فعل هذا وترك ذاك أو بالعكس لا يبعد الحكم بوجوب مراعاة الظن بالنحو المذكور لأن الموافقة القطعية إذا امتنعت لزم الإكتفاء بالموافقة الظنية والمفروض أنها ممكنة.

اللهم لا أن يقال: إن التمكن من ترك المخالفة القطعية في واقعتين غير مفيد لأنه ليس امتثالاً للتكليف المعلوم الذي يترقب امتثاله فإن كل تكليف في واقعة يستدعى امتثال نفسه بحكم العقل لا امتثاله أو امتثال تكليف آخر في واقعة أخرى.

وبعبارة أخرى لا ينتجز العلم الإجمالي من حيث ترك المخالفة القطعية في واقعتين كما لم ينتجز في صورة وحدة الواقعة في الدوران بين المحذورين وعليه فيكون المكلف مخيراً مطلقاً ولو أوجب ذلك مخالفة قطعية فيجوز الإتيان بهما أو تركهما في صورة تعدد الواقعة.

وأجيب عنه بأنه لا نلحظ العلم الإجمالي في كل واقعة كى يقال إن المخالفة القطعية للعلم الإجمالي المزبور مخالفة غير مؤثرة بل الملحوظ هو العلم الإجمالي الحاصل بضم الواقعتين إحداهما إلى الأخرى وهو لا ينافي عدم تجزير العلم الإجمالي بالنسبة إلى كل واقعة بحيالها.

وذلك لأنه يتولد في المقام علمان إجماليان آخران أحدهما العلم الإجمالي بوجود أحد الفعلين والثاني العلم الإجمالي بحرمة أحدهما والعلم الإجمالي بالوجوب يقتضى الإتيان بهما تحصيلاً للموافقة القطعية كما أن العلم الإجمالي بالحرمة يقتضى تركهما معاً كذلك.

وحيث إن الجمع بين الفعلين والتركيين مستحيل يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية ولكن يمكن مخالفتها القطعية بايجاد الفعلين أو بتركهما فلامانع من تنجيز كل منهما بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية فإنها المقدار الممكن وحينئذ فاللازم هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر تحصيلاً للموافقة الاحتمالية وحذراً من المخالفة القطعية.

الإيقال: إن العلمين الإجماليين المذكورين حصلاً تتبع العلم الإجمالي بالالزام المراد بين الوجوب والحرمة في كل من الأمرين فإذا كان العلم الإجمالي المتبوع ساقطاً عن التأثير فالعلمان التابعان يسقطان عن التأثير أيضاً فللتأثير لهما كما لا تأثير للعلم الإجمالي المتبوع.

لأنا نقول: لا ملازمة بين عدم تنجيزهما وبين عدم تنجيز العلم الإجمالي المتبوع وإن كان العلمان الاجماليان تابعين في الوجود فحينئذ يكون مقتضى العلمين هو التنجيز بالنسبة إلى المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية نعم يجب مراعاة الموافقة الظنية فيما إذا لم يكن الموافقة القطعية.

والفرق بين المقام الثاني والمقام الأول في أن العلم الإجمالي في المقام الأول ساقط أصلاً ولا تأثير له ولذا لا يجب فيه مراعاة الظن في طرف من أطرافه بخلاف المقام الثاني فإن العلم الإجمالي بالتقريب المذكور باقٍ على التنجيز ولو في الجملة فيجب مراعاته مهما أمكن فلا يجوز أن يأتي على وجه يعلم بالمخالفة القطعية كما لا يجوز أن يأتي على خلاف المظنون.

ولا فرق فيما ذكر بين ما إذا كانت الواقعة متعددة عرضاً وبين ما إذا كانت كذلك طولاً كما إذا علم بتعلق حلف بايجاد فعل في زمان ويتعلق حلف آخر بتركه في زمان ثانٍ ثم أشبه الزمانان ففي كل زمان يدور الأمر بين الوجوب والحرمة. فإن بناءً على تنجيز العلم الإجمالي في الأمور التدريجية كغيرها كما هو الظاهر يكون العلم الإجمالي منجزاً بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية لإمكانها فاللازم اختيار الفعل في أحد الزمانين واختيار الترك في الآخر حذراً من المخالفة القطعية وتحصيلاً للموافقة الاحتمالية إلا إذا حصل الظن بفعل هذا وترك ذاك أو بالعكس فلا يبعد القول بوجوب الموافقة الظنية أيضاً فيقدم المظنون على غيره فإن كان المظنون هو ترك الأول وفعل الثاني اختار ذلك وإن عكس ذلك اختار العكس وذلك لما عرفت من أن الموافقة الظنية من مراتب الموافقة القطعية فاللازم هو الاتيان بالميسور منها وهو الموافقة الظنية ولا مجال للحكم بالتخيير مطلقاً سواء لزمت المخالفة القطعية أم لم تلزم وسواء امكنت الموافقة الظنية أم لم تكن فلا تغفل.

المقام الثالث: في التخيير البدوي والاستمراري

ولا يذهب عليك أنه لو كان لمورد دوران الأمر بين المحذورين أفراد و وقائع طولية تدريجية كما إذا علم اجمالاً بصدور حلف واحد على الاتيان بفعل أو على تركه في كل ليلة جمعة فهل يكون التخيير حينئذٍ بدوياً أو استمرارياً فالمختار هو الثاني. باعتبار أن كل فرد من أفراد ذلك الفعل له حكم مستقل وهو حكم العقل بالتخيير كما تقدم لعدم امكان الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية ولا يلزم من استمرار حكم العقل بالتخيير في المقام إلا العلم اجمالاً بمخالفة التكليف الواقعي في أحدهما ولا بأس به لعدم كون التكليف الواقعي منجزاً على الفرض.

ودعوى: أن العلم بالالزام المراد بين الوجوب والحرمة وإن لم يوجب تنجيز المعلوم بالاجمال إلا أنه مع فرض تعدد الأفراد يتولد من العلم الإجمالي المذكور علم إجمالي متعلق لكل فردين من الأفراد وهو العلم بوجود أحدهما وحرمة الآخر إذ المفروض اشتراكهما في الحكم وجوباً وحرمة وهذا العلم الإجمالي وإن لم يمكن موافقته القطعية لاحتمال الوجوب والحرمة في كل منهما إلا أنه يمكن مخالفته التقلبية باتيانها معا أو تركهما كذلك وقد عرفت أن العلم الإجمالي يتنجز معلومه بالمقدّر المسكن من حيث وجوب الموافقة القطعية أو حرمة المخالفة القطعية فلاسناص من كون التخيير بدوياً حذراً من المخالفة القطعية فلا يجوز التفكيك بين الأفراد من حيث الفعل والترك.

مندفعة: يمنع تولد العلم الإجمالي المتعلق بكل فردين من الأفراد وهو العلم بوجود أحدهما وحرمة الآخر إذ تعدد ليلة الجمعة لا يوجب العلم بوجود أحدهما وحرمة الآخر بل كل ليلة باقية على كونها محتمة الأمرين فكما أن الليلة الواحدة محتمة الأمرين فكذلك الليلتان فلذا لو أتى بالفعلين فيهما أو تركهما لم يعلم بالمخالفة القطعية لاحتمال أن يكون المحلوف عليه هو الفعل فالإتيان به في الفردين موافق له أو المحلوف عليه هو الترك فترك الفعل في الفردين موافق له.

نعم لو أتى بالفعل في فرد وترك الفعل في فرد آخر يعلم إجمالاً بمخالفة التكليف الواقعي في فرد كما يعلم بموافقته التكليف الواقعي في آخر ولا ترجيح للمخالفة على الموافقة ولا بأس بحصول العلم بالمخالفة لعدم كون التكليف الواقعي منجزاً على الفرض.

فتمحصل: أن الصحيح هو التنجيز الاستمراري فيجوز له أن يأتي بالفعلين أو التركيبين أو التفكيك بينهما.

لا يقال: إن حرمة المخالفة القطعية أهم بنظر القعل من لزوم الموافقة القطعية لأننا نقول
لادليل على أهمية حرمة المخالفة القطعية بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية كما لا يخفى.

المقام الرابع: في تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى المخالفة القطعية مع تمكنها دون الموافقة القطعية

لعدم التمكن منها

إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعدياً مع وحدة الواقعة كما إذا دار الأمر بين
وجوب الصلاة على المرأة وحرمتها عليها لاحتماها الطهرو الحيض مع عدم احراز
أحدهما ولو بالاستصحاب بناء على حرمة الصلاة على الحائض ذاتا بمعنى أن
يكون نفس الصلاة حراماً عليها ولو أتت بها من دون قصد القرية.

ففي هذه الصورة وإن لم تمكن الموافقة القطعية لدوران الأمر بين المحذورين إلّا
أن المخالفة القطعية ممكنة فإنه إذا جاءت المرأة بالصلاة بدون قصد القرية قطعت
بالمخالفة القطعية إما من جهة ترك الواجب لو كانت الصلاة واجبة عليها وإما من
جهة الاتيان بالحرام لو كانت الصلاة محرمة عليها ذاتا.

ومع تمكنها من المخالفة القطعية فلامانع من تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى المخالفة
القطعية فلا يجوز لها أن تأتي بالصلاة بدون قصد القرية ومع تنجيز العلم الإجمالي فلامجال
للرجوع إلى البراءة الشرعية أو العقلية بل يحكم العقل بالتخيير بين الاتيان بالصلاة برجاء
المطلوبية والقرية وبين تركها رأساً ولا يجوز لها أن يترك كلاً الأمرين رأساً باتيان الصلاة
من دون قصد القرية لما عرفت من أنه مخالفة قطعية ينافى تنجيز العلم الإجمالي.

المقام الخامس: في عدم التزامها فيما إذا كانت القدرة في طرف شرعية

لاشكال في الحكم بالتخيير في مقام الامتثال عند التزامها ان لم يكن أهم في
البين ولكنه يختص ذلك بما إذا كانت القدرة المأخوذة في طرفي التزامها عقلية أو

شرعية وأما إذا كانت في طرف شرعية وفي طرف آخر عقلية فالصحيح هو تقديم طرف القدرة العقلية على طرف القدرة الشرعية فلامجال للتخير.

وذلك لتعليق طرف القدرة الشرعية على عدم ارتكاب المحرم أو ترك الواجب ومن المعلوم أن هذا الحكم يرتفع بتزاحمه مع ارتكاب المحرم أو ترك الواجب.

والسرف في ذلك أن القدرة المعتبرة في الأجزاء والقيود قدرة شرعية فمع توقف احراز شيء منهما على ترك الواجب أو مخالفة الحرام تسقط تلك الأجزاء والقيود عن الوجوب لعدم تمكن المكلف منه شرعاً فيتنزل إلى الصلاة فاقدة الشرط أو الجزء فلا مساع لارتكاب المحرم أو ترك الواجب مقدمة لاتبان شيء من الاجزاء والقيود المعتبرة في الصلاة.

مثلاً إذا بنينا على أن الصلاة في التجسس محرمة بالذات نظير سائر المحرمات المولوية وتردد الثوب الطاهر بين التوبين المتتهين الذين أحدهما طاهر والآخر نجس فالقدرة المعتبرة في الصلاة في الثوب الطاهر شرعية والقدرة المأخوذة في ترك المحرم (كالصلاة في التجسس بناء على ثبوت ذلك) عقلية وعند تزاحم التكليفين المشروط أحدهما بالقدرة الشرعية يتقدم ما هو المشروط بالقدرة العقلية على غيره ولا مجال للتزاحم والحكم بالتخير.

نعم اذا كانت القدرة المعتبرة في الطرفين عقلية أو شرعية كان المورد فيحكم من المتزاحمات وتمّ ما ذكر فيه من أن المقدم هو الأهم وإلا بالتخير في مقام الامتثال.

المقام السادس: في دوران الأمرين شرطية شيء وبين مانعيته في العبادات

إذا دار الأمر بين المحذورين في العبادات الضميمة كما إذا دار الأمر بين شرطية شيء أو جزئيته لواجب وبين مانعيته عنه ذهب بعض الاساطين إلى التخير في الاتيان بما يحتمل كونه شرطاً أو جزءاً وبين تركه لاحتمال كونه مانعاً واطلاق القول

بالتخيير محلّ نظر وتوضيح المقام أنّ احتمال كون شيء مانعاً أو شرطاً أو جزءاً يتصور بصورتين.

الصورة الأولى: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلي ولو برفع اليد عما هو مشتغل به فعلاً كما لو شك بعد النهوض للقيام في الاتيان بالسجدة الثانية فإنه بناء على تحقّق الدخول في الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجدة زيادة في الصلاة وموجباً لبطلانها وبناء على عدم تحقّقه به كان الاتيان بها واجباً ومعتبراً في صحتها وفي هذه الصورة يتمكن من الامتثال التفصيلي بابطال الصلاة والاتيان بالصلاة الكاملة بناء على عدم حرمة قطع الصلاة في مثل المقام أو مطلقاً ولا يجوز له الاكتفاء بأحد الاحتمالين والحكم بالتخيير لعدم احراز الامتثال بذلك والاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني فعليه الامتثال التفصيلي برفع اليد عن هذه الصلاة بناء على عدم حرمة القطع واعادتها أو اتمامها على أحد الاحتمالين ثمّ اعادتها وعلى كلّ تقدير لا وجه للحكم بالتخيير وجواز الاكتفاء بأحد الاحتمالين.

هذا بناء على عدم حرمة ابطال صلاة الفريضة مطلقاً أو في خصوص المقام من جهة أنّ دليل الحرمة هو الاجماع والقدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاة التي يجوز للمكلف الاختصار عليها في مقام الامتثال وأما الصلاة المحكوم بوجوب اعادتها فلادليل على حرمة قطعها وأما لو بنيينا على حرمة قطع الفريضة حتّى في مثل المقام كان الحكم بالتخيير في محله إلاّ أنّه لا لأجل دوران الأمر بين الجزئية والمانعية بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل وتركه.

الصورة الثانية: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الإجمالي إمّا بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل كما إذا دار أمر القراءة بين وجوب الجهر بها أو الاخفات فانه إذ

كرّر القراءة بالجهر مرة وبالاخفات مرة اخرى مع قصد القرية وقصد جزئية أحدهما الواقعية وكون الزيادة قرآنا فقد أتى بالامتثال الإجمالى ولا يجوز الاقتصار على الامتثال الاحتمالى على القول بالتخيير بل يجب عليه احراز الامتثال ولو اجمالا لأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

نعم هذا فيما إذا أمكن التكرار واحراز الامتثال وأما إذا لم يمكن التكرار تضيق الوقت فلامحيص عن التخيير فى الدوران بين الشرطية والمانعية بناء على ابتناء وجوب القضاء على صدق عنوان الفوت وهو غير ثابت وأما بناء على أن القضاء بالأمر السابق لا بالأمر الجديد المترتب على عنوان الفوت صح القول بوجوب الاحتياط بالأداء والقضاء ومع وجوب الاحتياط لا مجال للتخيير كما لا يخفى.

فحصل: أن القول بالتخيير مطلقاً فى ما إذا دار الأمر بين الجزئية أو المانعية محلّ تأمل ونظر فيما إذا أمكن الامتثال التفصيلى أو الإجمالى نعم فيما إذا لم يتمكن منهما فلامحيص عن التخيير بين الشرطية وبين المانعية.

المقام السابع: فى مجرى أصالة التخيير

واعلم أن الظاهر من أكثر العبارات أن مجرى أصالة التخيير فى علم الأصول هو يختص بموارد دوران الأمر بين المحذورين اللذين لا يتمكن المكلف فيها من الموافقة القطعية ولا من المخالفة القطعية كما إذا علم بالتكليف وشك فى المكلف به بين فعل شىء وبين تركه بحيث لا يتمكن المكلف فيه من الموافقة القطعية ولا من المخالفة القطعية ففيه يسقط العلم الإجمالى عن التأثير ويحكم العقل بالتخيير الاضطرارى التكويني وهذا فى التوصيلين واضح.

وأما بالنسبة إلى غيرهما كما إذا كانا تعبدين أو كان أحدهما تعبدياً يشكل الأمر للتمكن من المخالفة القطعية فيه باتيان العمل من دون قصد القرية بناء على حرمة

العمل ذاتا ولو بدون قصد القرية كالصلوة عن المرئة المرددة في الظهر والحيض فإنه إذا انت بالصلاة وتركت قصد القرية قطعت بالمخالفة لأنها أتت بالحرام باتيان الصلاة وتركت الواجب بترك قصد القرية.

وفى مثله لا يسقط العلم الإجمالي عن التأثير لتمكنها من المخالفة القطعية وإن لم تكن متمكنة من ناحية الموافقة القطعية ومقتضى اشتراط عدم التمکن من المخالفة القطعية هو خروج هذه الصورة عن محلّ البحث إذ في هذه الصورة يتمكن المكلف من المخالفة القطعية مع أن المكلف مختار بعين أن يفعل الفعل بنحو قربي وبين أن يترك الفعل رأساً فالأظهر أن يقال يكفي عدم التمکن من الموافقة القطعية في حكم العقل بالتخيير الأصولي وعليه فيعمّ مجرى أصالة التخيير لما إذا كانا تعبدين أو كان أحدهما المعين تعبدياً ولا يختص بالموارد التي لا يتمكن من المخالفة القطعية ولا الموافقة القطعية بل يكفي كما عرفت عدم التمکن من الموافقة القطعية في جريانه فلا تنقل.

ثم إن محلّ البحث في التخيير الأصولي يختص بما إذا كان عدم التمکن من الموافقة القطعية ناشئاً من جهة فقد النص أو اجماله أو تعارضه لا من جهة التزامه في مقام الامتثال.

وأما الموارد التي لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال من جهة التزام بين الواجبين فلا إشكال في حكم العقل فيها بالتخيير وكان هذا التخيير تخييراً فقهيّاً بين المتزاممين فيما إذا لم يكن ترجيح لأحد المتزاممين ولم يمكن الجمع بينهما.

وأما إذا كان ترجيح في بعض الأطراف فاللازم هو الاتيان به لأن الأمر يدور بين التعيين والتخيير والأصل فيه هو التعيين لأنّ الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت كما أن الجمع إذا كان ممكناً فلامجال لتركه بعد وجود الملاك فيهما.

المقام الثامن: في اشتراط عدم أصل لفظي في جريان أصالة التخيير

إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فإن كان الشك في ثبوت التكليف من ناحية خصوصية في طرف منهما فمقتضى القاعدة هو التخيير إذا لم يكن أصل لفظي في المورد لأنّ الشك في التكليف الزائد من ناحية الخصوصية ويجرى فيها البراءة ويحكم العقل بالتخيير مثلاً إذ اعلمنا أنّ الشارع وجب علينا خصال الكفارات ثم شككنا في أنّ بعضها مرتب على الآخر أو واجب في عداد البقية وكان الشك في التعيين والتخيير ويحكم العقل بالتخيير إذا لم يكن أصل لفظي في البين وإلّا فمعناه لا مجال للأصل العملي وإن كان الشك في السكوت بعد العلم بالثبوت ولم يكن اطلاق في البين فمقتضى الأصل هو التعيين والاثنيان بما يحتمل تعيينه كما إذا شككنا في حجية قول غير الأعلم والأمر يدور بين تعيين الأعلم والتخيير بين الأعلم وغير الأعلم فاللازم حينئذ هو الأخذ بقول الأعلم لأنّ الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت ومقتضى القاعدة أنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني وهو لزوم الاكتفاء بقول الأعلم أو الرجوع من جهة أخرى وعليه فالأصل هو التعيين ولكن هذا فيما إذا لم يكن اطلاق لفظي وإلّا فلما مجال للأصل لأنّ موضوعه هو الشك وهو يرتفع باطلاق الدليل فافهم.

الفصل الثالث: فى أصالة الاشتغال

إذا كان الشك فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف من الإيجاب أو التحريم وأمكن الاحتياط فالشك إما يكون من جهة ترددّ المعلوم بين المتبائن كتردد الواجب بين كونه جمعة أو ظهراً وإما يكون من جهة تردده بين الأقل والأكثر الارتباطيين كتردد الصلوة بين فاقد السورة وواجدها وعليه فالكلام يقع فى مقامين: **المقام الأول:** فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف وإمكان الاحتياط عند دوران الأمر بين المتبائنين.

ومثاله أن يعلم بوجود أحد الشئيين أو بحرمة أحدهما أو أن يعلم بوجود فعل امر أو ترك آخر مع إمكان الاحتياط فيه بفعل هذا وترك ذاك.

ولافرق فى المقام بين كون العلم الإجمالى متعلقاً بأصل التكليف والترديد فى النوع وبين كونه متعلقاً ببطلان إحدى الصلاتين فى مرحلة الامتثال.

فإن قلنا بجريان الأصول النافية فى جميع أطراف المعلوم بالاجمال أو بعضها فلانواع من جريان قاعدة الفراغ فى كلتا الصلوتين أو فى أحدهما فلاوجه لتخصيص النزاع بالأصول الجارية عند الشك فى أصل التكليف دون الجارية فى مرحلة الامتثال.

فتح البحث في جهات مختلفة:

الجهة الأولى: في إمكان الترخيص الشرعي في أطراف المعلوم بالإجمال ولا يخفى أن العلم الإجمالي كالتفصيلي في كونه منجزاً للحكم الواقعي ومقتضاه عدم جواز المخالفة و وجوب الموافقة القطعية لأن العلم الإجمالي كالتفصيلي بيان تام ومع له لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا كلام فيه.

وانما الكلام في أنه هل يمكن جعل الترخيص عقلاً في مورد العلم الإجمالي أو لا يمكن وعلى فرض الامكان هل ورد ترخيص في ذلك شرعاً أو لا.

وقد تقدم في مبحث القطع أن العلم الإجمالي لشوبه بالشك مقتض للنتجيز وليس بعلة تامة ولذلك أمكن للشارع أن يرفع اليد عن فعلية الحكم المعلوم بالاجمال.

والوجوه المانعة من قبيل أن الترخيص ينافي الحكم الواقعي المعلوم في الاطراف أو ينافي حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم بالاجمال أو يكون الترخيص ترخيصاً في المعصية وهو قبيح أو ظلم ونحوه.

ممنوعة لأنها متفرعة على بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه من الفعلية والنتجيز كما إذا تعلق العلم التفصيلي بها وأما مع شوب العلم الإجمالي بالشك أمكن للشارع رفع اليد عن المعلوم بالاجمال جمعا بينه وبين أدلة الترخيص لمصلحة التسهيل أو غيره كما يرفع اليد عن الأحكام الواقعية في موارد الشبهات البدوية أو الأحكام الظاهرية جمعا بينها وبين أدلة الترخيص أو بين الأحكام الظاهرية.

ودعوى لزوم نقض الغرض مندفعة بأن الحكم الواقعي لا يختص بأطراف المعلوم بالاجمال بل يشمل غيرها ومع شموله لغيرها لا يلزم اللغو ولا يلزم نقض الغرض

لكفاية ذلك في كونه موجباً لجعل الداعي بالنسبة إلى من علم به بالتفصيل والأحكام مجعولة على نحو ضرب القانون لا القضايا الشخصية.

نعم لو كان الحكم الواقعي فعلياً من جميع الجهات بحيث لا يرضى الشارع برفعه بوجه لما جاز الترخيص بالنسبة إليه ولو لم يكن في أطراف المعلوم بالاجمال كالشبهات البدوية.

لأيقال: إن الإذن الشرعي في كلا المشتبهين يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً في متن الواقع وهو ممّا يشهد الاتفاق والنصّ على خلافه حتّى نفس هذه الأخبار (أخبار الإباحة) حيث إنّ مؤداها نبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه.

لأنّ قول: ليس معنى الترخيص عدم الحكم في متن الواقع حتّى يكون الاتفاق والنصّ على خلافه بل معناه هو جعل العذر بالنسبة إليه كجعل العذر بالنسبة إلى الحكم الواقعي في موارد الشبهات البدوية والأحكام الظاهرية ومن المعلوم أنّ ذلك لا يوجب عدم الحكم في متن الواقع في موارد الشبهات البدوية والأحكام الظاهرية لا اشتراك العالم والجاهل في الأحكام الواقعية.

لأيقال: إنّ الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل كما في أصالة البراءة. وأما مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين لأنّ العلم بالتحريم يقتضى وجوب الامتنان بالاجتناب عن ذلك المحرم فإذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الإطاعة.

لأنّ قول: إنّ حكم العقل بوجوب الإطاعة حكم تعلقي منوط بما إذا لم يرخّص الشارع في حكمه من باب التسهيل وعليه فبعد العلم بالترخيص الشرعي وجعل العذر فلاحكم للعقل بالقبح ولا بالعقوبة على الحكم الواقعي ولا يلزم منه ترخيص

فى المعصية وذلك لما عرفت من شوب العلم الإجمالى بالشك فإنه يوجب إمكان جعل العذر فى أطرافه وعليه فلا يقاس العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى.

الإقال: لا فرق بين العلم الإجمالى والتفصيلى فى المنجزية لأن الإجمال إنما هو فى الخصوصيات ولا دخل لها فيما يدخل فى المهدة وتشتغل به الذمة بحكم العقل إذ ما هو موضوع لذلك إنما هو العلم بالأمر أو النهى الصادرين عن المولى وأما خصوصية كونه متعلقاً بالجمعة أو الظهر فلا دخل لها فى المنجزية فالمنجز هو أصل الإلزام وهو معلوم تفصيلاً ولا إجمال فيه فلا تصور فى منجزية العلم الإجمالى.

لأما قول: إن العلم بالإلزام حاصل بسبب العلم بأحد النوعين وموقوف على عدم الترخيص الشرعى بالنسبة إلى النوعين وعليه فمع جريان البراءة فى النوعين للشك فيهما لا يبقى علم بأصل الإلزام هذا مضافاً إلى أن حكم العقل بالتنجيز فى العلم الإجمالى معلق على عدم ورود الترخيص ومعه لا حكم للعقل.

فتحصل: أن العلم الإجمالى لا يمنع عن ورود الترخيص بالنسبة إلى المخالفة القطعية فضلاً عن المخالفة الاحتمالية هذا كله بالنسبة إلى مقام الثبوت وأما مقام الإثبات فسيأتى البحث عنه إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية: فى إمكان جواز الترخيص فى بعض الأطراف.

ولا يخفى أنه على فرض تسليم عدم إمكان الترخيص بالنسبة إلى جميع الأطراف والمخالفة القطعية يقع الكلام فى أنه هل يمكن الترخيص ثبوتاً بالنسبة إلى بعض الأطراف أولاً.

يمكن أن يقال: إن العقل يحكم بوجود الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية بعد العلم الإجمالى بثبوت التكليف ولكن حيث إن حكم العقل معلق على عدم ورود

الترخيص الشرعي لا ينافي الترخيص في البعض وجعل البديل في طرف آخر فلا إشكال في جواز الترخيص الظاهري بالنسبة إلى بعض الأطراف نعم لو كان المعلوم بالإجمال حكماً فعلياً من جميع الجهات وجب موافقته قطعاً لأن الترخيص في البعض حينئذٍ كالترخيص في جميع الأطراف ولكن كون المعلوم بالإجمال كذلك يحتاج إلى إقامة الدليل ولا يثبت ذلك إلا بالنسبة إلى بعض الموارد.

وبالجملة إن الترخيص في البعض من دون جعل البديل ينافي ما ذهبوا إليه من امتناع الترخيص في جميع الأطراف لكونه اذناً في المعصية أو لكونه ظلماً في حق المولى أو لكونه نقضاً لفرض المولى لأن المحذورات المذكورة باقية على تقدير المصادقة وعدم جعل البديل هذا بخلاف ما إذا كان ذلك مقروناً بجعل البديل وعليه فالترخيص المقرون بجعل البديل بالنسبة إلى بعض الأطراف ممكن ولو على منبى من ذهب إلى امتناع الترخيص في جميع الأطراف فتحصّل انه لا مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت.

الجهة الثالثة: في مقام الإنبات وهو أن بعد الفراغ عن إمكان الترخيص في أطراف المعلوم بالاجمال هل ورد الترخيص أو لا.

يمكن الاستدلال على الأول بأمرين أحدهما الأخبار العامة التي تدلّ على الحلية أو البراءة لكون موضوعها هو المشتبه وهو بعمومه يشمل أطراف المعلوم بالاجمال ومن جملتها صحيحة عبدالله بن سنان «كلّ شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» وغيرها من الأخبار العامة الدالة على الحلية والاباحة.

أورد على هذه الطائفة شيخنا الأعظم بأنّها وأمثالها لا تصلح لذلك لأنّها كما تدلّ على حلية كلّ واحد من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم اجمالاً لأنّه

أيضاً شيء علم حرمة (فيتناقض الصدر والذيل من الرواية وتساقت دلالتها بالنسبة إلى مورد العلم الإجمالي).

فان قلت: إن غاية الحل معرفة الحرام بشخصه وهذه المعرفة لم تتحقق في المعلوم بالاجمال (بل تحصل بالمعرفة التفصيلية وعليه فالذيل لا يشمل المعلوم بالاجمال فارتفع تناقض الصدر والذيل).

قلت: أما قوله كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه (في صحيحة اخرى) فلا يدل على ما ذكرته لان قوله بشيء بعينه تأكيد للضمير (الذي في قوله انه حرام) جيء به للاهتمام في اعتبار العلم كما يقال رايت زيداً بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية وإلا فكل شيء علم حرمة فقد علم حرمة نفسه فإذا علم بنجاسة إناء زيد وطهارة إناء عمرو فاشتبه الإناءان إناء زيد شيء علم حرمة بعينه إلى أن قال وأما قول بشيء فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه (في غير هذه الصحيحة) فله ظهور فيما ذكر حيث إن قوله بعينه قيد للمعرفة فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه ولا يتحقق ذلك إلا إذا أمكنت الإشارة الحسية إليه وأما إناء زيد المشتبه بإناء عمرو في المثال وإن كان معلوماً بهذا العنوان إلا أنه مجهول باعتبار الامور المميزة له في الخارج عن إناء عمرو فليس معروفاً بشخصه إلى أن قال إلا أن ابقاء الصحيحة (الاخيرة) على هذا الظهور توجب المنافاة لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله بشيء اجتنب عن الخمر لأن الإذن في كلاً المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردد بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً في متن الواقع وهو مما يشهد الاتفاق والنص على خلافه انتهى.

ولا يخفى عليك أن صدر الرواية الاولى أما يختص بالعلم الإجمالي أو بعينه والغاية مختصة بمعرفة تفصيلية لأن العلم المأخوذ في الغاية ظاهر عرفاً في

خصوص ما يكون منافياً للشك ورافعاً له لتعلقه بعين ما تعلق به الشك كما أن الأمر في دليل الاستصحاب كذلك لأن العلم الإجمالي لا يكون ناقضاً للشك في الأطراف وإنما الناقض هو العلم التفصيلي وعليه فيدل الصدر على الحلية في موارد العلم الإجمالي ولا يناقضه الذيل لاختصاصه بالعلم التفصيلي هذا مضافاً إلى أن الدليل الدال على الحلية والاباحة غير منحصر فيما مشتمل على تلك الغاية كما اعترف الشيخ نفسه فمع فرض اجمال هذه الرواية المذيلة بالذيل المذكور لامانع من التمسك بغيرها مما لا اجمال وظاهر في المعرفة التفصيلية كالرواية الثانية.

وأما منافاة ابقاء الصحيحة على هذا الظهور لما دل على حرمة ذلك العنوان المشبه مثل قوله بشيء اجتنب عن الخمر فقد تقدم الجواب عنه بمثل الجواب في الأحكام الظاهرية بالنسبة إلى الأحكام الواقعية فإن مخالفة الحكم الظاهري لا توجب ارتفاع الأحكام الواقعية بل يجمع بينهما بسقوط الأحكام الواقعية عن الفعلية. ومن جملة الاحاديث العامة الدالة على البراءة حديث الرفع أي قوله بشيء «رفع ما لا يعلمون» بدعوى أن مصداق ما لا يعلمون في حديث الرفع هو الحكم الالزامي المجهول إذ هو الأمر الواقعي الذي يكون فيه ثقل على الأمة فهذا الحكم الالزامي سواء كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية يكون مجهولاً ومرفوعاً بالحديث الدال على الرفع ومقتضى عموم حديث الرفع هو جريان البراءة عن التكليف والحكم بالبراءة في أطراف العلم الإجمالي أيضاً.

يشكل ذلك بأنه يمكن دعوى الانصراف بالنسبة إلى أطراف العلم الإجمالي ولو بملاحظة أن شمولها يعد عرفاً إذنا في المعصية لحكم العرف بتنجيز المعلوم بالاجمال وأجيب عنه بأن حكم العقل بتنجيز المعلوم بالاجمال تعلقي لا تنجيزي ومعه فالانصراف بدوى.

إيقال: إن حديث الرفع لا يشمل أطراف المعلوم بالاجمال لأن المقصود من العلم في قوله «رفع ما لا يعلمون» هو الحجة وحكم العقل بلزوم الاجتناب عن أطراف المعلوم بالاجمال حجة بل الدليل الدال على التكليف حجة على تنجيز التكليف في كل واحد من الأطراف.

لأقول: حكم العقل بلزوم التنجيز تعلقي ومع حديث الرفع لا مورد للحكم العقلي حتى يكون حجة والدليل الدال على التكليف أيضاً لا يكون حجة بالنسبة إلى خصوص كل واحد من الاطراف ومجرد تطبيق الاحتمال المنجز على كل واحد من الأطراف لا يصدق عليه العلم ومخالفة الترخيص مع الدليل الدال على التكليف مخالفة الأحكام الظاهرية مع الأحكام الواقعية.

ودعوى: أن المانع بحسب الحقيقة اثباتي لا ثبوتي كما يظهر ذلك بمراجعة الفهم العرفي والارتكاز العقلاني فانه لا يساعد على جعل الترخيص الظاهري في تمام الأطراف ويرى فيه نحو مناقضة مع التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال رغم كونه ممكناً عقلاً. هذا مضافاً إلى أن المنساق عرفاً من قوله «رفع ما لا يعلمون» أنه كان بصدد الترخيص في قبال الاغراض الالزامية غير المعلومه لا المتيقنة.

مدفعة: بأن المناقضة بدوى اذ مع الالتفات إلى أن التنجيز تعلقي في المعلوم بالاجمال ويرتفع مع دليل الترخيص لا يراه العرف مناقضاً كما أن الاغراض في موارد الشبهات الحكمية البدوية بالنسبة إلى الأحكام الواقعية أيضاً الالزامية ومع ذلك رفع الشارع عنها بعد الفحص بالاغراض الترخيصية.

هذا مضافاً إلى أن مصداق «مالا يعلمون» في كل طرف من أطراف المعلوم بالاجمال هو الحكم الالزامي وهو غير معلوم ومصعب الحكم بالرفع هو شخص هذه

المصاديق الغير المعلومة لا أمر انتزاعي عقلي وهو عنوان أحدهما: ولا المصدق الواقعي فإنه ليس شيئاً آخر وراء الأطراف وعليه فالترخيص ليس إلّا في قبال الاغراض الازلامية غير المعلومة هذا كله بالسببة إلى عمومات الترخيص فانقدح أنه لا مانع من شمول عمومات الترخيص لأطراف المعلوم بالاجمال.

ثانيهما: هي الأخبار الخاصة التي يستدلّ بها على جواز ارتكاب أطراف العلم الإجمالي.

منها: صحيحة أبي بصير قال سألت أحدهما عن شراء الخيانة والسرقة قال لا إلّا أن يكون قد اختلط معه غيره فأما السرقة بعينها فلا... الحديث.

بدعوى أن مورد السنوال شراء الخيانة والسرقة فالجواب عنه بجواز شرائهما مع الاختلاط بغيره ظاهر في جواز اشتراء جميع أطراف المعلوم بالإجمال.

ويمكن أن يقال: إن غاية ما تدلّ عليه الرواية هو جواز اشتراء شيء من أموال من يكون في أمواله حرام لا شراء جميع أمواله فما يؤخذ من البائع محتمل الحرمة ولا علم بحرمة العلم بحرمة أو غيره من أموال البائع وإن كان موجوداً ولكن غير مورد الشراء. خارج عن مورد الابتلاء.

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال أتى رجل أبي فقال إنّي ورثت مالا وقد علمت أن صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربو وقد أعرف أن فيه ربا وأستيقن ذلك وليس بطيب لي حلاله لحال علمي فيه وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا لا يحل أكله فقال أبو جعفر عليه السلام ان كنت تعلم بأن فيه مالا معروفا ربا وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً مرثياً فإن المال مالك واجتنب ما كان يضح صاحبه الحديث وإلى غير ذلك من الأخبار.

بدعوى أن هذه الأخبار تدلّ على أن اختلاط الربا المحرم الحلال يوجب حلية جميع الأطراف أوجب عنه بأن ظاهر هذه الأخبار ارتفاع الحرمة إذا اختلط الربا

بمال حلال في يد المرابي ثم انتقل منه بالإرث إلى وارثه فجميع المال المشتمل على الربا حلال للوارث وماله ويأكله هنيئاً مرنياً ولا بأس بأن يكون حكم الحرمة الواقعية مشروطاً بشرط فلامحالة ترتفع بفقدان شرطها فلا يربط لهذه الأخبار بما نحن فيه وهي اجنبية عن المقام.

ومنها: موثقة سماعة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمل بنى امية وهو يصدق به ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول إن الحسنات يذهبن السيئات فقال أبو عبد الله عليه السلام إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنات تحط الخطيئة ثم قال إن كان خلط الحلال بالحرام فاختلف جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس.

بدعوى دلالتها على أن الاختلاط موجب لجواز التصرف في الجميع.

وأجيب عنه بحمانها على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربا أو بحملها على ارتكاب البعض مع إبقاء مقدار الحرام ولكنهما لا يساعدان ظاهر الرواية إذ حمله على حرام خاص لا شاهد له كما أن حمله على ارتكاب البعض يناهى الترخيص الظاهر في التصرف العام في جميع المال نعم ربما تحمل الرواية على ارادة وقوع هذا الاختلاط قبل وصوله إلى يد المتصرف.

ولكنه مدفوع بأن هذا الوجه صحيح بناء على أن يكون النسخة أصاب مالا من عمال بنى امية كما نقله الشيخ الأعظم في فرائده وإلا فالمال مقابل لعمله لهم ويكون حراماً إذا وقع في يد الرجل العامل والخلط المفروض فيها خلط هذا الحرام المأخوذ بمال آخر حلال ولا محالة يكون في يد المتصرف نفسه.

ولم نجد في الجوامع الحديثية نسخة عمال بنى امية لأن في المستطرفات عن رجل أصاب مالا من أعمال السلطان وفي نسخة الكافي المصححة بتصحيح الشهيد

الثاني عن رجل أصاب مالا من عمل بنى أمية وفي التهذيب عن رجل أصاب مالا من عمل بنى أمية.

ولم ينقل في الوسائل غير ما في نسخة الكافي والتهذيب وعليه فلاموجب لذلك الحمل وأما حمل الرواية على أن المراد إذا لم يعرف قدر الحرام ولا صاحبه فيجب فيه الخمس ويحل الباقي ففيه أنه خلاف الظاهر لعدم تقييد سؤال السائل بما إذا لم يعرف قدر الحرام ولم يترتب الإمام عليه السلام الترخيص على اخراج الخمس.

نعم الايراد الوارد على الرواية هو أنها في موردها لم تكن معمولاً بها فلاحاجة فيها أصلاً وفي قبال تلك الروايات عمومها وخصوصها أخبار خاصة تدل على وجوب الاحتياط التام في أطراف المعلوم بالاجمال ومقتضى القاعدة لو لم تتم الأخبار الخاصة هو تخصيص العمومات بها وعلى فرض تمامية الأخبار الخاصة المتقدمة يقع التعارض تلك الأخبار مع الأخبار الخاصة الآتية الدالة على وجوب الاحتياط التام في أطراف المعلوم بالاجمال وحيث إن الرجحان مع الأخبار الخاصة الآتية كانت النتيجة تخصيص العمومات بها أيضاً.

واليك الأخبار الخاصة الدالة على وجوب الإحتياط التام في أطراف المعلوم بالاجمال.

منها صحيحة زرارة قال في ضمن أسئلته قلت (في مورد جريان الاستصحاب) فإني لم أكن رايت موضعه (أى موضع الدم في ثوبي) وعلمت أنه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال عليه السلام تفلسه وتعيد إلى أن قال قلت قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى يكون على يقين من طهارتك الحديث.

بدعوى أن الأصل الاستصحابي لو كان جارياً في جميع الأطراف وصار الحكم الواقعي ساقطاً عن الفعلية بسبب جريانه لما كان للأمر بالفعل والإعادة مورد لجريان استصحاب الطهارة في الأطراف المحتملة لإصالة الدم.

نعم تختص هذه الصحيحة بارتكاب جميع الأطراف دفعة وبالشبهة المحصورة التحريمية وعليه فيرفع اليد عن العمومات الدالة على الترخيص في أطراف المعلوم بالاجمال بالنسبة إلى المخالفة القطعية فلا يجوز المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة التحريمية.

ومنها: موثقة عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو وحضرت الصلاة وليس يقدر على ماء غيرهما قال بهريقهما جميعاً ويتيمم ونحوها موثقة سماعاً.

بدعوى أن في الأمر بارتقاهما دلالة على أنه لا ينتفع بشيء منهما ولو في الشرب وغيره وعليه لزم الاحتياط التام بالنسبة إلى جميع الأطراف ولكن تختص هذه الرواية أيضاً بالشبهة التحريمية ولو كان خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء موجباً لرفع الاحتياط لأمر الإمام عليه السلام باراقة أحد إناءين وحكم بطهارة الآخر.

ومنها: صحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام «قال سألت عن المنى يصيب التوب قال إن عرفت مكانه فاغسله وإن أخفى عليك مكانه فاغسله كله» مع أن الأصل يجري في كل طرف.

ومنها: صحيحة صفوان بن يحيى أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه توبان فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيهما هو وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلى فيهما جميعاً قال الصدوق عليه السلام يعني على الانفراد.

بتقريب أنه لو لم يكن الحكم الشرعي هو وجوب الاحتياط في الأطراف لجرت أصالة الطهارة أو استصحابها في كل واحد من الثوبين ولاكتفى بصلاة واحدة في واحد منهما ولم يحتاج إلى التكرار.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما رضي الله عنه «في حديث في المنى يصيب الثوب فإن عرفت مكانه فاغسله وإن خفى عليك فاغسله كله».

ومنها: ما رواه الشيخ بسندين معتبرين عن علي بن اسباط عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبدالله رضي الله عنه «قال من نسي من صلاة يومه واحدة ولم يدر أي صلاة هي صلى ركعتين وثلاثاً وأربعاً».

ونحوه ما رواه البرقي بإسناد معتبر عن الحسين بن سعيد يرفع الحديث قال سئل ابوعبدالله رضي الله عنه «عن رجل نسي من الصلوات لا يدرى أيتها هي قال يصلي ثلاثة وأربعة وركعتين فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء فقد صلى أربعاً وإن كانت المغرب أو الغداة فقد صلى».

فهذه الطائفة من الأخبار تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة الوجوبية من قضاء الصلوات.

وبالجملة إن الأخبار الخاصة تدل على وجوب الاحتياط في أطراف المعلوم بالاجمال في الشبهات المحصورة من الوجوبية والتحريمية.

ومقتضى الجمع بينها وبين العمومات الدالة على الترخيص هو رفع اليد عنها بهذه الأخبار.

نعم أن مورد هذه النصوص الخاصة هو شبهة القليل في القليل في الشبهات التحريمية الفعلية غير التدريجية أو الوجوبية العبادية فالتعدى عن مورد هذه

النصوص إلى مطلق موارد المعلوم بالاجمال ولو كانت شبهة القليل في الكثير أو الكثير في الكثير أو من الامور التدريجية أو من الامور غير العبادية مشكل بل يقتصر على مورد هذه الأخبار ويرجع في غيرها إلى عمومات الحلية والاباحة.

ولذا يمكن القول برفع اليد عن تأثير العلم الإجمالي في من شك في وصوله إلى حد الترخص وعدمه عند الشروع في السفر فصلّى تماماً عند خروجه عن البلد وشك في وصوله إلى حد الترخص عند رجوعه من السفر إلى البلد فصلّى قصراً فإنه وإن علم ببطلان إحدى صلاتيه ولكنّ أمكن له التمسك بالعمومات الدالة على رفع التكليف أو بعموم أدلة الاستصحاب خارجاً وراجعاً لاختصاص الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط بالدفعيات ولا تشمل التدريجيات اللهم إلا أن يقال لا خصوصية للدفعيات ويتعدى منها إلى غيرها فتأمل وبالجملة كل مورد شك فيه من حيث جواز الارتكاب وعدمه يمكن الرجوع إلى عموم أدلة الاباحة أو البراءة.

حكم جريان الأمارات في أطراف المعلوم بالاجمال

ولا يخفى أنّ الأمارات إمّا جارية في كلّ واحد من الأطراف على خلاف المعلوم بالاجمال كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين وقامت البينة على طهارة أحدهما المعين وقامت بينة اخرى على طهارة الآخر فتقع المعارضة بينهما للعم الإجمالي بنجاسة أحدهما ومع المعارضة تسقطان عن الحجية كما هو مقتضى الأصل في تعارض الأمارات وبقي وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الأطراف.

وإمّا جارية في بعض الأطراف كما إذا قامت البينة على طهارة أحدهما المعين فقط فالعلم الإجمالي ينحلّ حكماً فإن كان مفاد البينة هو تعيين الطاهر فما قامت عليه البينة طاهر ولازم البينة أنّ النجس في طرف آخر فيجب الاجتناب عن غير مورد قيام البينة.

وإن كان مفاد البيئة هو تعيين النجس فما قامت عليه البيئة نجس ولازمها هو طهارة الآخر.

تَحْصُلُ: مِمَّا تَقْدَمُ أَنَّ الْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ كَالْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ مَنْجِزٌ وَلَكِنْ ذَلِكَ التَّنْجِيزُ فِي الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ مَعْلُوقٌ عَلَى عَدَمِ التَّرْخِيفِ الظَّاهِرِيِّ لِكَوْنِهِ مَشُوبًا بِالشَّكِّ بِخِلَافِ التَّنْجِيزِ فِي الْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ فَانَّهُ لَا يَكُونُ مَعْلُوقًا وَعَلَيْهِ فَالتَّرْخِيفُ فِي أَطْرَافِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ مُمْكِنٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَخَالَفَةِ الْقَطْعِيَّةِ فَضْلًا عَنِ الْمَخَالَفَةِ الْإِحْتِمَالِيَّةِ وَالِاكْتِفَاءِ بِالمَوْافَقَةِ الْإِحْتِمَالِيَّةِ هَذَا كُلُّهُ بِحَسَبِ مَقَامِ الثَّبُوتِ.

وَأَمَّا بِحَسَبِ مَقَامِ الْإِتْبَاتِ فَقَدْ عُرِفَتْ أَنَّ مَقْتَضَى الْجَمْعِ بَيْنِ الْأَدْلَةِ هُوَ عَدَمُ جَوَازِ التَّرْخِيفِ فِي الْمَخَالَفَةِ الْإِحْتِمَالِيَّةِ فَضْلًا عَنِ الْمَخَالَفَةِ الْقَطْعِيَّةِ فَيَجِبُ الْإِحْتِيَاظُ التَّامُ فِي أَطْرَافِ الشَّيْءِ الْمَحْصُورَةِ الَّتِي تَكُونُ أَطْرَافَهَا مَحَلَّ الْإِبْتِلَاءِ.

وَلَا فَرْقَ فِيهِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْمَعْلُومُ بِالْإِجْمَالِ مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ كَالْعِلْمِ بِوُجُوبِ هَذَا أَوْ ذَاكَ أَوْ مِنْ نَوْعَيْنِ كَالْعِلْمِ بِوُجُوبِ شَيْءٍ أَوْ حَرْمَةِ شَيْءٍ آخَرَ كَمَا لَا تَفَاوُتُ فِيمَا ذَكَرَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ عِلْمًا وَجَدَانِيًّا أَوْ عِلْمًا نَعِيدِيًّا كَمَا إِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ الشَّرْعِيَّةُ عَلَى نَجَاسَةِ أَحَدِ الْكَاسِيْنَ.

وَأَمَّا الشَّيْءُ غَيْرُ الْمَحْصُورَةِ أَوْ غَيْرِ الْمَبْتَلَى بِهَا فَلَا مَنَعَ مِنَ التَّمَسُّكِ بِالْأَدْلَةِ الْعَامَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْبَرَاءَةِ فِيهَا فَتَدَبَّرْ جَيِّدًا.

تنبهات

التنبه الأول: في أنه لا فرق في حكم العقل بوجوب الاحتياط بين الأمور الدفعية والتدرجية لعدم التفاوت في حكمه بوجوب الاحتياط بين كون الواجب المعلوم بين الأطراف واجباً مطلقاً أو واجباً معلقاً بناءً على ما قرّر في محله من فعليّة الوجوب في الواجب المعلق واستقبالية زمان الواجب وهذا واضح.

وأما بناء على عدم تصور الواجب المعلق وحصر الواجب في المطلق والمشروط فإن كان الواجب مشروطاً بشرط يحصل فيما بعد فإن لم يعلم بحصول الشرط فيما بعد فلا علم بالتكليف الفعلي ومعه فلا مانع من الرجوع إلى مقتضى الأصول في الأطراف وإن علم بحصول الشرط في وقته فهو عند العقلاء كالواجب المطلق في الحكم لكفاية كون التكليف في ظرف وجوده فعلياً ومعلوماً عند العقلاء للحكم بالتنجيز ومعه فلامجال للأصول.

قتهصل: أنه لا فرق في وجوب الاحتياط في الأطراف بين الفعليات والتدرجيات سواء قلنا بشئائيه الواجب أي المطلق والمشروط أو بثلاثية الواجب أي المطلق والمعلق والمشروط لفعليته الوجوب في المطلق والمعلق ولقيام بناء العقلاء في الواجب المشروط على الاحتياط.

هذا كله بالنسبة إلى القاعدة العقلية وبناء العقلاء وعدم ملاحظة الأدلة الشرعية وأما مع ملاحظة أدلة البراءة الشرعية فقد عرفت أنها بعمومها وخصوصها تدل على البراءة حتى في أطراف المعلوم بالاجمال ويمكن الأخذ بها والجمع بينها وبين المعلوم بالاجمال بحمل المعلوم على غير الفعلي كما هو مقتضى الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية نعم يمنع عن ذلك الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط في أطراف المعلوم بالاجمال من دون فرق بين الشبهة التحريمية وبين الشبهة الوجوبية إلا أن الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط مختصة بغير التدرجيات وعليه فالتدرجيات تبقى تحت عمومات البراءة.

ويترتب عليه وجوب التمام على من أراد المسافرة والخروج عن البلد عند الشك في وصوله إلى حد الترخيص لاستصحاب كونه في البلد و وجوب القصر

على المسافر الذى أراد البلد وشك فى وصوله إلى حدّ الترخّص لاستصحاب كونه فى السفر فوجب عليه اتیان الصلاة قصراً وإن علمنا اجمالاً بمخالفة احدهما للواقع ولا حاجة إلى الاحتياط لسقوط الواقع عن الفعلية أَللّهُمَّ إِيَّا أَنْ يُقَالَ بِالْعَاءِ الْخُصُوصِيَّةِ وَعَدَمِ الْفَرْقِ بَيْنِ الْفَعْلِيَّاتِ وَالتَّدْرِيجِيَّاتِ فَحِينَئِذٍ لَا يَتْرَكَ الْاِحْتِيَاظُ فِي التَّدْرِيجِيَّاتِ فَلَا تَغْفَلُ.

التبئيه الثانى: فى موارد جواز الرجوع وعدمه إلى الأصل الطولى قال فى مصباح الاصول إنَّ الأصل الجارى فى أحد طرفى العلم الإجمالى إمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ سِنَخِ الْأَصْلِ الْجَارِي فِي الطَّرْفِ الْآخَرِ أَوْ يَكُونَ مَغَايِرًا لَهُ وَعَلَى الْأَوَّلِ إمَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدَ الطَّرْفَيْنِ مَخْتَصًا بِجَرِيَانِ الْأَصْلِ الطَّوْلِيِّ فِيهِ دُونَ الْآخَرِ أَوْ لَا يَكُونَ كَذَلِكَ فَهَذِهِ أَقْسَامُ ثَلَاثَةٌ:

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ وَهُوَ مَا كَانَ الْأَصْلُ الْجَارِي فِي طَرَفٍ مِنْ سِنَخِ الْجَارِي فِي الطَّرْفِ الْآخَرَ مَعَ اخْتِصَاصِ أَحَدَهُمَا بِالْأَصْلِ الطَّوْلِيِّ كَمَا إِذَا عَلِمَ بِوُقُوعِ نَجَاسَةِ الْمَاءِ أَوْ عَلَى الثُّوبِ فَإِنَّ الْأَصْلَ الْجَارِي فِي كُلِّ مَنَّهُمَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ هُوَ أَصَالَةُ الطَّهَارَةِ وَلَا اشْكَالَ فِي سَقُوطِهَا وَعَدَمِ جَرِيَانِهَا فِي كُلِّ الطَّرْفَيْنِ لَمَّا تَقَدَّمَ فَلَا يَجُوزُ التَّوَضُّؤُ بِالْمَاءِ وَلَا لِبَسِّ الثُّوبِ فِي الصَّلَاةِ إِيَّا أَنْ الْعِلْمُ بِالنَّجَاسَةِ لَا أَثَرَ لَهُ فِي حَرَمَةِ لِبَسِّ الثُّوبِ بَلْ يَجُوزُ لِبَسُهُ مَعَ الْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ بِالنَّجَاسَةِ فَيَبْقَى شَرَبُ الْمَاءِ مُحْتَمَلٌ الْحَرَمَةِ وَالْحَلِيَّةُ لِاحْتِمَالِ نَجَاسَتِهِ.

فَهَلْ تَجْرَى فِيهِ أَصَالَةُ الْحَلِّ أَوْ تَسْقُطُ بِالْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ كَسَقُوطِ أَصَالَةِ الطَّهَارَةِ وَجِهَانٍ: ذَهَبَ الْمُحَقِّقُ النَّائِبِيُّ رَحِمَهُ اللهُ إِلَى سَقُوطِهَا لِلْمَعَارِضَةِ بِالْأَصْلِ الْجَارِي فِي الطَّرْفِ الْآخَرَ وَإِنْ كَانَ وَاحِدًا فَالتَّزَمَ بِعَدَمِ جَوَازِ شَرَبِ الْمَاءِ فِي الْمِثَالِ لِعَدَمِ الْمُؤْمَنِ مِنَ اِحْتِمَالِ الْعِقَابِ عَلَيْهِ وَلَكِنَّ التَّحْقِيقَ جَرِيَانِهَا وَعَدَمَ مَعَارِضَتِهَا بِأَصَالَةِ الطَّهَارَةِ فِي الطَّرْفِ الْآخَرَ.

وذلك لما عرفت من أن العلم الإجمالى بالتكليف لا يوجب تنجز الواقع إلا بعد تساقط الاصول فى أطرافه فإذا كان الأصل الجارى فى الطرفين من سنخ واحد كأصالة الطهارة فى المثال المذكور فلانماص من القول بعدم شموله لكلا الطرفين لاستلزامه الترخيص فى المعصية ولأحدهما لأنه ترجيح بلا مرجح.

وأما الأصل الطولى المختص بأحد الطرفين فلانماص من شمول دليله للطرف المختص به إذ لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح لعدم شمول دليله للطرف الآخر انتهى موضع الحاجة.

يمكن أن يقال: إن ما ذكره فى القسم الأوّل مبنى على المشهور من تقدم الأصل السببى على المسببى حتى فى الموافق فإن أصالة الحلية حينئذ تكون محكمة بالنسبة إلى أصالة الطهارة لأنّ الشك فى الحلية وعدمها مسبب عن الشك فى طهارة الماء وعدمه فإذا حكم فيه بالطهارة لا مجال للشك فى الحلية تبعاً وعليه ففى مفروض المسألة يجوز شرب الماء بعد تساقط أصالة الطهارة فى الطرفين بالمعارضة وجريان الأصل المحكوم وهو أصالة الحلية فى شرب الماء.

وأما بناء على ما ذكره بعض الأكابر من أن الأصول لا نظر لها عند الاعتبار إلا إلى مخالفتها فأصالة الحلية كأصالة الطهارة ساقطة بالمعارضة مع أصالة الطهارة فى الطرف المقابل ومع سقوطها فاللازم هو وجوب الاحتياط بترك شرب الماء قضاء للعلم الإجمالى.

ثم قال السيد المحقق الخوئى رحمته أما القسم الثانى وهو ما إذا كان الأصل الجارى فى كل طرف من سنخ الأصل الجارى فى طرف الآخر مع عدم اختصاص أحدهما بأصل طولى فلا ينبغى الشك فى عدم جريان الأصل فى شىء منهما.

وهذا القسم يتحقق في موردين أحدهما: ما إذا لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولى كما إذا علمنا بنجاسة أحد التوبين فإن الأصل الجارى فى كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هى أصالة الطهارة فتسقط فيهما.

ثانيتها: ما إذا كان الأصل الطولى مشتركاً فيه بين الطرفين كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين فإن الأصل الجارى فى كلّ منهما ابتداءً هى أصالة الطهارة وبعد سقوطهما تصل النوبة إلى أصالة الحلّ فى الطرفين والعلم الإجمالى كما يوجب تساقط الأصلين الحاكمين كذلك يوجب تساقط الأصلين المحكومين أيضاً بملاك واحد وهو كون جريان الأصل فى الطرفين مستلزماً للترخيص فى المعصية وفى أحدهما ترجيحاً بالمرجع انتهى موضع الحاجة.

ولا يخفى عليك أن ما ذكره من لزوم الاحتياط سواء لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولى كما إذا علمنا بنجاسة أحد التوبين لتساقط أصالة الطهارة فالعلم الإجمالى يوجب الاحتياط أو كان الأصل الطولى مشتركاً بينهما كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين لتساقط الأصلين الحاكمين ابتداءً أو الأصلين المحكومين ثانياً تام ولكن لا وجه لتقدم سقوط أصالة الطهارة على سقوط أصالة الحلية.

بناءً على ما عرفت من عدم دليل على حكومة الأصل الموافق بالنسبة إلى الأصل الموافق ومما ذكر يظهر أن تنظير القسم الأوّل (و هو ما كان الأصل الجارى فى طرف من سنخ الأصل الجارى فى الطرف الآخر مع اختصاص أحدهما بأصل طولى) بسائر الموارد التى يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم كما إذا علم بنجاسة شيء فى زمان وطهارته فى زمان آخر وشك فى المتقدم منهما فإنه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة يرجع إلى قاعدة الطهارة محلّ تأمل ونظر

لوجود الفرق بين المقام وبين سائر الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم لأن الاستصحاب المخالف في تلك الموارد يمنع عن جريان أصالة الطهارة لحكومة الاستصحاب بالنسبة إليه وعليه فأصالة الطهارة وإن كانت جارية مع استصحاب الطهارة ولكنها مع ملاحظة استصحاب النجاسة المخالف لا تجرى لكونها محكومة لا يرجع إليها الا بعد تساقط الاستصحاب المخالف عند معارضته مع الاستصحاب الموافق هذا بخلاف المقام لما عرفت من جريان أصالة الطهارة مع استصحاب الطهارة لموافقتهما فتدبر جيداً.

التبیه الثالث: في انحلال العلم الإجمالي وعدم تأثيره بسبب الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف وعدمه.

والكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين وهو يتصور بصور مختلفة أحدها: أن يكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارناً معه فالظاهر في هذه الصورة عدم وجوب الاجتناب عن الباقي لرجوع ذلك إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه.

وثانيها: أن يكون الاضطرار بعد العلم بالتكليف ولكن مدة الفصل بين التكليف وعروض الاضطرار قليلة بحيث لا يمكن فيها الامتثال بالنسبة إلى التكليف المعلوم ومع عدم التمكن من الامتثال فلا يعقل تنجز التكليف قبل حدوث الاضطرار وهذه الصورة ملحقة بما إذا كان الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارناً له.

ثالثها: أن يكون الاضطرار بعد العلم الإجمالي بزمان يتمكن فيه من الامتثال ففي هذه الصورة اختلفت الآراء والأقوال.

منها: أن الظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأن الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظته وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات فيجب الاجتناب عن الطرف غير المضطر اليه وهذا هو المختار.

أورد عليه بأن عدم الاضطرار من شرائط التكليف شرعاً فالتكليف محدود شرعاً بحصول الاضطرار إلى متعلقه ومقتضاه هو عدم العلم بثبوت أصل التكليف على كل تقدير ومعناه ينفي التكليف المشكوك بالأصل ولأجل ذلك يختلف الاضطرار عن صورة فقد أحد الاطراف لأن الققدان ليس من حدود التلكيف شرعاً.

يمكن أن يقال: إن مع فرض تسليم كون الاضطرار حداً شرعياً فلاوجه لدعوى انحلال العلم الإجمالي في مفروض الكلام لبقاء العلم الإجمالي ولو بعد الاضطرار بالتكليف المردد بين المحدود في طرف المضطر اليه بحد الاضطرار وبين غير المحدود في الطرف الآخر لأن أمره يدور بين الاجتناب عن هذا الفرد إلى عروض الاضطرار أو عن ذلك حتى بعد عروض الاضطرار ومقتضى بقاء العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين المحدود وغيره هو وجوب الاحتياط في غير المحدود كما لا يخفى.

وراجعها: هي أن يكون الاضطرار بعد التكليف وقبل العلم به كما إذا اضطر إلى شرب أحد المايعين مثلاً ثم علم بأن أحدهما كان نجساً قبل الاضطرار فهل الاعتبار بسبق التكليف على الاضطرار فيحكم بالتنجيز و وجوب الاحتياط أو بالعلم الحادث بعد الاضطرار فيحكم بعدم التنجيز وبعدم وجوب الاحتياط لكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف على الفرض.

يمكن القول بالثاني مستدلاً بأن المانع من جريان الأصل هو العلم الإجمالي بالتكليف لا التكليف بواقعيته ولو لم يعلم به المكلف أصلاً فهو حين الاضطرار إما

قاطع بعدم التكليف فلا يحتاج إلى اجراء الأصل بل لا يمكن وإما شك فيه فلا مانع من جريانه في الطرفين لعدم المعارضة لعدم العلم بالتكليف على الفرض والعلم الأجمالى الحادث بعد الاضطرار مما لا أثر له لاحتمال وقوع النجاسة في الطرف المضطر إليه ولا يوجب حدوث التكليف فيه لكون الاضطرار رافعا له ودعوى أن التكليف الواقعي وإن لم يكن مانعا من جريان الأصل إلا أنه بعد العلم به ترتب آثاره من حين حدوث التكليف لا من حين العلم به كما هو الحال في العلم التفصيلي فإنه لو علمنا بأن الماء الذي اغتسلنا به للنجاسة قبل اسبوع مثلا كان نجسا يجب ترتيب آثار نجاسة الماء المذكور من حين نجاسته لا من حين العلم بها فيجب الاتيان بقضاء الصلوات التي اتى بها مع هذا الفصل ففي المقام أيضا لا مناص من ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه لا من حين انكشافه وعليه فبعد طرؤ الاضطرار نشك في سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطرار لأجل الاضطرار لأنه لو كان في الطرف المضطر اليه فقد سقط بالاضطرار ولو كان في الطرف الآخر كان باقيا لا محاله فيرجع إلى استصحاب بقاء التكليف أو قاعدة الاشتغال ولا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة في الطرف غير المضطر إليه.

ويمكن الجواب عنه بأن البحث يكون في الحكم التكليفي لا الوضعي والعلم بعد حدوث الاضطرار بالتكليف لا يوجب فعليّة التكليف لا قبل حدوث الاضطرار لأن المفروض أن المكلف في تلك الحال إما قاطع بعدم التكليف أو شك في التكليف ومع القطع بالعدم لا معنى لفعلية التكليف في تلك الحال ومع الشك كان مورد جريان البراءة لعدم علمه بالتكليف في تلك الحال ولا بعد حدوث الاضطرار إلى المعين فإنه مع العلم بأن الطرف المضطر إليه كان محكوما بالتكليف لا يبقى التكليف المذكور فعليا بالنسبة إليه لأنه حال العلم مضطر اليه فمع عدم العلم بالتكليف الفعلي

فى الطرف الذى حدث الاضطراب فيه لا قبل الاضطراب ولا بعده فلامانع من جريان البراءة فى الطرف الآخر لاحتمال التكليف فى هذا الطرف ولا مجال للاستصحاب أو قاعدة الاشتغال إذ لاعلم بالحكم العملى لا قبل الاضطراب ولا بعده حتى يستصحب أو يجرى فيه قاعدة الاشتغال هذا بخلاف ما إذا كان الاضطراب بعد العلم بالتكليف فإنّ التكليف فيه معلوم الحدوث ومشكوك الارتفاع فيجوز الحكم فيه ببقاء الحكم للاستصحاب أو لقاعدة الاشتغال ثمّ لا يذهب عليك أنّ الصور المذكورة فى الاضطراب تجرى فى فقدان المعين من الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء أو الاكراه عليه وذلك لشمول ما ذكر فى صور الاضطراب إلى المعين لصور هذه الموارد أيضاً حرفاً بحرف فلاحاجة إلى الاطالة.

المقام الثاني: فيما إذا كان الاضطراب إلى غير معين ذهب الشيخ فى هذا المقام إلى وجوب الاجتناب عن الباقي وإن كان الاضطراب قبل العلم الإجمالى معللاً بأن العلم حاصل بحرمة واحد من امور لو علم حرمة تفصيلاً وجب الاجتناب عنه والترخيص فى بعضها على البدل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي.

إن قلت ترخيص ترك بعض المقدمات يدلّ على عدم إرادة الأمر بالاجتناب عن الحرام الواقعى وعليه فلا تكليف بما عداه فلامقتضى لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت واللازم من الترخيص عدم وجوب تحصيل العلم بالامتنال لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام رأساً فيرجع الأمر إلى ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذى رخص الشارع فى امتاله منه وهو الاجتناب عن باقى الأطراف.

وهذا نظير جميع الطرق المجعولة الشرعية للتكاليف الواقعية مع تخلفها أحيانا فان مرجعه إلى القناعة عن الواقع ببعض احتمالاته معينا كما فى الأخذ بالحالة السابقة فى الاستصحاب أو مخيراً كما فى موارد التخيير.

ودعوى: أن الترخيص في بعض الأطراف ينافي العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير ومع عدم اجتماع الترخيص في بعض الأطراف مع العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير لا يبقى إلّا احتمال التكليف في غير مختار المكلف لرفع اضطراره وهو منتفى بالأصل.

مدفوعة: بأن الوجه في عدم منع الاضطرار إلى غير المعين عن تنجيز العلم الإجمالي أن الاضطرار ليس إلى شرب النجس لوضوح أن متعلق التكليف بما هو مقدور فعلاً وتركاً لا أن أحدهما المردّد حرام وأحدهما المردّد مضطر إليه ليقال بأن نسبة الاضطرار إلى الحرام وغيره على حد سواء بل معنى الاضطرار إلى أحدهما أنه لا يقدر على تركهما مع القدرة على فعل كل منهما وتركه في نفسه.

وعليه فشرائط تنجز الخطاب الواقعي من العلم به والقدرة على متعلقه موجودة فيوثر العلم أثره وإنما المكلف يعجز عن الموافقة القطعية دون الامتثال بالكلية فيكون معذوراً عقلاً فيما هو عاجز عنه لا في غيره مع ثبوت مقتضيه.

فالحرام وهو شرب النجس لا يكون مورد الاضطرار حتى لا يمكن التكليف الفعلى فيه بل مورد الاضطرار وعدم التمكن هو ترك جميع أطراف المعلوم بالاجمال فيكتفى بترك أحدهما لرفع الاضطرار باختيار الطرف الآخر ويكون معذوراً في عدم الموافقة القطعية.

نعم يمكن أن يقال ليس الاضطرار في طول الجهل بالحرام الواقعي بل يكون في عرض الحرام الواقعي عند كونه سابقاً على التكليف ومقارناً معه فنفس الترخيص مع احتمال المصادفة للحرام لا يجتمع مع الحرمة الفعلية على كل تقدير إذ لا حرمة فعلية في طرف يصادف الواقع وعليه فالطرف المقابل يكون مشكوك الحرمة بالشك البدوي فلأمانع من جريان أصل البراءة فيه.

ولكن يختص ذلك بما إذا كان الاضطراب سابقاً على التكليف أو مقارناً معه أو كان التكليف في الواقع قبل حدوث الاضطراب ولكن العلم به يحصل بعد الاضطراب في مدة لم يتمكن من الاتيان به فإن مع الاضطراب في هذه الصور لا علم بالتكليف الفعلي كما فصل ذلك في الاضطراب إلى المعين.

وأما إذا كان حدوث الاضطراب بعد العلم بالتكليف ومضى مدة يمكن الامتثال فيها فحكمه وجوب الاحتياط لما مر في الاضطراب إلى المعين من أن المعلوم بالاجمال يدور حينئذ بين الطويل والقصير حيث يعلم المكلف بتكليف فعلي على كل تقدير في هذا الطرف إلى زمان حدوث الاضطراب أو في الطرف المقابل حتى الآن ومقتضى العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير هو وجوب الاحتياط في طرف لم يضطر إلى اتيانه فتحصل أن حكم الاضطراب إلى غير المعين كحكم الاضطراب إلى المعين في التفصيل بين الصور فلا يجب الاحتياط إذا كان الاضطراب سابقاً على التكليف أو كان مقارناً مع التكليف وكان العلم بالتكليف بعد حدوث الاضطراب وان كان التكليف في الواقع سابقاً عليه ولكن لم يتمكن من الامتثال في المدة الفاصلة بخلاف ما إذا كان حدوث الاضطراب بعد تعلق التكليف والعلم به ومضى مدة يتمكن فيها من الامتثال إذ الحكم في هذه الصور هو وجوب الاحتياط للعلم الإجمالي بتعلق تكليف فعلي على كل تقدير قبل حدوث الاضطراب من دون فرق بين أن يكون الاضطراب إلى المعين أو إلى غير المعين فلا تغفل.

التبیه الرابع: في اشتراط كون الأطراف مورد الابتلاء وعدمه يمكن القول بالأول وتقريبه أنه لو كان ارتكاب الواحد المعين من أطراف المعلوم بالاجمال ممكناً عقلاً ولكن المكلف غير مبتلى به بحسب حاله كما إذا تردد النجس بين إنائه وبين إناؤه

آخر لا دخل للمكلف فيه أصلاً فلامجال للتكليف بالاجتناب عن هذا الإتياء الآخر المتمكن منه عقلاً فإنه غير منجز والحاصل أن النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة بحكم العقل والعرف بمن يعد مبتلى بالواقعة المنهى عنها ولذا يعد خطاب غيره بالترك مستهجنًا إلّا على وجه التقييد بصورة الابتلاء.

ولعلّ السرّ في ذلك أن غير المبتلى تارك المنهى عنه بنفس عدم ابتلائه فلاحاجة إلى نهيهِ والتكليف لانتداح الداعي ومع خروج المورد عن محلّ الابتلاء لا يوجب التكليف انتداحاً في النفس بالنسبة إلى الخارج عن محلّ الابتلاء فيكون مستهجنًا.

أورد عليه بأنّ التحقيق أنّ حقيقة التكليف الصادر من المولى المتعلّق بالفعل الاختياري لا يعقل أن يكون إلّا جعل الداعي بالامكان لا بمعنى البعث الخارجي الموجب لصدور الفعل منه قهراً فإنه خلف إذ المفروض تعلّق التكليف بالفعل الاختياري فلاشأن له إلّا الدعوة الموجبة لانتداح الارادة في نفس المكلف لكنّه لا بحيث يوجب اضطراره إلى ارادة الفعل أيضاً لأنّه وإن لم يكن منافياً لتعلّق التكليف بالفعل الاختياري لفرض توسط الارادة بين التكليف وفعل المكلف إلّا أنّه خلاف المعهود من التكاليف الشرعية حيث إنّه ليس فيها الاضطرار حتّى بهذا المعنى بل تمام حقيقته جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعناً.

ولا معنى للامكان إلّا الذاتي والوقوعي فيجتمع مع الامتناع بالغير أي بسبب حصول العلة فعلاً أو تركاً من قبل نفس المكلف فإنّ الامتناع بسبب العلة مع عدم امتناع عدم العلة يجامع الامكان الذاتي والوقوعي.

وفيه: أن جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعناً فيما لا يتلى به المكلف أصلاً مستهجن أيضاً وإن أمكن الابتلاء به عقلاً بالامكان الذاتي أو الوقوعي

ودعوى عدم الارتباط بين الاستهجان العرفي وحقيقة التكليف مع أن الأوامر والنواهي من الإرادات التشريعية التي لا تنقدح إلا بعد حصول مباديها لا وجه لها إذ خطاب من لا ينبعث عن أمر المولى خطاباً حقيقياً مستهجن جداً ومع استهجانه لا ينقدح في نفس المولى الإرادة التشريعية.

وبعبارة أخرى أن حقيقة التكليف وإن كان هو بمعنى جعل ما يمكن أن يكون داعياً لا بمعنى البعث الفعلي الخارجي ولكن لا يكتفى فيه بالإمكان الذاتي بل اللازم مضافاً إلى الامكان الذاتي هو أن يكون كذلك بالإمكان العرفي وهو لا يكون في غير المبتلى به كما لا يخفى ثم إنه لا تفاوت في الاستهجان بين أن يكون الخطاب شخصياً أو قانونياً لأنّ الخطابات الكلية القانونية تتحلّ إلى خطابات بعدد المكلفين بحيث يكون كلّ مكلف مخصوص بخطاب خاصّ به وتكليف مستقل متوجه إليه لأنّ القضايا في الخطابات القانونية تكون حقيقية لاطبيعية ومقتضى كون القضايا حقيقية هو الانحلال بالنحو المذكور.

ودعوى: أنه قد وقع الخلط بين الخطابات الكلية المتوجهة إلى عامّة المكلفين والخطاب الشخصي إلى أحادهم فإنّ الخطاب الشخصي إلى خصوص العاجز وغير المتمكن عادة أو عقلاً ممّا لا يصح ولكنّ الخطاب الكلي إلى المكلفين المختلفين حسب الحالات والعوارض ممّا لا استهجان فيه فإنّ الملاك في الاستهجان في الخاصّ هو كون المخاطب غير متمكن وفي العام كون العموم أو الغالب غير متمكن. والاستهجان بالنسبة إلى الخطاب العام إنّما يلزم لو علم المتكلم عدم تأثير ذلك الخطاب العام في كلّ المكلفين وأما مع احتمال التأثير في عدد معتدّ به غير مضبوط تحت عنوان خاصّ فلا محيص عن الخطاب العمومي ولا استهجان فيه أصلاً.

مدفوعة؛ بأنه لا فرق بين الخطابات الشخصية والخطابات القانونية في استهجان الخطاب وتنجزه عند عدم كون المورد من موارد الابتلاء لأن الأحكام القانونية وإن كانت انشاء واحداً ولكنها تنحل بحكم العقل إلى الخطابات مستقلة بعدد المكلفين وإن كانت بانشاء واحد و وحدة الانشاء لا تنافي انحلال الخطاب إلى خطابات متعددة وإن كان المدرك هو العقل لأن المدرك بالفتح هو الحكم الشرعى ولا يقاس الأحكام القانونية بالاخبار عن القضايا الطبيعية الكلية كقولهم كل نار حارة لأن المعنن أراد بالارادة التشريعية عند المخاطبة مع عموم الناس فعل شيء أو تركه من جميع الآحاد ولا مقصد له إلا ذلك وهو قرينة على أن خطابه وإن كان واحداً ولكنه منحل إلى خطابات عديدة هذا بخلاف الأخبار المذكور فانه لا يكون إلا الأخبار عن القضية الكلية.

والعقل وإن حكم فيه أيضاً بالتحليل ولكن لا يحكم بتعدد الأخبار ولذا لا يكون الكذب فيه إلا كذباً واحداً.

لإيقال: إن الانحلال ممنوع لعدم صحة خطاب العصاة والكفار لعدم انبعاثهم وخطاب من لا ينبعث قبيح أو غير ممكن.

لأن قول: إن الداعى فى الخطابات إن كان هو الانبعاث أو الانزجار الفعلى كان الأمر كذلك ولكن عرفت أن الداعى هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعناً وهو أمر يجتمع مع المصيان أو الكفر لعدم منافاة بين الامكان الذاتى أو الوقوعى مع الامتناع بالغير.

هذا كله مضافاً إلى امكان أن يقال نرفع اليد عن أدلة البراءة العامة فى أطراف المعلوم بالاجمال بالأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط وتلك الأدلة منصرفة

عن موارد الخروج عن محلّ الابتلاء وعليه فلاوجه لرفع اليد عن أدلة البراءة الشرعية في أطراف المعلوم بالاجمال.

ويؤكد ذلك بالروايات الخاصة الدالة على عدم وجوب الاحتياط عند خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء ومن جملتها صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم قال فقال ما الأبل إلّا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه الحديث.

بتقريب أنّ منشأ الشبهة هو العلم بأنهم يأخذون من الناس أزيد ممّا وجب عليهم فيحتمل أن ينطبق الحرام على مورد الاشتراء فهو يعلم بوجود الحرام في ما بأيديهم اجمالاً إلّا أنّه ليس مورد ابتلائه إلّا خصوص بعض أطراف هذا العلم وهو ما يريد شراؤه منهم وحينئذٍ فتجوز شرائه ولا سيما بقوله لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه دليل واضح على جريان أصالة الحليه في الطرف الذي يكون محلّ الابتلاء كما هو واضح.

ثمّ إنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب عدم تأثير العلم الإجمالي فيما إذا كان حدوث العلم الإجمالي متأخراً عن خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء أو مقارناً معه إذ معهما لا يحصل العلم بالتكليف المنجز.

وأما إذا علم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بعد العلم بالتكليف فلاأثر للخروج المذكور إذ الشك حينئذٍ في السقوط بعد ثبوت التكليف والاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

نعم لو كان العلم بالخروج علماً بالخروج من أوّل الأمر بحيث يشك في التكليف من أوّل الأمر كتبدل العلم التفصيلي بالشك السارى فلاموجب للاحتياط.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون زوال العلم بالتكليف بالعلم الوجداني أو بقيام الأمانة على الخروج من أول الأمر لوحدة الملاك.

ثم المحكى عن هامش الكفاية أن اشتراط الابتلاء لا يختص بالشبهة التحريمية لوجود الملاك المذكور في الشبهة الوجوبية أيضاً فلا يكون العلم الإجمالي فيها أيضاً منجزاً إلا فيما إذا كان جميع الأطراف محلاً للابتلاء من حيث الترك لأن التكليف الوجوبي لا يصح إلا فيما إذا كان للمكلف داع إلى تركه عادة فيكلف بفعله إذ لو كان الشيء ممّا يفعله المكلف بطبعه ولا داعى له إلى تركه كان جعل التكليف الوجوبي بالنسبة إليه لغواً محضاً.

وبعبارة أخرى كما أن النهى عن شيء متروك في نفسه حسب العادة لغو مستهجن كذلك البعث نحو شيء حاصل بنفسه لغو مستهجن فيعتبر في تنجيز العلم الإجمالي عدم كون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء عادة في المقامين نعم ربّما يقع الخطاب للأهمية أو احتمال سيورة المورد محلاً للابتلاء وهو أيضاً لا فرق فيه بين المحرمات والواجبات.

بقي هنا حكم الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء وعدمه ذهب الشيخ الأعظم هنا إلى وجوب الاحتياط حيث إن المطلق الناهى المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه يتمسك به ويجب الاجتناب عن المشكوك إلا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام أو يكتفى بصححة على بن جعفر الدالة على عدم وجوب الاحتياط فيما إذا رُفِعَ أحد فامتحظ فصار الدم قطعاً صفراً فاصاب إنائه لأن الماء وظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف فيكون ذلك ضابطاً في الابتلاء وعدمه ومع هذه الضابطة يرتفع الشك في كثير من الموارد ولا يكون الاحتياط فيه واجباً.

أورد عليه في الكفاية بأنَّ عند الشك في الخروج عن محلِّ الابتلاء وعدمه يرجع إلى البراءة لأنَّ الشك المذكور يرجع إلى الشك في حسن الخطاب وعدمه ومع له لا علم بالاطلاق حتَّى يرجع إليه فالحكم بالبراءة لا يخلو من وجه ودعوى كفاية احراز الملاك وتمايمته في وجوب الاحتياط مندفة بأنَّ الملاك في المقام حاصل بنفسه إذ المقصود من النهي عن اجتناب النجس هو ترك شربه وهو حاصل عند عدم الابتلاء ولا يقاس المقام بمورد الشك في القدرة العقلية فلأنَّ الملاك لا يحصل فيه إلَّا بالاحتياط.

أَلْهَمْ إِيَّائِي أَنْ يَقَالَ: إِنَّ الْمَلَكَ فِي الشَّبَهَاتِ التَّحْرِيمِيَّةِ وَإِنْ كَانَ حَاصِلًا بَعْدَ الْإِبْتِلَاءِ وَلَكِنَّهُ لَا يَحْصُلُ فِي الشَّبَهَاتِ الْوَجُوبِيَّةِ إِلَّا بِالْإِحْتِيَاظِ فَالْإِزْمُ هُوَ التَّفْصِيلُ بَيْنَ الشَّبَهَاتِ التَّحْرِيمِيَّةِ وَالشَّبَهَاتِ الْوَجُوبِيَّةِ إِنْ قَلْنَا بِكَفَايَةِ الْمَلَكَ تَمَّةٌ وَهِيَ أَنَّ بَعْضَ الْأَعْلَامِ قَالَ فِي الشَّكِّ فِي الْإِبْتِلَاءِ إِنَّ الشَّكَّ إِنْ كَانَ فِي مَفْهُومِ الْإِبْتِلَاءِ يَرْجِعُ إِلَى عُمُومِ الْأَدْلَةِ أَوْ إِطْلَاقِهَا وَمُقْتَضَاهُ هُوَ وَجُوبُ الْاجْتِنَابِ وَإِنْ كَانَ الشَّكُّ فِي الْمَصْدَاقِ فَلَا يَرْجِعُ إِلَى عُمُومِ الْأَدْلَةِ وَلَا إِلَى مَا دَلَّ عَلَى أَنَّ الْخُرُوجَ عَنْ مَحَلِّ الْإِبْتِلَاءِ يُوْجِبُ سُقُوطَ الْخُطَابِ عَنِ التَّنْجِيزِ لِأَنَّهُ مِنَ الشَّبَهَاتِ الْمَصْدَاقِيَّةِ وَمُقْتَضَى الْقَاعِدَةِ فِيهَا هُوَ الْأَخْذُ بِأَصَالَةِ الْبِرَاءَةِ.

ولكنَّ لقائل أن يقول في الشبهة المفهومية وإن كان مقتضى القاعدة هو الرجوع إلى العموم والاطلاق في الموارد المشكوكة ولكنَّ هذا فيما إذا لم يكن الشبهة ممَّا يوجب استهجان الخطاب والمقام يكون كذلك لأنَّ المورد لو كان من موارد الابتلاء لا يبقى حسن للخطاب فلا يصح الأخذ بعموم الخطاب أو اطلاقه فتحصل أنَّ لزوم الاجتناب عن أطراف المعلوم بالاجمال مشروط بما إذا لم يكن بعض الأطراف حين

الخطاب خارجاً عن محلّ الابتلاء حتّى يحرز الاطلاق ومقتضى ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عما يشك في كونه محلّ الابتلاء لعدم احراز اطلاق الخطاب مع الشك المذكور.

نعم يمكن دعوى كفاية احراز الملاك في وجوب الاحتياط في الشبهات الوجودية عند الشك في الخروج عن مورد الابتلاء لأنّ الملاك لا يحصل إلّا بالاحتياط بخلاف الشبهات التحريمة فإنّ الملاك فيها حاصل لتركة بنفسه بسبب خروجه عن الابتلاء ثمّ ان دعوى وجوب الاحتياط في الشبهات المفهومية كما ترى بعد كون المورد لو كان من موارد الابتلاء لا يبقى حسن للخطاب فلا يصح الأخذ بعموم الخطاب أو اطلاقه لوجوب الاحتياط فلا تنقل.

التبهي الخامس: في الشبهة غير المحصورة ويقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: في تعريفها وهي أنّ كثرة الاحتمال بلغت إلى حدّ يوجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات كقذف واحد من أهل البلد فإنّ أهل البلد لا يتأثر منه بخلاف قذف أحد الشخصين لابعينه فإنهما يتأثران منه وليس ذلك إلّا لعدم الاعتناء به في الأوّل والاعتناء به في الثاني.

أورد عليه بأنّ ما أفيد من عدم اعتناء العقلاء بالضرر مع كثرة الأطراف إنّما يتم في مثل المضار الدنيوية وذلك أيضاً فيما يجوز توطين النفس على تحملها لبعض الاغراض لاما يكون مورد الاهتمام عندهم كالمضار النفسية وإلّا ففيها يمنع إقدامهم على الارتكاب بمحض كثرة الأطراف لو علم بوجود سمّ قاتل في كأس مردّد بين ألف كتوس أو أزيد.

فالأولى أن يقال في تحديد كون الشبهة غير محصورة إنّ الضابط فيها هو بلوغ الأطراف بحيث إذا لو حظ كل واحد منها منفرداً عن البقية يحصل الاطمينان بعدم

وجود الحرام فىه الملازم للاطمينان بكون الحرام فى بقية الأطراف فيكون فى كل طرف يريد الفاعل ارتكابه طريق عقلاى على عدم كون الحرام فىه.

وبعبارة اخرى أن الشبهة غير المحصورة هى التى توجب كثرة الاطراف ضعف احتمال كون الحرام مثلاً فى طرف خاص.

ودعوى أن الاطمينان بعدم الحرام فى كل واحد من الأطراف لا يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها مندفعة بأن ايجاب الجزئى وإن كان لا يجتمع مع السلب الكلى إلا أن المناقاة إنما يتحقق فى المقام إذا لو حظت الأفراد فى عرض واحد لا إذا لوحظت كل واحد فى مقابل الباقي فكل واحد من الأطراف إذا لوحظ فى مقابل الباقي يكون فىه احتمال واحد فى مقابل الاحتمالات الكثيرة ولا اشكال فى ضعف احتمال واحد فى مقابل مائة ألف احتمال يشكل ذلك فيما اذا كانت جملة من الافراد مظنونة الحرمة دون الاخرى فإن دعوى عدم الاعتناء فى المظنونات محل تأمل ونظر بل يجب الاحتياط فى دائرة المظنونات لتنجيز العلم الإجمالى فى المظنونات إلا إذا كانت المظنونات بنفسها غير محصورة اللهم إلا أن يتمسك باطلاق صحيحة عبدالله بن سنان الدالة على البراءة بعد خروج الشبهة المحصورة منها من دون فرق بين المظنونات وغيرها.

الجهة الثانية: أن مقتضى عموم أدلة البراءة هو شمولها لأطراف المعلوم بالاجمال وإنما نرفع اليد عنها للأدلة الخاصة الدالة على لزوم الاحتياط ولكنها مختصة بالشبهات المحصورة وعليه يرجع إلى البراءة فى الشبهة غير المحصورة.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أن بعد قيام طريق عقلاى على عدم وجود الحرام فى طرف يريد الفاعل ارتكابه يوجب الاطمينان بخروجه عن أطراف المعلوم

بالاجمال وصورته كالشبهة البدوية من جهة الحكم بالبراءة وأيضاً يمكن الاستدلال بمثل صحيحة عبدالله بن سنان لظهورها في العلم الإجمالي فيدل على البراءة من دون فرق بين المظنونات وغيرها.

الجهة الثالثة: في اختصاص البحث بمانعية كثرة الأطراف دون غيرها

ولا شبهة في أن البحث في المقام عن منجزية العلم الإجمالي وعدمه كما يقضيه ظاهر العنوان في كلماتهم مختص بمانعية كثرة الأطراف عن تأثير العلم وعدمها وعليه فاللازم فرض الكلام في موارد تكون خالية عن جميع ما يوجب المنع عن تأثير العلم الإجمالي كالعسر والحرج والاضطرار إلى ارتكاب بعض الأفراد.

الجهة الرابعة: في معيار الكثرة وعدمها

واعلم أن العبرة في الاحتمالات قلة وكثرة بتقلل الوقائع وتكثرها عرفاً فقد يكون تناول أمور متعددة باعتبار كونها مجتمعة يعدّ في أنظارهم وقعة واحدة كاللقمة من الأرز أو الحنطة في ألف حبة مع كون تناول ألف حبة من الأرز بعشر لقعات فإن مرجعه إلى العلم بحرمة تناول أحد لقماته العشر ومضغها لاشتمالها على مال الغير أو النجس.

وقد يكون تناول كل حبة يعدّ في أنظارهم واقعة مستقلة فيدخل في غير المحصور.

الجهة الخامسة: في عدم مانعية المخالفة القطعية عن جريان البراءة في أطراف

الشبهة غير المحصورة

ولا يذهب عليك أن مقتضى الجمع بين العلم الإجمالي وشمول أدلة البراءة لأطراف الشبهة غير المحصورة هو سقوط المعلوم عن الفعلية والتنجز فيجوز المخالفة الاحتمالية والقطعية كليهما.

الجهة السادسة: في جواز اجتماع الاطمئنان بعدم الفرد من المعلوم بالإجمال مع وجود العلم الإجمالي بين الأفراد

أن مقتضى ما عرفت في الشبهة غير المحصورة من أنه يجوز اجتماع الاطمئنان بعدم الفرد من المعلوم بالإجمال مع وجود العلم الإجمالي بين الأفراد هو سقوط حكم الشك البدوي عن بعض الأطراف فيجوز المعاملة معه معاملة العلم بالعدم فلو فرض العلم الإجمالي بإضافة الماء في أفراد غير محصورة جاز التوضي بواحد منها فلا تنفل.

الجهة السابعة: في أن اللازم أن يكون نسبة المعلوم بالإجمال بالنسبة إلى الأطراف نسبة القليل إلى الكثير

ولا يخفى أن عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة إنما يكون فيما إذا كانت نسبة المعلوم بالإجمال إلى الأطراف نسبة القليل إلى الكثير بخلاف ما إذا كانت النسبة هي نسبة الكثير إلى الكثير فيكون العلم الإجمالي حينئذٍ منجزاً لأن الشبهة حينئذٍ تخرج من غير المحصورة إلى المحصورة كما لا يخفى.

التيه السادس: في أن ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب ترتب أحكام المعلوم بالإجمال وإن وجب الاجتناب عنه

ولا يذهب عليك أن العلم الإجمالي بوجود الحرام في أطرافه يوجب الاجتناب عن تلك الأطراف ولو بعضها من باب المقدمة للتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم بالإجمال ولكن الآثار المترتبة على ذلك الحرام لا يترتب على كلاً واحد من الأطراف منفرداً عن الآخر لعدم جريان المقدمة فيها مثلاً العلم بوجود الخمر بين الأطراف لا يستلزم العلم بشرب الخمر إذا اكتفى بشرب أحد الأطراف وحينئذٍ يمكن الرجوع إلى الأصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص ولذا ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حد الخمر.

والوجه فيه واضح لأن ترتب سائر الأحكام فرع ثبوت موضوعها ومع ارتكاب أحد المشتبهين لم يحرز موضوع سائر الأحكام.

ولا كلام في ما ذكر بحسب الكبرى وإنما البحث في بعض الموارد من جهة أنه من مصاديق هذه الكبرى أو لا مثل ملاقى أحد أطراف المعلوم بالاجمال نجاستها فإنه ذهب بعض إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر أيضاً بدعوى أن تتجس الملاقى بالكسر إنما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط.

ولكنه كما ترى لأن النجس والملاقى موضوعان مستقلان لوجوب الاجتناب وكل واحد محتاج إلى شمول الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس وتقريب الدلالة بنحو ما ذكر يحتاج إلى مؤونة زائدة لاحتياجها إلى جعل الاجتناب عن الملاقى بالكسر من شؤون الاجتناب عن النجس مع أنهما موضوعان مستقلان ولكل واحد حكمه وشأنه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام في الملاقى للشبهة المحصورة يقع في ضمن مسائل:

المسألة الأولى: أنه إذا علم بالملاقاة بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين أمكن أن يقال كما إذا شككنا في ملاقاة شيء مع النجس المعلوم بالتفصيل لا يحكم بنجاسة الملاقى للشك في الملاقاة كذلك إذا شككنا في ملاقاة شيء مع المعلوم بالاجمال لا يحكم بنجاسته للشك في الملاقاة وذلك واضح ولا حاجة إلى التطويل هذا ولكن بعض الأصحاب ذهبوا إلى وجوب الاحتياط بدعوى أن الملاقى بالكسر مثل الملاقى بالفتح في العلم الإجمالي.

بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر فلا فرق بين المتلاقيين في كون كل واحد منهما أحد طرفي الشبهة فهو نظير ما إذا قَسَمَ أحد المشتبهين قسَمين وجعل كل قسم في إناء ولو فرض انعدام الملاقى بالفتح كان العلم الإجمالي بالنجاسة المرددة بين الملاقى والطرف الآخر موجوداً ويقتضى الاجتناب عن الملاقى والطرف الآخر تحصيلاً للموافقة القطعية.

وفيه: أن أصالة الطهارة في الملاقى بالكسر سليمة عن معارضة أصالة الطهارة في المشتبه الآخر بخلاف أصالة الطهارة في الملاقى بالفتح فإنها معارضة بها في المشتبه الآخر والسرّ في ذلك أن الشك في الملاقى بالكسر ناشٍ عن الشبهة المنقولة بالمشتبهين فالأصل فيهما أصل في الشك السببي والأصل في ناحية الملاقى بالكسر أصل في الشك المسيبي وقد تقرّر في محله أن الأصل في الشك السببي حاكم على الأصل في الشك المسيبي فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف جارياً لم يجر الأصل المحكوم وإذا لم يجر الأصل الحاكم للمعارضة زال المانع فيجرى الأصل في الشك المسيبي ووجب الرجوع إليه ومقتضا هو الطهارة.

اللَّهُمَّ إِنَّا أَنْقَلْنَا: إن تقديم الأصل السببي على الأصل المسيبي مخصوص بما إذا كان الأصل المسيبي مخالفاً مع الأصل السببي وأما إذا كانا متوافقين فهما جاريان إذ لا حكومة بينهما فمع جريانها معا لا يبقى الأصل المسيبي بعد سقوط الأصل السببي بالمعارضة حتى يكون مرجعاً بعد سقوط الأصل السببي في الطرفين وعليه فاللازم حينئذ هو الرجوع إلى مقتضى العلم الإجمالي وهو الاحتياط كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى ما في مصباح الأصول بناء على المعروف من تقديم الأصل السببي على المسيبي حتى في الموافق من أنه كما أن جريان أصالة الطهارة في

الملاقى بالكسر فى طول جريان أصالة الطهارة فى الملاقى بالفتح كذلك جريان أصالة الحلّ فى الطرفين فى طول جريان أصالة الطهارة فهما إذ لو أُجريت أصالة الطهارة وحكم بالطهارة لا تصل النوبة إلى جريان أصالة الحلّ وعليه فتكون أصالة الطهارة فى الملاقى بالكسر وأصالة الحلّ فى الطرف الآخر فى مرتبة واحدة لكون كليهما مسببين فإننا نعلم اجمالاً بعد تساقت أصالة الطهارة فى الطرفين بأن هذا الملاقى بالكسر نجس أو أن الطرف الآخر حرام فيقع التعارض بين أصالة الطهارة فى الملاقى بالكسر وأصالة الحلّ فى الطرف الآخر ويتساقتان فيجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر نعم لا مانع من جريان أصالة الحلّ فى الملاقى بالكسر بعد سقوط أصالة الطهارة فيه للمعارضة بأصالة الحلّ فى الطرف الآخر لعدم معارض له فى هذه المرتبة.

فالصحيح فى الجواب عن استدلال بعض الأصحاب لوجوب الاحتياط هو أن يقال إن العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر وإن كان حاصلًا بعد العلم بالملاقاة إلا أنه لا يمنع عن جريان الأصل فى الملاقى بالكسر لأن الأصل الجارى فى الطرف الآخر قد سقط للمعارضة قبل حدوث العلم الثانى فليس العلم الإجمالى الثانى علما بالتكليف الفعلى على كلّ تقدير إذ يحتمل أن يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبة إليه للعلم السابق ومعه لا يبقى إلا احتمال التكليف فى الملاقى بالكسر فيجرى فيه هذا الأصل النافى بلامعارض فيحكم بالطهارة فى الملاقى بالكسر كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما إذا لم يكن الطرف الآخر الذى هو عدل للملاقى بالفتح مجرى لأصل طولى سليم عن المعارض كما إذا علمنا بنجاسة أحد المانعين ثم لاقى

أحدهما شيء آخر وأما إذا كان مجرى لأصل طولى كما إذا علمنا بنجاسة مرددة بين التوب والماء ثم لاقى التوب شيء آخر فنسقط أصالة الطهارة في الطرفين للمعارضة وتبقى أصالة الحل في الماء بلامعارض لعدم جريانها في التوب في نفسها فيقع التعارض حينئذٍ بين أصالة الطهارة في الملاقى بالكسر أى الملاقى للتوب وبين أصالة الاباحة في الماء فإننا نعلم اجمالاً بأن هذا الملاقى نجس أو أن هذا الماء حرام وبعد تساقط الأصلين يكون العلم الإجمالي بالنسبة إلى الملاقى بالكسر أيضاً منجزاً فيجب الاحتياط عنه أيضاً في هذا الفرض فهنا تفصيل بين جريان أصل طولى سليم عن المعارض في عدل الملاقى بالفتح وعدمه والحكم بوجود الاحتياط في الأول دون الثاني ولكن يمكن ان يعنى عن تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الملاقى بالكسر لأن العلم الإجمالي الثاني ليس علماً بالتكليف الفعلى على كل تقدير إذ يحتمل أن يكون الحكم المعلوم بالاجمال هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبة إليه للعلم الإجمالي الأول ومعه لا يبقى إلّا احتمال التكليف في الملاقى بالكسر فيحكم فيه بالطهارة ولا مجال لوجوب الاجتناب عنه.

ثم لا فرق في عدم وجوب الاحتياط بين كون العلم الإجمالي بالنجاسة حادثاً قبل الملاقاة أو قبل العلم بها وبين كون العلم الإجمالي بالنجاسة حادثاً بعد الملاقاة وقبل العلم بها لاشترائهما في كون العلم الإجمالي بالنجاسة مقدماً على العلم بالملاقاة ومع تقدم العلم الإجمالي بالنجاسة على العلم بالملاقاة يتساقط الأصلان فهما بالمعارضة ويتنجز التكليف ويجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح وطرفه ولا أثر للعلم بالملاقاة بعد تنجز التكليف بالعلم الأولي فإن العلم بالملاقاة وإن كان يوجب علماً اجمالياً بنجاسة الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر إلّا أنه لا أثر لهذا

العلم بالنسبة إلى الطرف الآخر لتنجز التكليف فيه بمنجز سابق وهو العلم الأولي فلأمانع حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل اعنى أصالة الطهارة في الملقى بالكسر لو لم يعارض مع أصالة الحلية في عدل الملقى بالفتح وإلاً فيجب الاحتياط كما لا يخفى.

المسألة الثانية: أنه لو حصل للأصل الجارى في هذا الملقى بالكسر أصل آخر في مرتبته بحيث يحصل المعارضة بينهما كما لو وجد معه ملقى المشتبه الآخر ففي هذه الصورة يحصل العلم الإجمالى بوجود النجاسة في هذا الملقى بالكسر أو في ذلك الملقى بالكسر فالأصل الجارى في كل طرف يعارض للأصل الجارى في الآخر فيرجع إلى العلم الإجمالى وهو يقتضى وجوب الاحتياط.

المسألة الثالثة: هي ما إذا حصلت الملاقاة والعلم بها ثم حدث العلم الإجمالى بنجاسة الملقى بالفتح والملقى بالكسر أو بنجاسة الطرف الآخر ومقتضى العلم الإجمالى هو وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف بل الأمر كذلك مع مقارنة العلم بالملاقاة مع العلم بالنجاسة كما إذا كان توب في إناء فيه ماء وعلماً اجمالاً في تلك الحال بوقوع نجاسة فيه أو في إناء آخر.

ودعوى: أن الأصل الجارى في الملقى بالكسر متأخر رتبة عن الأصل الجارى في الملقى بالفتح إذ الشك في نجاسة الملقى بالكسر ناشٍ عن الشك في نجاسة ملاقاه ولا تصل التوبة إلى جريان الأصل في الملقى بالكسر إلا بعد سقوط الأصل فيما لاقاه وبعد سقوطه للمعارضة بينه وبين الأصل في الطرف الآخر يجرى الأصل في الملقى بالكسر بلا معارض فيحكم بالطهارة.

مدفوعة: بما مر من أن الأصل الموافق لا يكون متأخراً لقصور أدلة اعتبار الأصول عن افادة ذلك لاختصاصها بالأصل الموافق.

هذا مضافاً إلى أن الأصل الجارى فى الملاقى بالكسر ليس متأخراً عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر كما أن الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح ليس متأخراً عنه فكما يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى بالفتح وجريانه فى الطرف الآخر كذلك يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى بالكسر وجريانه فى الطرف الآخر وبالتيجة تسقط الأصول ويكون العلم الإجمالى منجزاً فيجب الاجتناب عن الجميع الملاقى بالفتح والملاقى بالكسر والطرف الآخر.

على أن التقدم والتاخر الرتبى إنما ترتب عليهما الآثار العقلية دون الأحكام الشرعية لأنها مترتبة على الوجودات الخارجية التى تدور مدار التقدم والتاخر الزمانى دون الرتبى فالسبب والمسبب اذا كانا معينين فى الوجود يعمهما دليل الحكم فى عرض واحد.

ثم لا فرق فيما ذكر من وجوب الاحتياط بين أن يكون زمان النجس المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعى سابقاً على زمان الملاقاة كما إذا علمنا يوم السبت بأن أحد هذين الإثنين كان نجساً يوم الخميس ولاقى أحدهما ثوب يوم الجمعة وبين أن يكون زمانهما متحداً كما إذا كان ثوب فى إناء فيه ماء وعلمنا اجمالاً بوقوع نجاسة فيه أو فى إناء آخر فى تلك الحال.

والوجه فيه ان النجس المعلوم بالاجمال فى هذه الصورة وإن كان سابقاً بوجوده الواقعى على زمان الملاقاة إلاً أنه مقارن له بوجوده العلمى والتنجز من آثار العلم بالنجاسة لامن آثار وجودها الواقعى وحيث إن العلم الإجمالى بنجاسة أحد الاطراف متأخر عن الملاقاة فلامحالة يكون الملاقى بالكسر أيضاً من أطرافه ولا أثر لتقدم المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعى على الملاقاة واقعاً.

المسألة الرابعة: هي ما إذا علم بالملاقاة ثم علم اجمالاً بنجاسة الملقى بالفتح أو الطرف الآخر ولكن كان الملقى بالفتح حين حدوث العلم خارجاً عن محلّ الابتلاء فإنه حينئذٍ تقع المعارضة بين جريان الأصل في الملقى بالكسر وجريانه في الطرف الآخر ويسقطان فيجب الاجتناب عنهما وإما الملقى بالفتح فلا يكون مجرى للأصل بنفسه لخروجه عن محلّ الابتلاء فإنه لا يترتب عليه أثر فعلي ويعتبر في جريان الأصل ترتب أثر عملي فعلي.

وإذ رجع الملقى بالفتح بعد ذلك إلى محلّ الابتلاء لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض لسقوط الأصل في الطرف الآخر قبل رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيكون حال الملقى بالفتح في هذا الفرض حال الملقى بالكسر في المسألة الأولى من حيث كون الشك فيه شكاً في حدوث تكليف جديد يرجع فيه إلى الأصل.

اللهم إنا أن يقال: إن الخروج عن محلّ الابتلاء لا يمنع عن جريان الأصل فيه إذا كان له أثر فعلي والمقام كذلك فإن الملقى بالفتح وإن كان خارجاً عن محلّ الابتلاء إلا أنه يترتب على جريان أصالة الطهارة فيه أثر فعلي وهو الحكم بطهارة ملاقيه فمجرد الخروج عن محلّ الابتلاء غير مانع من جريان الأصل إلا أن العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسته الطرف الآخر يمنع من الرجوع إلى الأصل في كل منهما فيجب الاجتناب عنهما وأما الملقى بالكسر فحكمه من حيث جريان الأصل فيه وعدمه على التفصيل الذي تقدم في المسائل الثلاث هذا.

ولا يخفى عليك أن العلم الإجمالي بنجاسة الملقى بالفتح أو نجاسة الطرف الآخر مع كون أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء وكون الخطاب فيه مستهجنأ

لا يكون منجزاً فإذا لم يكن العلم الإجمالي منجزاً لا يمنع عن الرجوع إلى الأصل في الملاقى بالفتح عند رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيحكم بطهارته وأما الملاقى بالكسر في الفرض المذكور أى العلم بالملاقاة قبل العلم بالنجاسة فهو من أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة وهو مانع من جريان الأصل فيه وعليه يجب الاحتياط فيه. المسألة الخامسة: هي ما لو تعلّق العلم الإجمالي أولاً بنجاسة الملاقى بالكسر أو شيء آخر ثم حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى بالفتح أو ذلك الشيء قبل الملاقاة ذهب في الكفاية إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح بدعوى أن حال الملاقى بالفتح في هذه الصورة حال الملاقى بالكسر في الصورة الأولى في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

المقام الثاني: في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف وامكان الاحتياط ودوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

ومحلّ الكلام فيما إذا كان الأقل متعلّقاً للتكليف بنحو لا بشرط المقسمى بحيث لا يضره الأكثر.

وأما إذا كان الأقل مأخوذاً في التكليف بنحو بشرط لا حتّى يضره الاثنيان بالأكثر كما في دوران الأمر بين القصر والاتمام فهو خارج عن محلّ الكلام لكون الدوران فيه حينئذٍ من قبيل الدوران بين المتباينين.

وإذا عرفت ذلك لا يخفى عليك أنه وقع الكلام في أن الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين ملحق بالشك في التكليف حتّى يجرى البراءة في وجوب الأكثر أو ملحق بالشك في المكلف به حتّى يكون مورداً لقاعدة الاحتياط.

وتحقيق الكلام فى جهات:

الجهة الأولى: فى جريان البراءة فى صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء الخارجية والمشهور عدم وجوب الاحتياط فى الأجزاء الخارجية وهو المختار وقد ذكر لجريان البراءة العقلية وجوه.

الوجه الأول للبراءة العقلية: هو الانحلال بالعلم التفصيلى بمطلوبية الأقل استقلالاً أو فى ضمن الأكثر.

وتوضيح هذا الوجه أن الأقل واجب يقيناً بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالى والوجوب الضمنى إذ لو كان الواجب فى الواقع هو الأقل فيكون الأقل واجباً بالوجوب الاستقلالى ولو كان الواجب فى الواقع هو الأكثر فيكون الأقل واجباً بالوجوب الضمنى لأنّ التكليف بالمركب ينحلّ إلى التكليف بكل واحد من الأجزاء وينبسط التكليف الواحد المتعلق بالمركب إلى التكاليف متعددة متعلقة بكل واحد من الأجزاء ولذا لا يكون الآتى بكل جزء مكلفاً باتيانه ثانياً لسقوط التكليف المتعلق به بل الآتى بكل جزء يكون مكلفاً باتيان جزء آخر بعده لكون التكليف متعلقاً بكل جزء مشروطاً بلحوق الجزء التالى بنحو الشرط المتأخر.

أورد عليه مناقشات

منها أنه لو اقتصرنا على الأقل نشك فى حصول غرض المولى. أجب عنه بأنه إن كان الغرض بنفسه متعلقاً للتكليف وكان بسيطاً يجب على المكلف احراز حصوله والاتيان بما يكون محصلاً له لأنّ المكلف به وهو الغرض معلوم والشك فى محصله ولا اشكال فى هذه الصورة فى وجوب الاحتياط وإن كان الغرض مردداً بين الأقل والأكثر فلا يجب إلّا الأقل لأنّ الأكثر لم يقدّم عليه الدليل فيجربى فيه البراءة كما تجرى فى أصل التكليف.

وأما إن كان التكليف متعلقاً بالفعل المأمور به فلا يجب على العبد إلّا الاتيان بما امر المولى به وأما كون المأمور به واقياً بفرض المولى فهو من وظائف المولى لا من وظائف العبد.

ومنها: أن ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتبائنين بعينه موجود هنا وهو أن المقتضى وهو تعلق الوجوب الواقعي بالأمر الواقعي المراد بين الأقل والأكثر موجود والجهل التفصيلي به لا يصلح مانعاً لا عن المأمور به ولا عن توجه الأمر. وأجيب عنه بالفرق بينهما وهو انحلال العلم الإجمالي في المقام دون المتبائنين بالتقريب المذكور.

ومنها: أن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية والعلم الإجمالي بالتكليف المراد بين الأقل والأكثر اشتغال يقيني ومقتضاه هو الاحتياط حتى يحصل البراءة اليقينية. وأجيب عنه بأن في المقام لا يقين إلّا بالاشتغال بالأقل إذ الاشتغال بالأكثر بعد ما عرفت من انحلال العلم الإجمالي إلى المعلوم والمشكوك غير ثابت. وعليه فوجوب الأجزاء المعلوم جزئيتها معلوم بخلاف الأجزاء المشكوكة فتجرى البراءة في المشكوكة.

ومنها: أن الموجب لانحلال العلم الإجمالي هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل بنحو الاطلاق والموجود في المقام هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد فما هو موجود لا يكون موجباً للانحلال بل مقوم للعلم الإجمالي وما هو موجب للانحلال لا يكون موجوداً. وأجيب عنه بأن وجوب الأقل معلوم ومطلق سواء وجب الأكثر أم لا ومع معلوماته وإطلاقه يوجب الانحلال.

وبعبارة اخرى أن الواجب ذات الأقل على نحو الاطلاق المقسمى و وجوبه لا ينافى مع وجوب شىء آخر أو عدم وجوبه إذ الأكثر ليس إلّا الأقل والزيادة ولا يفرق حال الأقل بالنسبة إلى تعلق أصل التكليف به ضمت إليه الزيادة أو لا تضم فالقطع التفصيلى حاصل من غير دخول الإجمال بالنسبة إلى وجوب الأجزاء التى يعلم انحلال المركب إليها وإنما الشك فى أن الجزء الزائد هل يكون دخيلاً فيه حتى يكون متعلق التكليف بعين تعلقه بالمركب أو لا يكون دخيلاً هذا مضافاً إلى أن ملاك الانحلال ليس تعلق العلم التفصيلى ببعض الأطراف بل ملاكه عدم البيان على سائر الأطراف بحيث لو فرض وجود البيان عليها لم نقل بالانحلال فالمدار على عدم البيان المستند إلى عدم بقاء العلم لاعلى تعلق العلم التفصيلى ببعض الأطراف وكيف كان فالأظهر أن الانحلال انحلال حقيقى.

الوجه الثانى للبراءة العقلية: هو الانحلال بالعلم التفصيلى بمطلوبية الأقل نفسياً أو مقدماً والشك فى الأكثر.

وتوضيح ذلك أن العلم الإجمالى فيما نحن فيه غير مؤثر فى وجوب الاحتياط لكون أحد طرفيه معلوم الازام تفصيلاً والآخر مشكوك الازام رأساً ودوران الازام فى الأقل بين كونه مقدماً أو نفسياً لا يقدر فى كونه معلوم بالتفصيل لما ذكرنا من أن العقل يحكم بوجود القيام بما علم اجمالاً أو تفصيلاً الزام المولى به على أى وجه كان ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شك فى الزامه والمعلوم الزامه تفصيلاً هو الأقل والمشكوك الزامه راساً هو الزائد والمعلوم الزامه اجمالاً هو الواجب النفسى المراد بين الأقل والأكثر ولا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلى ومشكوك كما فى كل معلوم اجمالى يكون كذلك.

أورد عليه بما عرفت أنفاً من عدم المغايرة بين الأجزاء الداخلية والمركب لأن المركب عين الأجزاء بالأسر ومعه فلامجال للوجوب المقدمى حتى ينكره بعض ويشته آخر بحسب ما تقدم فى محله.

هذا مضافاً إلى أنه لو سلم وجود المغايرة بينهما وكون الوجوب فى الأقل مقدماً يرد عليه أن الانحلال فاسد قطعاً لاستلزام الانحلال المحال بداهة توقف لزوم الأقل فعلاً إما بنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلّا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً مع أنه يلزم من وجوده عدم لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه محال.

الوجه الثالث للبراءة العقلية: والتحقيق أن يقال إن المركب عين أجزائه فالأجزاء واجبة بوجود نفسى لأن المنبسط على ذات الأقل على هذا القول هو الوجوب النفسى الذى لموافقته ثواب ولمخالفته عقاب الذى لا يتوقف تنجزه على تنجز تكليف آخر ليرد المحذور بل المحاذير المتقدمة نعم لا يعلم أن المنبسط عليه التكليف النفسى هو تمام المنبسط عليه واقعاً أو بعضه وهذا لا يخرج التكليف النفسى المعلوم عن التنجز وليس تنجز الأجزاء فرع تنجز الكل ومن ناحيته وذلك بخلاف أن يكون وجوبها مقدماً.

فالأقل معلوم الوجوب بالوجوب النفسى لأن المركب باللحاظ الأول الذى يجعله الحاكم موضوعاً للحكم ملحوظ بلحاظ واحد وموجود فى الذهن بوجود واحد ولا جزء له بهذه الملاحظة وإنما يعتبر الجزئية بملاحظة ثانوية وهى ملاحظة كل جزء منه مستقلاً فالجزء إن لوحظ فهى مقدمة للكل وإن لوحظ طريقاً إلى الملاحظة الأولية للحاكم على الطبيعة المهملة فهى عين الكل إذ ليس للأجزاء بهذه الملاحظة

وجود عليحدة وعليه فالانحلال حقيقى بعد عدم مغايرة وجوب الأقل مع وجوب المركب لكون المركب عين الأجزاء ومع العينية لا مجال للوجوب الغيرى المقدمى فى الاجزاء أيضاً لأنه فرع المغايرة بينها وبين ذبيها وهو لا يساعد مع العينية. ولا مجال أيضاً لجعل نسبة الأجزاء إلى المركب كنسبة المحصل إلى المحصل لأنه أيضاً فرع المغايرة بل لا مجال للوجوب الضمنى بعد عينية المركب مع أجزائه وكون الاختلاف بين المركب واجزائه بالاجمال والتفصيل ومع العينية فالتعبير بالضمنية مسامحة كما لا يخفى.

بل يرجع الأمر فى النهاية إلى انكار العلم الإجمالى فى المركبات الاعتبارية إذ مع الدقة يظهر أنه لا علم بالتكليف إنا بمقدار ذات الأقل والشك فى تعلقه بالزائد عليه والوجوب فى ذات الأقل نفسى لا غيرى ولا ضمنى. هذا كله بالنسبة إلى جريان البراءة العقلية فى الأقل والأكثر الارتباطيين.

فى جريان البراءة الشرعية

وأما جريان البراءة الشرعية فقد صرح الشيخ الأعظم به أيضاً بدعوى أن وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وأن وجوب الجزء المشكوك فهو مما لم يعلم فهو مرفوع عنهم بقوله بإيضا رفع عن أمتى ما لا يعلمون. والقول بأن حديث الرفع لا يجرى فى الشك فى الوجوب الغيرى غير سديد بعد عدم الفرق بين الوجوبين فى نفي ما يترتب عليه من استحقاق العقاب لأن ترك الواجب الغيرى منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسى هذا مضافاً إلى امكان دعوى أن العقاب على ترك الجزء أيضاً من خصوص ذاته لأن ترك الجزء عين ترك الكل فافهم.

هذا كله إن جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوص المؤاخذه وأما لو عممناه لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول كانت الدلالة أوضح لكن سيأتى ما فى ذلك.

ولا يخفى عليك صحة ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته من جريان البراءة الشرعية بعد ما عرفت من تقريب جريان البراءة العقلية بعدم العلم إلا بالتكليف بالأقل والشك فى تعلقه بالأكثر.

ولكن الوجوب المرفوع أو المحجوب فى الزائد على الأقل ليس وجوباً غيرياً أو ضمناً بعد ما عرفت مفضلاً من عينية المركب مع أجزائه فلاوجه لجعل الوجوب المشكوك فى الأكثر وجوباً غيرياً بل الصحيح هو عينية المركب مع أجزائه وكون الوجوب فى المشكوك وجوباً نفسياً.

ومما ذكر يظهر أن العقاب على الجزء المشكوك عقاب من جهة نفسه لا من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسى.

ثم لا يخفى عليك أن من أنكر جريان البراءة العقلية بتوهم عدم الانحلال لا يتمكن من جريان البراءة الشرعية بالنسبة إلى وجوب الأكثر أيضاً لأن رفع وجوب الأكثر معارض عنده مع رفع وجوب الأقل.

نعم أمكن له جريان البراءة فى جزئية المشكوك لعدم معارضة جريانها فى الأكثر بجريانها فى الأقل العلم بالجزئية فى الأقل.

إلا أن يقال: إن الجزئية من الامور الانتزاعية النسبية ولا تدخل تحت الجعل التشريعى القانونى حتى يصح رفعها بل الذى يقع تحت الجعل هو الوجوب والطلب والمفروض أن رفع وجوب الأكثر معارض مع رفع وجوب الأقل بناء على القول بعدم الانحلال.

هذا كله حال الأصل العقلي والشرعي بالنسبة إلى الأقل والأكثر الارتباطيين من الواجبات التوصيلية.

وأما الأقل والأكثر الارتباطيين من الواجبات التبعية فمحصل القول فيها أنها كالتوصيليات من حيث جريان البراءة في القيود كجريانها في الأجزاء الخارجية. وذلك لأنه مع الشك في أخذ قصد القرية وعدمه والقول بإمكان أخذه يكون كسائر الأجزاء المشكوكة في جريان أصالة البراءة وأما مع عدم إمكان أخذه في المأمور به والقول بكونه من الأغراض المترتبة على الأمر فتجزئه تابع لتجز الأمر فكما أن العقل يحكم في الشبهات البدوية بعدم تنجز الغرض المترتب على الأمر على المكلف فكذلك هنا على القول بالبراءة أي يحكم بعدم تنجز الغرض في مورد البراءة وهو الأكثر عند الشك في الأقل والأكثر فلا يجب الاتيان بالأكثر في التبدييات أيضاً إذ لا موجب له.

نعم لو كان التكليف متعلقاً بالأقل يجب على المكلف امتثاله على نحو يسقط به الغرض إذ الحجة قد قامت عليه هذا كله هو الجهة الأولى في جريان البراءة في صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من الأجزاء الخارجية.

دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية

وأما الجهة الثانية ففي جريان البراءة في صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من الأجزاء التحليلية وهي على أقسام:

القسم الأول: أن يكون ما احتل دخله في المأمور به على نحو الشرطية موجوداً مستقلاً في الخارج كالتستر بالنسبة إلى الصلاة والحكم فيه هو البراءة كما عرفتها في الشك في الاجزاء عقلاً ونقلاً ولا نظيل بالاعادة.

القسم الثاني: أن يكون ما احتل دخله في الأمور به على نحو الشرطية متحداً مع المقيد في الوجود الخارجي كالإيمان في الرقبة المؤمنة ولم يكن من مقومات الأمور به ففي هذه الصورة ربما يقال إنه ليس ممّا يتعلّق به وجوب والزام مغاير لوجوب أصل الفعل ولو بعنوان المقدمة وعليه فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد. أورد عليه بأنّه لا بأس بنفي القيود المشكوكة للمأمور به بأدلة البراءة من العقل والنقل لأنّ المنفى فيها الإلزام بما لا يعلم ورفع كلفته ولا ريب أنّ التكليف بالمقيد مشتمل على كلفة زائدة والزام زائد على ما في التكليف المطلق وإن لم يزد المقيد الوجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج.

ودعوى: أن كلّ مورد تكون الخصوصية المشكوكة فيه راجعة إلى نفس متعلّق التكليف بحيث توجب سعة التكليف وزيادته عرفاً ودقة كانت مجرى البرائة شرعاً لأنّها تقبل انبساط التكليف فالشك فيها يكون الشك في تكليف زائد مع وجود قدر متيقن في البين هو ذات المقيد فيتحقّق الانحلال المدعى وذلك نظير الطهارة مع الصلاة فإنّ الصلاة مع الطهارة والصلاة بدونها بنظر العرف من الأقل والأكثر.

أمّا إذا كانت الخصوصية المشكوكة غير راجعة إلى متعلّق التكليف بل إلى موضوع المتعلّق بنحو لا يستلزم وجودها زيادة في المتعلّق ولا فقدها فيه وذلك نظير عتق الرقبة المؤمنة فإنّ إيمان الرقبة أو عدم إيمانها لا يلازم زيادة في العتق أو نقصا بل نفس العتق على كلّ التقديرين بنحو واحد لا اختلاف فيه فالشك فيها لا يكون مجرى البرائة إذ لا يتصور الانبساط ههنا إذ لا يكون المتعلّق مقيداً بتلك الخصوصية إذ هي ليست من خصوصياته المضيقه له وبالجملة لا متيقن في البين في متعلّق التكليف يشار إليه ويقال إنه معلوم الوجوب والشك في الزائد عليه بل الفعل

بدون الخصوصية مابين للفعل المنظم للخصوصية فلا يتحقق الانحلال فالحق هو التفصيل بين الصورتين.

مدفوعة: بأن متعلق التكليف وإن لم يتقيد ابتداءً بالخصوصية المشكوكة ولكن يكتبب التقيد باضافته إلى موضوع مقيد فيصح حينئذ أن يشك في كون المتعلق ذا سعة أولاً ومع اكتساب التقيد والتضيّق من المضاف اليه يصح الانحلال المبني على القول بانسباط الوجوب أيضاً وعليه فالشك في الاشتراط يرجع إلى الشك في وجوب هذا التقيد بنفس الوجوب الشخصي النفسى الاستقلالى المنبسط على المشروط ومع هذا الشك يصح الأخذ بالبراءة العقلية والنقلية فلا فرق بين كون الشرط شرطاً لمتعلق التكليف كالطهارة في انصلاة وبين كونه شرطاً لمتعلق المتعلق كاشتراط الايمان في عتق الرقبة لأنّ الأمر في كليهما من الدوران بين الأقل والأكثر بلحاظ ما يدخل في المهدة فتجرى البراءة عنه.

القسم الثالث: أن يكون ما احتمل دخل في الواجب بمنزلة الفصل بالنسبة إلى الجنس ممّا ليس له منشأ انتزاع مغاير بحسب الوجود الخارجى بل يكون من مقدمات الأمور به.

ففى هذه الصورة ربّما يقال بعدم جريان البراءة لعدم الأقل والأكثر بحسب الوجود الخارجى إذ الجنس لا يوجد بدون الفصل فالأمر يدور بين أن يكون الجنس متميزا بفصل معين أو بفصل ما من فصوله وهذا من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير لامن موارد الدوران بين الأقل والأكثر.

يمكن أن يقال: إن العبرة فى الأحكام بعالم تعلق الوجوب وعالم الجعل وهو عالم التحليل وفى هذا العالم يمكن الافتراق حتى بين الجنس والفصل بالتحليل العقلى كما نقول فى تعريف الإنسان إنه مركب من الحيوة والنطق مع أن مقتضى المقابلة

هو أن لا يكون النطق داخلاً في الحيوانة وليس ذلك إلا لكون الملحوظ في طرف الجنس مهمة مبهمة وبهذا الاعتبار يدور الأمر بين الأقل والأكثر ولا يضره الاتحاد الخارجى لأن الخارج ظرف السقوط لا الثبوت فيجرب البراءة في المشكوك ويحكم بكفاية الذات من دون حاجة إلى ضمّ ضميمة لأنّ تصور الجنس بنحو الاهمال يكفي في تحقّق المعلوم والمشكوك لا يقال إنّ المبهم لا يكون مورد تعلق الحكم.

لأنّ قول: لا مانع من ذلك ألا ترى أنّ الاشبح الذي لا نعلم أنّه حيوان أو إنسان لا يجوز قتله ويجوز أسناد الرؤية إليه وهو شاهد على جواز تعلق الحكم به فدعوى عدم جواز تعلق الحكم بالمبهم كما ترى.

ودعوى: أنّ عينية الطبيعة المهملة مع المقيد لا أصل لها إذ الحصّة الموجودة من الطبيعة ليست عين الوجود بل متحدة به اتحاد اللامتحصل مع المتحصل فالجامع بين الحصص أولى بأن لا يكون عين الوجود فالوجود المضاف إلى الحصّة مضاف إليها بالعرض كما أنّ الوجود المضاف إلى الجامع بواسطة حصته يكون عرضياً بالأولية والوجوب كالوجود مضاف إلى الحصّة عرضاً فضلاً عن الجامع وعليه فلا علم بوجوب الجامع إلّا بالمعنى الأعمّ ممّا بالذات وما بالعرض.

مدفئة: بإمكان منع عرضية أسناد الوجوب أو الوجود إلى الحصّة بل إلى الجامع عند العرف وإن سلم ذلك بالدقة العقلية بل هما يسندان إليهما حقيقة وعليه فالطبيعة المهملة معلوم الوجوب والزائد عليها مشكوك فيجرب فيه البراءة وحيث لا يكون تباين بين الطبيعي وأفراده أو بين الجنس وأنواعه بل كلّ الطبيعي موجود في الخارج بنعت الكثرة لا بنعت التباين فإنّ الطبيعي لما لم يكن في حدّ ذاته واحداً ولا كثيراً فلامحاله يكون مع الواحد واحداً ومع الكثير كثيراً فيكون موجوداً مع كلّ فرد

بتمام ذاته ويكون متكرراً بتكرر الافراد فزيد إنسان وعمرو إنسان وبكر إنسان لا أنهم متباينات في الإنسانية بل متكررات فيها وإنما التباين من لحوق عوارض مصنفة ومشخصة.

فلامجال لانكار الأقل والأكثر لأن الأقل وهو الجنس أو الطبيعي معلوم وإنما الشك في خصوصية نوع أو فرد وعليه فينحل العلم الإجمالي إلى المعلوم والمشكوك ويجرى البراءة في المشكوك.

بقي شيء:

وهو أن المحكى عن سيدنا الأستاذ عليه السلام هو التفصيل بين ما كان من قبيل الشرط والمشروط فحكمه بحسب البراءة الشرعية حكم ما إذا تردد الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء دون البراءة العقلية فإن الظاهر عدم جريانها في المقام وإن قلنا بجريانها في الأقل والأكثر من الأجزاء لأن الانحلال المتوهم فيه لا يكاد يتوهم هاهنا حيث إن التكليف لو كان متعلقاً بالمشروط واقعاً لما كان إلماً متعلقاً به بما هو لا بجزءين أحدهما ذات المشروط والآخر تقيده بالشرط فإن الثاني ليس ممأ يصح أن يكلف به الأمر لعدم ما يكون بعذائه خارجاً وذلك واضح فليس يصح أن يقال إن التكليف بذات المشروط معلوم تفصيلاً والتكليف بتقيده بالشرط مشكوك بدواً وبين ما كان من قبيل العام والخاص أو الجنس والنوع فحكمه بحسب الأصل العقلي حكم القسم الأول (أى دوران الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء الخارجية) فإن قلنا بجريان البراءة العقلية فيه لقلنا به هاهنا وأما بحسب الأصل التقلي فكذلك ظاهراً لأن التردد بين الجنس والنوع و إن كان من قبيل التردد بين المتباينين عرفاً و كان خصوصية الخاص منتزعة من نفس الخاص إلماً أنه بعد اللتيا والتي

تكون الإرادة على النوع مشكوكة وعلى الجنس معلومة والملاك في جريان حديث الرفع ليس إلّا الشك في الإرادة الواقعية النفس الأمرية.

وبعبارة أخرى إن تعلق الإرادة بالنوع والخاصّ مشكوك فالأصل عدمه ولا يعارضه البراءة في الجنس لعدم جريانها فيه حيث إن تعلق الإرادة به معلوم انتهى ولا يخفى عليك أن التفصيل بين البراءة العقلية و الشرعية فيما إذا كان التكليف من قبيل الشرط و المشروط بدعوى عدم صحة التكليف بشيء و ليس ما بخدانه شيء خارجاً لا وجه له لصحة التكليف بالشيء ولو لم يكن ما بخدانه شيء خارجاً لامكان الاتيان به ولو مع المشروط ومع صحة التكليف يدور الأمر بين التكليف بذات المشروط وبين التكليف به مع الشرط والتكليف بذات المشروط معلوم تفصيلاً والتكليف بالشرط مشكوك فيجري في المشكوك البراءة مطلقاً عقلية كانت أو شرعية ولا موجب للتفصيل المذكور فتحصل أنه لا فرق في جريان البراءة مطلقاً بين الشرط و المشروط و بين الجنس و النوع لانحلال المعلوم بالاجمال إلى المعلوم بالتفصيل و المشكوك ولو في الذهن الثاني في جميع الموارد و معه تجرى البراءة في الأجزاء التحليلية كالأجزاء الخارجية فتدبر جيداً.

تنبيهات المقام الثاني

التنبيه الأول: في جريان البراءة في الأسباب والمسببات وعدمه و اعلم أن الأسباب والمسببات تنقسم إلى عقلية وعادية وشرعية فإذا كانت الأسباب عقلية أو عادية فلامجال للبراءة لأنّ بيانها ليس على الشارع والمفروض أن المكلف به معلوم ومبين من جهة المفهوم وإنما الشك من ناحية أسبابه العقلية والعادية فاللازم حينئذ هو الاحتياط في الأسباب المذكورة.

هذا إن كانت الأسباب والمسببات عقلية أو عادية وأما إذا كانت الأسباب والمسببات شرعية أو كانت المسببات تكوينية إلا أن أسبابها لا يهاهما لا تتعين بفهم فهم العرف فاللازم أن يكشف عنها الشارع ففي صورتين يجوز جريان البراءة لأنّ للشرع دخالة حينئذ في تعيين السبب وما يدخل في العهدة ومقتضى عموم حديث الرفع هو البراءة عن مورد الشك وعلى هذا الأساس تجرى البراءة عن شرطية شيء أو مانعيته في الوضوء السبب للظهور هذا إذا لم نقل بأنّ الظهور بنفسه اعتبار شرعى منطبق على نفس الأفعال الخارجية وإلا فجريان الأصل فيه واضح.

ودعوى اختصاص حديث الرفع بالجعول والمسبب الشرعى مندفعة بأنّ عموم حديث الرفع يشمل كل ما يكون أمره بيد الشارع ولو لم يكن معمولاً شرعياً ورفع

الابهام عن الأسباب المبهمة عرفاً بيد الشارع كما أن بيان الأسباب الشرعية بمهدة الشارع فلا مانع من جريان البراءة العقلية أو الشرعية بالنسبة إلى عقوبة ترك السبب من ناحية الشك في أسبابه الشرعية أو من ناحية أسبابه التكوينية التي لا يتمكن المكلف من الكشف عنها إلا ببيان الشرع أخذاً باطلاق حديث الرفع.

التبيه الثاني: في مقتضى القاعدة العقلية والشرعية في التقيصة العمدية والسهوية ولا يذهب عليك وضوح بطلان العمل بالنقص العمدي لأن الفاقدة للجزء أو الشرط ليس مأموراً به بل هو كالمتروك راساً ولا كلام فيه.

وإنما الكلام في مقتضى القاعدة في التقيصة السهوية فنقول بعون الله تعالى واعلم أنه إذا ثبتت جزئية شيء أو شرطية وشك في كونه من الأركان بحيث اعتبر حتى حال السهو النسيان وعدم كونه منها ففي جريان قاعدة البراءة مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة خلاف.

ذهب الشيخ الأعظم رحمته إلى أن الأقوى هو البطلان بسبب نقص الجزء إلا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحة وذلك لأن ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة فإذا انتفى المركب فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور وهو معنى فساد.

أما عمومية جزئيته لحال الغفلة فلأن الغفلة لا توجب تغيير المأمور به فإن المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع امر آخر حين الغفلة لأنه غافل عن غفله فالصلاة المأتي بها من غير سورة غير مأمور به بأمر أصلاً غاية الأمر عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة إليه لاستحالة تكليف الغافل بالتكليف ساقط

عنه مادام الغفلة نظير من غفل عن الصلاة رأساً أو نام عنها فإذا التفت إليها والوقت باقٍ وجب عليه الاتيان بمقتضى الأمر الأول.

أورد عليه سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي رحمته بأننا سلمنا ما ذكر عن عدم صحة تخصيص الناسي والساهي بالخطاب ولكن بالتام أيضاً خطابه غير صحيح خطابه غير صحيح لكونه غافلاً وتكليف الغافل غير صحيح فالغافل غير مأمور بشيء من الناقص والتام وحيث إن حاله ليس كالبهائم في عدم المحبوبة الذاتية في حقه للعمل بل المحبوبة للعمل ثابتة في حقه فننقل الكلام في هذه المحبوبة فنقول هي ممكن التعلق بالناقص والزائد على حد سواء.

فإذا فرغ من العمل والمفروض أنه غير مأمور بشيء أصلاً ثم تذكر أن سهى عن السورة مثلاً فهو يحتمل أن المحبوب النفسى الأمرى الالهى في حقه في حال السهو ونسيانه هو ما أتى به من الصلاة الناقص السورة ويحتمل أنه كان الصلاة التام الأجزاء حتى السورة.

والأصل العقلى في حقه حينئذ هو البراءة إذ لا فرق في تقريب البراءة بين متعلق الحب ومتعلق الأمر فإن قلنا بالانحلال في مسألة الأقل والأكثر يرتفع عند هذا الحكم العقلى بسبب الانحلال وإلا كان مشغول الذمة حتى يأتى الأكثر فالبراءة تجرى حال ذكره الحاصل له بعد العمل ليرفع الاعادة عنه و دعوى أن مقتضى قيام الاجماع على أن لكل أحد خطاباً أن يكون خطاب الغافل كخطاب الذاكر لعدم امكان اختصاصه بخطاب غاية الأمر أن الخطاب عام والمكلف مادام غافلاً لم ينتجز عليه و بعد الالتفات ينتجز الخطاب بالنسبة إليه و مقتضاه هو وجوب الإعادة مع الاتيان بالجزء المنسى.

مدفوعة: بأن دعوى قيام الاجماع بالنسبة إلى الغافل بالموضوع ممنوعة نعم
الغفلة عن الحكم لا توجب اختلاف الحكم وإلا لزم التصويب كما قرر في محله.

الإيقال: لا يتحقق الامتثال في حق الغافل حيث إن ما اعتقده من الأمر وتحرك
على طبقه لم يكن في حقه فإطاعة حقيقة للأمر حيث لا أمر وأما محبوبته واقعا
فكفى بها مقربة له لكنه ما أتى بالفعل بداعي محبوبته فما يصلح للدعوة المقربة ما
دعاه وما دعاه لا واقعية له حتى يضاف الفعل إلى المولى بسبب الداعي من قبله.

أثنا قول: إن قصد الأمر من باب الخطأ في التطبيق ومحركه في الحقيقة هو أمر
المولى أو حبه فهو قاصد لا تيان ما أتى به سواء كان مأمورا به أو محبوبا.

هذا مضافاً إلى أنه يصدق العبادة بالامرین وهما الحسن الفعلي والحسن الفاعلي
وكلاهما موجودان في مثل المقام هذا كله بناء على عدم امكان الخطاب للناسي
والساهي وإنما فلامجال للتمسك بالأصل العقلي المذكور إذ مع البيان لامورد للأصل
وعليه فاللازم هو البحث عن امكان الخطاب للناسي وعدمه ثبوتاً واثباتاً.

إمكان الخطاب للناسي وعدمه

فنقول مستعيناً بالله تعالى ذكروا هنا وجوها لامكان الخطاب للناسي والمراد من
الخطاب إما خطاب عام يشمل الغافل والذاكر كدليل الجزئية أو الشرطية أو خطاب
مختص بالساهي والناسي الذي يدل على مطلوية الأقل منه بخصوصه وكيف كان
فمع الإطلاق لا مجال للأصل العقلي بل مع خطاب العامه فالحكم هو جوب الاعادة
ومع خطاب الخاص فالحكم هو الاكتفاء بالأقل.

ولابأس بذكر عمدة الوجوه المذكورة لامكان الخطاب للناسي منها أن الخطابات
العامه القانونية فعلية ولا محذور في شمولها للناسي بعد عدم تنجزها بسبب السهو

والنسيان وكونها من الخطابات القانونية العامة لا الخطابات الشخصية حتى تكون لغوا بالنسبة إلى الساهي والناسي ولا مجال لدعوى تقوّم البعث والزجر بإمكان فعلية الداعوية حين الخطاب وهو مستحيل بالنسبة إلى الغافل والناسي بعد كفاية أن يكون الخطاب داعياً إلى الامتثال بشرط العلم والالتفات من دون توقف على فعليتهما.

يمكن أن يقال: بناء على انحلال الخطابات بحسب الأفراد كما هو الحق لا مجال لشمول الخطابات العامة القانونية للساهي والناسي لعدم إمكان الانبعاث بالنسبة إليهما حال السهو والنسيان واشتراط العلم والالتفات في الناسي والساهي عدول عن كونهما بما هما معنويان بعنوان الناسي والساهي مورداً للخطاب ودعوى الشمول وعدم التنجيز لغو كما أن خطاب العاجز وعدم التنجيز أيضاً لغو.

ومنها: أنا لا نسلم منع محرّكية الخطاب بالناسي وذلك لامكان أن يكون للشارع أن يقول في حق الذاكر والناسي بنحو الكبرى الكلي الذاكر يفعل كذا وكذا والناسي يفعل كذا وكذا فمن يريد الصلاة يعلم أن المطلوب من الذاكر كذا وكذا ومن الناسي كذا وكذا فالناسي لفقلته عن نسيانه وتخيله أنه الذاكر ينوي أمر الذاكر ولكنه حيث كان من باب الخطاء في التطبيق كان قصده في الحقيقة هو امتثال أمره الفعلي وهو أمر الناسي فالناسي في الحقيقة منبعث بالأمر المتوجه إلى الناسي ويكفي الانبعاث المذكور في رفع لغوية الخطاب فتخصيص الناسي بهذا الوجه ممكن ومع الامكان لاوجه لدعوى اطلاق دليل جزئية المشكوك حال النسيان حتى يجب الاعادة لأن هذه الدعوى متوقفة على عدم إمكان تخصيص الناسي بالخطاب وهو من جهة الثبوت حسن ولكن لم نجد أن الشارع خصص الناسي بخطاب غير خطاب الذاكر.

ومنها: أنه يمكن أن يتوجه الخطاب بعنوان آخر عام أو خاص لا بعنوان الناسي والساهي كأن يقال أيها الذي يكون مزاجك رطوبياً لقلبة اقتران الرطوبة مع النسيان

وعليه فلا يلزم منه الاستحالة إذ لا يخرج عن عنوان الناسى أو السامى بتوجيه الخطاب المذكور إليه.

وفيه أن العنوان اللازم إنما أخذ معرفاً لما هو العنوان حقيقة والعنوان الحقيقى إنما هو عنوان الناسى والذي لا بد منه فى التكليف امكان الالتفات إلى ما هو العنوان حقيقة فيعود المحذور.

ومنها: أن امتثال الأمر لا يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتاً إلى خصوص العنوان بل يمكن له الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه هى العنوان ولو كان من باب الخطأ فى التطبيق وعليه يكفى فى تحقق الامتثال أن يقصد الناسى الأمر المتوجه اليه بالعنوان الذى يعتقد أنه واجد له وإن أخطأ فى اعتقاده والناسى حيث يرى نفسه ذاكراً فيقصد الأمر المتوجه إليه بتخيل أنه أمر متوجه إلى الذاكِر.

وفيه أنه يعتبر فى صحة البعث والطلب أن يكون قابلاً للاتباع ولو فى الجملة أما الذى ليس قابلاً فى وقت فهو قبيح وكون امتثاله دائماً من باب الخطأ فى التطبيق لا يمكن الالتزام به نعم قد يتفق الخطأ فى التطبيق فى سائر الموارد وأين هذا بما يكون كذلك دائماً.

ومنها: أنه يمكن تخصيص الجزئية بحال الذكر بحسب الأدلة الاجتهادية كما إذا وجه الخطاب على نحو يعمّ الذاكِر والناسى بالخالى عما شك فى دخله مطلقاً وقد دلّ دليل آخر على دخله فى حقّ الذاكِر.

وفيه أنه على تقدير تسليم مقام الثبوت وعدم الاستحالة يرد عليه أنه خلاف ما وصل إلينا من أدلة الاجزاء ودليل المركب حيث إنه أمر فيها بالتمام بعنوان ذاته لا أنه أمر المكلف بما عدى المنسى مطلقاً هذا مضافاً إلى أنه لا تعين للمنسى حتى

یؤمر بما عده مطلقاً وبه مقیداً بالالتفات فلا بدّ من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما يتصور من أنحاء النسيان للجزء اطلاقاً وتقييداً وهو كما ترى.

ودعوى امکان التكليف بعدة من الأجزاء الأركانیه مطلقاً وبغيرها مقیداً بالالتفات مندفة بأن الامکان الثبوتی لا يستلزم الامکان الاتبائی.

فتحصل: أن الوجوه المذكورة لامکان الخطاب بالناسی لاتكون تامة إماً من جهة الاستحالة وإماً من جهة عدم الدلیل علیها فالنتیجة أنه لاخطاب للناسی ومع عدم الخطاب له يرجع إلى البراءة.

لايقال: إن أقصى ما تقيضه أصالة البراءة الشرعية عن الجزء المنسى هو رفع الجزئية في حال النسيان لا في تمام الوقت إلاً مع استيعاب النسيان لتمامه فلو تذكر في أثناء الوقت بمقدار يمكنه ايجاد الطبيعة بتمام مالها من الأجزاء يجب عليه الاتيان بها وأصالة البراءة لا تقتضى عدم وجوب ذلك بل مقتضى إطلاق الأدلة، وجوبه لأنّ المأمور به هو صرف الوجود من الطبيعة التامة الأجزاء والشرائط في مجموع الوقت ويكفي في وجوب ذلك التمكن من ايجادها ولو في جزء من الوقت ولا يعتبر التمكن منه في جميع الوقت كما هو الحال في غير الناسی من ذوی الأعذار.

لأما قول: لو كان مفاد أدلة البراءة رفع الجزئية المشكوكة في حال النسيان لكان المكلف به في حق الناسی هو خصوص بقية الأجزاء كما كان في حق الذاکر تمامها وكما أنه لا يجب على الذاکر الاتيان به مرة ثانية كذلك لا يجب على الناسی للجزء الاتيان بالمنسى إذا أتى بتمام ما كان مكلفاً به الذي هو خصوص بقية الأجزاء سواء تذكر في الوقت أولاً حيث لا يجب على المكلف في تمام الوقت إلاً الاتيان بفرد من طبيعة الصلاة التي كانت مأموراً بها في هذا الوقت الواسع.

اللَّهُمَّ إِيَّا أَنْ يَقَالَ: إِنَّ مقتضى اطلاق التكليف بعدة من الأجزاء والشرائط في ظرف من الوقت مع قطع النظر عن حديث الرفع ونحوه هو وجوب الاتيان بتمام ما كلف به في جزء من هذا الوقت الواسع بحيث لو لم يتمكن منها إلاً فيما يسعها من الزمان لوجب عليه اتيانها في هذا الجزء معيناً.

وغاية ما يقتضيه حديث الرفع عدم جزئية المنسى في حال النسيان فلو فرض استيعابه لتمام الوقت أو عروض موت على المكلف في حال النسيان وكان آتياً ببقية الأجزاء في هذا الحال لقد أتى بتمام المأمور به في حقه إلاً أن ذلك لا يقتضى عدم وجوب الاتيان بتمام الأجزاء إذا تذكر في الوقت.

ولقائل أن يقول إن حديث الرفع في غير فقرة «رفع ما لا يعلمون» دليل اجتهادى يؤخذ فيه بما كان من لوازم الرفع الواقعي فحديث الرفع باشماله على رفع النسيان عن الأمة يعم المورد ويرفع عن الأمة النسيان بما له من الثقل وهو وجوب الاعادة أو القضاء.

وتعتبر آخر حكومة قوله بشيء «رفع النسيان» على الأحكام الأولية حكومة واقعية فيرفع أصل التكليف عن الجزء وبعد رفعه لا دليل على عوده هذا على فرض الاطلاق لأدلة الأجزاء والشرائط بالنسبة إلى الناسي والساهى وأما مع عدم ثبوت الاطلاق لأدلة الأجزاء والشرائط فلا جعل بالنسبة إلى المنسى رأساً كما لا يخفى.

التبیه الثالث: في مقتضى القاعدة في الزيادة العمديّة والسهويّة واعلم أن مقتضى القاعدة فيها أنه إن كان اشتراط عدم الزيادة مأخوذاً في جزء المأمور به بنحو «بشرط لا» كانت الزيادة موجبة للنقيصة لأنّ فاقد الشرط كالمتروك وقد عرفت حكمها في التبیه الثاني وهو البطلان مع العمد والصحة مع السهو والنسيان.

وإن كان اشترط عدم الزيادة مأخوذاً في جزءه المأمور به بنحو «لا بشرط» فالزيادة ولو كانت عمدية لا توجب البطلان قطعاً ولا اشكالاً في الصورتين.

وإنما: الكلام في صورة الشك في اعتبار عدم الزيادة في المركب وعدمه مع احراز عدم اعتبار عدم الزيادة في جزئية الجزء ففي هذه الصورة أمكن أن يقال إن المرجع هي البراءة لأنه من مصاديق الشك في التقييد ومقتضاه هو الصحة لو أنى بالمركب مع الزيادة مطلق سواء كان عامداً أم ساهياً أم جاهلاً من دون فرق بين الجهل القصورى أو التقصيرى هذا فيما إذا كان الواجب توصلياً.

وأما لو كان الواجب تبعدياً فإما أن يريد جزءاً بقصد كونه جزءاً مستقلاً كما إذا اعتقد شرعاً أو تشريعاً أن الواجب في الصلاة مثلاً في كل ركعة ركوعان أو يريد جزءاً بقصد كونه مع المزيد عليه جزءاً واحداً أو يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه اقتراحاً أو لغرض دينى أو لا يقاع الأول على وجه فاسد فيبدو له في اعادته على وجه صحيح وقد اختلف الأعلام هنا.

ذهب الشيخ الأعظم إلى الفرق في الصور الثلاثة حيث حكم بفساد العبادة في الصورة الأولى من دون فرق بين أن نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء وعلمه بأن ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

هذا بخلاف الصورتين الاخيرتين فإن مقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما لأن مرجع الشك إلى الشك في مانعية الزيادة ومرجعها إلى الشك في شرطية عدمها وقد تقدم أن مقتضى الأصل في الشك في المانعية هي البراءة.

وفيه: أن اللازم هو الحكم بالصحة في جميع ثلاث الصور فإنه لو قلنا بفساد العبادة في الصورة الأولى مطلقاً من جهة الاخلال بقصد الأمر من جهة الاشتمال

على الزيادة لوجب القول به في الصورتين الأخيرتين أيضاً لاشتمالهما على الزيادة أيضاً ولو قلنا بفسادها فيها فيما لزم من الزيادة عدم امتثال الأمر بالعبادة إلاً على تقدير كونها كما اعتقد لوجب أيضاً القول به في الصورتين الأخيرتين كذلك.

ولكن يكفي في الصحة اجتماع الحسن الفعلى مع الحسن الفاعلى حتى فيما إذا قيّد الامتثال بالصورة التى اعتقد أنها المطلوبة أو بنى عليها بالتفصيل المحكى عن الشيخ لا وجه له بل تقييد الصحة فى كلام صاحب الكفاية بما إذا لم يرد الامتثال إلاً على تقدير كون العبادة كما اعتقد ليس بصحيح بل مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة فى صورة الزيادة والشك فى اعتبار عدمها فى المركب هو الحكم بالصحة من دون فرق بين أن يكون الواجب توصلياً أو تعدياً ومن دون تفاوت بين أن يقصد المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد وبين أن لا يقصد خصوصه.

الاستدلال بالاستصحاب للصحة

قد يقال إن جريان أصالة البراءة عند الشك فى مانعية الزيادة منوط بعدم جريان الاستصحاب لحكومة الاستصحاب على البراءة ولو كانا متوافقين على المشهور وعليه يمكن أن يقال بجريان الاستصحاب فى المقام ومعه لا مجال للبراءة فإن العبادة قبل حدوث هذه الزيادة كانت صحيحة والأصل هو بقاؤها.

أورد عليه الشيخ الأعظم رحمته بما حاصله أن المستصحب إن كان هو صحة مجموع الأجزاء فلم يتحقق وإن كان صحة الأجزاء السابقة فهى مقطوعة ولكن لا تجدى فى اثبات صحة الصلاة وعدم مانعية الطارى لأن صحة تلك الأجزاء السابقة لاستلزام عدم مانعية الطارى بل يمكن اجتماع القطع بصحة الأجزاء السابقة مع

القطع بمانعية شيء. فضلا عن الشك في المانعية فلامجال للاستصحاب نعم اطلاق القاطع على بعض الأشياء كاشف عن أنّ لأجزاء الصلاة في نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الأشياء دون بعض والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين وهما في المقام أجزاء السابقة والتي تلحقها بعد تخلل القاطع فيه يسقط كل من الأجزاء السابقة واللاحقة عن قابلية الاتصال وعليه فيمكن أن يقال في موارد الشك في القاطع دون المانع إنّ الأجزاء السابقة كانت قابلة للاتصال والأصل بقاؤها ولا يقصد في المقام إلّا بقاء هذه دون اثبات عدم قاطعية الطارى كل يشكّل بأنّه من الأصول المشبهة. وعليه فيمكن التفصيل بين الشك في القاطع وقبول الاستصحاب والشك في المانع وعدم الاستصحاب ولكن يمكن الخدشة في جريان الاستصحاب بالمعنى المذكور بأنّ المراد من الهيئة الاتصالية إنّ كان ما بين ببعض الأجزاء السابقة مع بعض فهو باقٍ إلّا أنّه لا يجدى وإن كان المراد هو ما بين الأجزاء السابقة والأجزاء اللاحقة فالشك في حدوثها لا في بقاءها.

ألهمّ إلّا أن يقال: إنّ الهيئة الاتصالية بين الأجزاء السابقة واللاحقة وإن لم تكن مسبقة بالوجود بالدقة العقلية ولكن يحكم العرف باستمرارها بالأصل ويرى الهيئة الاتصالية موجودة بمجرد الشروع في العمل ويجرى فيه الاستصحاب كما يجرى في الليل والنهار فيصح التفصيل بين الشك في القاطع والشك في المانع.

أورد سيدنا الأستاذ على التفصيل المذكور بأنّ اعتبار مانعية الشيء غير اعتبار شرطية عدمه ولذلك يختلف أثرها والوجه فيه واضح فإنّ الإرادة تارة متعلّقة بشيء بشرط أن لا يكون معه شيء آخر بحيث يكون متعلّقة الشيء الأوّل وعدم كون الشيء الثاني معه وهذا هو الذي يعبر عنه بشرطية العدم.

وأخرى يتعلّق بشيء لكن لما يرى أنّ الشيء الآخر مانع عن تحصيل المراد بوجوده يتوجه بغض قهري إلى وجوده وهذا هو الذي يعبر عنه بمانعية الوجود إلى أن قال إذا عرفت ذلك نقول منع جريان الاستصحاب في موارد الشك في المانعية إما يكون لأجل أنّ استصحاب صحة أجزاء السابقة لا يجدى في اثبات صحة المأمور به لأنّ القطع بالصحة لا ينافي القطع بمانعية الزيادة فكيف الشك في الزيادة ففيه مضافا إلى أنّ عناية مانعية شيء غير عناية شرطية عدمه أنّ كون الشيء مانعا يمكن أن يكون بلحاظ أحد الأمور الثلاثة الأوّل أن يكون وجوده موجبا لحصول النقص في الأجزاء السابقة به تسقط عن قابلية تركيبها مع ساير الأجزاء والشرائط وتأثيرها في حصول المركب.

الثاني أن يكون وجوده مانعا لتأثير أجزاء السابقة في ايجاد المركب.

الثالث أن يكون وجوده مانعا لتأثير الأجزاء اللاحقة في ايجاد المركب.

وبذلك تعرف أنّ وجود المانع قد يوجب زوال صفة الجزء السابق بلحاظها كأن يطلق عليه أنّه صحيح ويوجد فيه نقص يسقط به عن قابلية تركيبه مع ساير الاجزاء.

وقد لا يوجد فيه النقص إلّا أنّه يمنع عن تأثيره الذي هو قابلية ضمة إلى ساير الأجزاء وتحصيل الكل والحاصل أنّه يمكن تصوير عروض الفساد على الجزء الذي وقع صحيحا ومعه يوجه استصحاب الصّحة بأن يقال قبل عروض هذا المانع الاحتمالي كانت أجزاء السابقة صحيحة فنشك في فسادها بسبب عروض المانع والأصل بقاؤها على صحتها وعليه فلا فرق بين الشك في القاطع والشك في المانع في جريان الاستصحاب.

وإن كان الاشكال من جهة الأصل المثبت بدعوى أنّ اجراء هذا الأصل لا يثبت سقوط الأمر وعدم وجوب استيناف لأنّ هذا الأثر عقلي ولازم لبقاء الأجزاء السابقة

على صحتها وضمّ ساير الأجزاء بها ففيه أن التعبد بشيء لا يحتاج إلّا إلى أن يكون نفس ذلك الشيء أو أثره مما يبدد الشرع رفعا ووضعا ولو تبعاً لمنشأ انتزاعه و حصول الكل وإن كان في المقام أثر عقلي إلّا أنه مما يمكن رفعه ووضعه تشريعا بتبع وضع منشأ انتزاعه ورفعه أعنى وضع الأمر بالكل ورفعه.

فتحصّل: أن الاستصحاب يجري أيضاً في الشك في المانع كما يجري في الشك في القاطع والاشكال في الشك في المانع ناشئ من الخلط بين شرطية العدم ومانعية الوجود إذ لاتأثير للعدم بخلاف مانعية الوجود فمع جريان الاستصحاب في الشك القاطع والشك في المانع لامجال لأصالة البراءة بناء على المشهور من حكومة الاستصحاب على أصالة البراءة وأما على المختار من اختصاص الحكومة بما إذا كانا متخالفين دون ما إذا كانا متوافقين فكلاهما جاريان لأن أدلة اعتبار الاستصحاب ناظرة إلى احتمال الخلاف لاحتمال الوفاق كما لا يخفى.

التبيه الرابع: في حكم الزيادة والنقيصة بحسب مقتضى النصوص الخاصة ولا يذهب عليك أن ما ذكر في التبيه الثاني والثالث هو حكم الزيادة والنقيصة بحسب مقتضى الأصول إلّا أن هنا نصوصا خاصة تدلّ على البطلان أو الصحة في خصوص بعض الموارد كالصلاة وتفصيل ذلك وإن كان مناسباً لآبواب الفقه ولكن لا بأس بالإشارة إليه في المقام.

وقد وردت في الصلاة طوائف من الأخبار الطائفة الأولى ما تدلّ على بطلان الزيادة مطلقا (سواء كان الزائد عن عمد أم غيره وسواء كان في ركن أم غيره) كقوله عليه السبب في صحيحه أبي بصير من زاد في صلاته فعليه الاعادة الطائفة الثانية ما تدلّ على بطلتها بالزيادة السهوية كقوله بإتلاف في صحيحة زرارة إذا استيقن أنه زاد

في صلاته المكتوبة لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا والطائفة الثالثة ما تدلّ على بطلانها بالاخلال السهوي في الأركان بالزيادة أو النقصان وأما الاخلال بغير الأركان سهواً فلا يوجب البطلان كقوله تعالى لا تعاد الصلاة إلا من خمس الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود.

ومقتضى الجمع بين هذه الطوائف هو الحكم ببطلان الصلاة بالزيادة العمدية مطلقا وببطلانها بالزيادة السهوية في الأركان مطلقا وبعدم البطلان بالزيادة السهوية في غير الأركان والنسبة بين الطائفة الأولى التي تدلّ على البطلان مطلقا سواء كان عن عمد أم عن سهو سواء كان ركناً أم لم يكن وبين حديث لاتعاد الدال على عدم البطلان بالاخلال السهوي في غير الأركان وإن كانت هي العموم من وجه لأنّ حديث لاتعاد وإن كان خاصاً من جهة ان الحكم بالبطلان فيه مختص بالاخلال بالأركان إلاّ أنه عام من حيث الزيادة والنقصان إلاّ أنّ حديث لاتعاد حاكم على الأدلة وشارح لها إذ مفاده أنّ الاخلال السهوي في الأجزاء والشرائط لا يوجب البطلان إلاّ في الأركان الخمسة المذكورة فيه وحيث كان لسانه لسان الشرح والحكومة يتقدم على ما يدلّ على البطلان في الزيادة مطلقا أو يتقدم على ما يدلّ على البطلان في الزيادة السهوية مطلقا فتحصل أنّ الزيادة العمدية موجبة للبطلان مطلقا سواء كان ذلك الزائد ركناً أم غير ركن وأنّ الزيادة السهوية لا توجب البطلان إلاّ في الأركان.

أورد على ذلك أولاً بأنّ الحكومة لا تختص بحديث لاتعاد إذ كل واحد من الأدلة ناظرة إلى أدلة الأجزاء والشرائط وحاكمة بالنسبة إليها وعليه فهذه الطوائف من الأخبار متعارضة ولا وجه لحكومة بعضها على بعض لوحدة لسان الطوائف المذكورة ووجود مناط الحكومة وهو تعرض أحد الدليلين لما لم يتعرض له دليل

آخر فمع التعارض وعدم الترجيح بينهما فإن كان للدالة الدالة على الجزئية والشرطية اطلاق يؤخذ بها في مورد التعارض كالزيادة السهوية في غير الأركان ويحكم بالاعادة وإن لم يكن لها اطلاق يرجع إلى مقتضى الأصول على التفصيل المتقدم في التنبيه الثاني والثالث هذا بناء على عدم ترجيح إحدى هذه الطوائف وتعارضها وتساقتها.

ولكن لقائل ان يقول إن الترجيح موجود في قاعدة لاتعاد لاشتمالها على الحصر المستفاد من الاستثناء وهو موجب لقوة الدلالة ولاشتمالها أيضاً على تعليل الحكم بقوله القراءة سنّة والشهد سنّة ولا تنقض السنّة الفريضة وإن شئت قلت إن التعليل مشتمل على ملاك الحكومة وهو تعرض أحد الدليلين لسلسلة علل الحكم أعنى الاعادة وعليه فمع تقديم قاعدة لا تعاد على غيرها يرتفع الاشكال وذلك لقيام القرينة على حكومة قاعدة لا تعاد أو أظهرتها بالنسبة إلى غيرها.

نعم هنا اشكال آخر وهو أن حديث من زاد الخ بعد تقديم قاعدة لا تعاد عليه يختص مورده بالزيادة الخمسة بل يختص بزيادة الركوع والسجود بعد ما عرفت من أن الزيادة في الخمسة لا تكون متصورة إلا في الركوع والسجود وعليه فالزيادة العمدية نادرة ومن البعيد تأسيس قاعدة كلية بقوله من زاد في صلاته الخ لأجل الزيادة في الركوع أو السجود سهواً أو عمداً وجه البعد أنه يمكن تخصيص الأكثر أو حمل المطلق على النادر.

فالأولى أن يقال إن قاعدة لا تعاد لا تشمل الزيادة وعليه فتحمل قاعدة لا تعاد على النقيصة حملاً للظاهر على الاظهر فتبقى الزيادة تحت حديث من زاد الخ.

وتكون موجبة للبطلان مطلقاً سواء كانت في الركن أم غيره وسواء كان عمداً أم سهواً فلا تكون مورد حديث من زاد في صلاته الخ نادراً ولا معارضة بينه وبين

قاعدة لاتعاد لاختلاف موضوعهما ولكن أجيب عن الاشكال المذكور بأن حمل حديث من زاد في صلاته الخ على ذلك مخالف لفتاوى الأصحاب حيث إن الزيادة السهوية في غير الأركان لا توجب البطلان فلامحيص من أن يحمل حديث من زاد في صلاته الخ على زيادة الركن أو الركعة هذا الحمل أيضاً لا يخرج عن الحمل على النادر فالأولى في الجواب أن يقال إن الزيادة العمدية في غير الأركان لا تكون مشمولة لقاعدة لاتعاد كما لا تشمل القاعدة النقيصة العمدية لانصراف قاعدة لاتعاد عن صورة العمد إلا أنه لا مانع من أن تكون الزيادة العمدية مشمولة لحديث من زاد في صلاته الخ وعليه فلا يلزم من ذلك حمل الحديث على النادر أو تخصيص الأكثر وتقديم القاعدة على الحديث المذكور في زيادة ماعدا الخمسة وهي زيادة ما ليس بركن مع أنه مورد لكل واحد منها ليس إلا من جهة الحكومة أو الأظهرية فيقال بأن قاعدة لاتعاد تدل على أن الزيادة السهوية في غير ما هو ركن لا يوجب البطلان وإن كان مقتضى اطلاق حديث من زاد في صلاته الخ هو البطلان والنسبة بينهما تكون هي العموم من وجه وذلك لما عرفت من حكومة قاعدة لاتعاد أو أظهرتها بالنسبة إلى حديث من زاد صلاته الخ وأورد عليه ثانياً بأن النسبة بين حديث لاتعاد بناء على اختصاصه بالسهو وبين قوله ﷺ «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالاً» بناء على اختصاصه أيضاً بالسهو هي العموم والخصوص لأخصية الثاني «أى قوله ﷺ إذا استيقن أنه زاد في صلاته الخ لاختصاصه بالزيادة» بالنسبة إلى الأول «أى حديث لاتعاد لأنه يشمل الزيادة والنقيصة» وعليه فلا وجه لحكومة قاعدة لاتعاد على قوله ﷺ إذا استيقن أنه زاد في صلاته الخ.

يمكن أن يقال: إن حديث إذا استيقن أنه زاد في صلاته الخ وإن كان أخص مطلقاً من جهة سهو الزيادة من قاعدة لا تعاد فلو أريد تقديم قاعدة لا تعاد على حديث إذا استيقن أنه زاد في صلاته الخ من هذه الجهة لكان حديث إذا استيقن أنه زاد في صلاته الخ بلا مورد إلا أن حديث إذا استيقن أنه زاد في صلاته الخ أعم من قاعدة لا تعاد من جهة اطلاق الحديث أو عمومه للأركان وغيرها فلا يلزم من تقديم قاعدة لا تعاد على الحديث المذكور من هذه الجهة صيرورته بلا مورد إذ بقي الأركان بعنوان المورد له وإذا نقول كما أن لسان لا تعاد كان حاكماً على حديث من زاد في صلاته فكذلك لسان لا تعاد كان حاكماً على هذا الحديث أي حديث إذا استيقن أنه زاد في صلاته الخ فيخصصه بالزيادة الواقعة في الأركان ويبقى تحت حديث إذا استيقن أنه زاد صلاته الخ مورد تلك الزيادة.

فتحصل أن القاعدة قدمت على الحديث المذكور من باب الحكومة أو من باب الأظهرية ولا محذور فيه ودعوى تخصيص الأكثر مندفة بأن التخصيص عنوانى للأفرادى.

مفاد قاعدة لامداد

ولا بأس بالإشارة إلى مفاد هذه القاعدة بأمر:

الأول: أن مفاد قاعدة لا تعاد أن وقوع الخلل في الصلاة سواء كان بالزيادة أم بالنقصان لا يوجب الاعادة في غير الخمسة المذكورة وعليه فلاشكال في شمولها للسهو أو النسيان عن الحكم أو الموضوع بل مقتضى عمومها هو شمولها للجهل بالحكم أو الموضوع ودعوى أن شمولها للجهل لا يلائم كلمات الاصحاب مندفة بأنه لا يضر إذا احتمل أنه من باب الاجتهاد لا الكشف عن قيد يوجب عدم شمولها

للجهل و ربما يقال يؤيد عدم شمولها لصورة الجهل كثرة الأمر بالاعادة فى جواب الأسئلة الكثيرة الواردة فى ترك بعض الأجزاء أو الشرائط أو زيادتهما جهلاً لأنها أمانة على أن قاعدة لا تعاد تختص بالساهى والناسى وإلّا فلامورد للأمر بالاعادة فى صورة الجهل ولكن يمكن الجواب عنه بأن هذه الدعوى غير ثابتة ومع عدم ثبوتها لا وجه لرفع اليد عن عموم القاعدة.

الثاني: أن القاعدة لا تشمل العالم العائد لمنافاة ذلك مع أدلة اعتبار الأجزاء والشرائط لكونه خلفاً فى الجزئية والشرائط إلا أن يكون المراد من عدم الاعادة فى القاعدة عدم بقاء المجال للتدارك بعد ترك الجزء والشرط فتدل القاعدة حينئذ على أن مع ترك الجزء أو الشرط أو زيادتهما لا يبقى مجال التكرار لا أن عمله صحيح حتى ينافى مع أدلة اعتبار الأجزاء والشرائط وعليه فلامانع من شموله للعالم العائد فضلاً عن الجاهل المقصر إذ لا يستلزم من ذلك خلف ولا لغويه جعل الشرط أو الجزء لأن اللغوية والخلف فيما إذا كان مفاد القاعدة هو الصحة لا عدم امكان التدارك والاعادة.

ويمكن أن يقال: إن قاعدة لا تعاد تدل على الصحة ومع هذه الدلالة لا تشمل العالم العائد للزوم اللغوية والوجه فى دلالتها على الصحة ذيل صحيحه زرارة وهو قوله **بَيِّنًا** «القرائة سنة والتشهد سنة فلا تنقض السنة الفريضة».

ومن المعلوم أن معنى عدم نقض السنة للفريضة زيادة أو نقصاناً هو صحة الصلاة والحكم بالصحة فى فرض العمد ينافى أدلة اعتبار الأجزاء والشرائط ويلزم اللغوية والخلف.

الثالث: أن القاعدة هل تشمل الاستيناف فى الأثناء أو لا تشمل ربما يقال الظاهر من الاعادة هو الاتيان ثانياً بعد تمام العمل فلانعم القاعدة الاستيناف فى الأثناء ولكن التعليل فى ذيل الصحيحه يوجب التعميم لعدم تقييده باتمام العمل.

الراجع: أن مقتضى عموم القاعدة هو شمولها للزيادة والتقيسة ولا يضره عدم تصور الزيادة فى بعض الأقسام المذكورة فيها كالوقت والقبة والظهور فالزيادة داخله فى النفى والاثبات كما أن التقيسة كذلك ويشهد له التعليل فى الذيل بأن الفريضة لا تنقض بالسنة من دون اعتبار خصوصية للوجودى والعدمى ودعوى انصراف الرواية إلى الوجوديات فلا يشمل العدميات.

مدفوعة: بعدم تسليم الانصراف مع الاطلاق هذا مضافا إلى أن الانصراف إلى الوجوديات لا يمنع عن شمول القاعدة للزيادة لحكم العرف بوجود الزيادة فيما إذا زاد وإن كان عددها مأخوذا فى المأمور به بحسب الدقة العقلية.

التبیه الخامس: فى قاعدة الميسور بحسب الأصول العملية والأدلة الاجتهادية إذا ثبت جزئية شىء أو شرطية وتعذرنا يقع الكلام فى سقوط التكليف بالنسبة إلى الباقي وعدمه فصور المسألة أربعة.

أحدها: أن يكون لدليل المركب اطلاق دون دليل اعتبار الجزء أو الشرط ومقتضى اطلاقه هو وجوب الاتيان به حال تعذر الجزء أو الشرط كالصلاة لما ورد من أن الصلاة لا ترك مجال.

وثانيها: أن يكون لدليل الجزء أو الشرط اطلاق دون دليل المركب ومقتضى اطلاق دليل الجزء أو الشرط وعدم اطلاق دليل المركب هو القول بسقوط الأمر المتعلق بالمركب لتعذر الجزء أو الشرط مع عدم مطلوية العمل بدون الجزء أو الشرط.

وثالثها: أن يكون لدليل الجزء أو الشرط ولدليل المركب كليهما اطلاق فإن رجح أحد الاطلاقين على الآخر فهو المقدم فإن كان الراجع هو دليل المركب فيلحق بالصورة الأولى ويجب الاتيان به وإن كان الراجع هو دليل الجزء أو الشرط فيلحق

بالصورة الثانية ويسقط الأمر بالركب وان لم يكن رجحان لأحدهما فحكمه حكم الصورة الرابعة.

ورابعها: أن لا يكون لواحد منهما اطلاق وهو المقصود بالبحث ويقع الكلام فيه إما بحسب القواعد الأصولية من البراءة أو الاستصحاب وإمّا بحسب القواعد الفقهية كقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور.

أمّا بحسب القواعد الاصولية فالعجز والتعذر إما يكون طارئاً مع كونه قادراً قبل ذلك وإمّا أن يكون عاجزاً من أوّل الأمر قبل زمان التكليف.

ثم إن القدرة والعجز تارة يفرضان في واقعة واحدة كما إذا كان في أوّل الظهر قادراً على اتيان الصلاة بتمامها فصار عاجزاً عن اتيان بعض أجزائها وشرائطها في الوقت وأخرى في واقعتين كما إذا كان قادراً في الأيام السابقة فطرء عليه العجز في يومه فصلّ في الدرر بين ما إذا كان عاجزاً من أوّل الأمر فقال لم تجر في حقه إلّا قاعدة البراءة دون قاعدة الاستصحاب وقاعدة الميسور ضرورة توقفهما على الثبوت في الزمن السابق.

اللهم إلّا أن يكتفى في تحقق قاعدة الميسور بتحقيق مقتضى الثبوت.

وبين ما إذا كان العجز طارياً عليه في واقعة واحدة فقال الحق هو وجوب الاتيان بالمقدور عقلاً لأنه يعلم بتوجه التكليف إليه فإن لم يأت بالمقدور لزم المخالفة القطعية انتهى ولعل الأمر في واقعتين بالنسبة إلى الواقعة الثانية كالعجز من أوّل الأمر وكيف كان أورد على صاحب الدرر سيدنا الأمام المجاهد عليه السلام بأن الحق هو جريان البراءة في جميع الصور.

أمّا جريانها في الأولى فواضح جداً لأن مرجع الشك فيه إلى أصل التكليف وأمّا جريانها في الثالثة فلان تمامية الحجة في الأيام الماضية لا تصير حجة للأيام الفعلية

وأما الصورة الثانية فلأنه وإن كان في أول الوقت مكلفاً بالاتيان بالمركب تاماً لكنه قد ارتفع بارتفاع حكم الجزء وتعذره عقلاً بعد العجز والتكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس فيكون المرجع إلى البراءة هذا كله بالنسبة إلى البراءة العقلية وأما البراءة الشرعية فلاشك في أن حديث الرفع لا يثبت وجوب الفاقدة لأنه حديث رفع لا حديث وضع انتهى.

ولقائل أن يقول لا مجال للبراءة إذا كان العذر طارناً وذلك لجريان الاستصحاب في الوجوب النفسى الانحلالي بالنسبة إلى الأجزاء غير المتعذرة بعد ما تقدم من أن الوجوب بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط المعلومة وجوب نفسى انبساطى وهو معلوم فعلى هذا فالوجوب النفسى المتعلق بالأجزاء غير المتعذرة معلوم وإنما الشك في بقائه ولا يتوقف هذا الوجوب على وجوب المركب منه ومن غيره حتى يكون الوجوب وجوباً ضمناً ويرتفع بارتفاع وجوب الكل بسبب تعذره ولا يكون الوجوب مقدمياً حتى يقال وجوبه مرتفع بوجوب ذى المقدمة وذلك لأن الوجوب منبسط على نفس الأجزاء بالأسر ومعه لا مجال للمقدمة.

وهكذا ليس وجوب غير المتعذر باعتبار عروض الوجوب للمركب حتى يقال بأن العرف لا يتسامح في موضوع المستصحب وذلك لأن الأجزاء في المركبات وإن لو حظت بلحاظ الوحدة ولكن هذه الوحدة لا دخالة لها في تعلق الحكم بل هي عين الكثرة والكثرة عين الوحدة ومعنى العينية هو تعلق الوجوب بنفس الأجزاء بالأسر من دون ملاحظة انضمام سائر الأجزاء إليها وعليه فالأجزاء غير المتعذرة هي التي تعلق بها الوجوب عند تعلقه بالمركب منها ومن غيرها فالوجوب الثابت لها هو وجوب نفسى متعلق بنفسها وعينها وليس هو وجوب المركب منها ومن غيرها

وعليه يجرى فيه الاستصحاب من دون حاجة إلى التسامح في الموضوع لأن الموضوع حينئذٍ باقٍ بالدقة من دون مسامحة.

الإيقال: إن الحكم يتشخص بموضوعه فذلك الوجوب النفسى المنبسط على الأجزاء بالأسر لتشخصه بها زال قطعاً والتشخص بالأجزاء الباقية لو كان لكان وجوباً آخر فلا بد من المسامحة.

لأما قول: إن بعد فرض انبساط الوجوب والأمر وتعدد تعلقاته بتعداد الأجزاء يكون الزائل بتعذر جزءٍ أحد التعلقات وأما التعلقات الأخرى فهي عين الوجوب النفسى السابق المتعلق بغير المتعذر من الأجزاء وتشخصها باقٍ ببقاء موضوعها والمفروض بقاء موضوع سائر التعلقات.

ودعوى: أن متعلق الأمر الواحد والارادة الواحدة ليس إلّا أمراً وحدانياً وأن الأجزاء بنعت الكثرة لا يعقل أن تقع مصباً للطلب الواحد إلّا أن يصير الواحد كثيراً أو الكثير واحداً وكلاهما خلف بل المتعلق للبعث الواحد إنما هي نفس الأجزاء في لحاظ الوحدة والإجمال وفي حال اضمحلالها وفنائها في صورتها الوجدانية لا بمعنى كون الأجزاء من قبيل المحصلات لما هو متعلق الأمر بل الأجزاء عين المركب لكن في حالة التفصيل كما أن المركب عين الأجزاء لكن في لباس الوحدة وصورة الإجمال وعليه فالقول بانبساط الارادة أو البعث الوجدانى على موضوعها مما لا محصل له.

لأن المتعلق بالفتح كالتعلق بالكسر ليس إلّا أمراً وحدانياً وإن كانت ذات أجزاء عند التحليل ولحاظه تفصيلاً و معه لا يصح أن يقال إنه قد علم زوال انبساطه عن المتعذر و شك في زواله عن غيره إذ كل ذلك فرع أن يكون المتعلق ذات أبعاد

وأجزاء عند تعلق الأمر والمفروض أن الأمر لا يتعلق بالكثير بما هو كثير ما لم يتخذ لنفسه صورة وحدانية يضمحل فيها الكثيرات والأبعاض والأجزاء ومع الاضمحلال لا مجال للتفوه بالانبساط وبذلك يبطل القول بالعلم بارتفاع الوجوب عن جزء والشك في ارتفاعه عن الأجزاء الباقية.

مدفعة: بأن المركبات الاعتبارية ليست أمراً مغايراً للأجزاء بالأسر بل هي عينها حقيقة والوجه فيه أنه ليس المراد من المركبات إلّا الأجزاء في لحاظ الوحدة ولحاظ الوحدة لا توجب المغايرة بين الأجزاء والمركبات ولذا لا مجال لتوهم كون الأجزاء من المحصلات للمركبات فعنوان المركبات مجمل الأجزاء ومعصورها كما أن عنوان الأجزاء مفصل ذلك المجمل.

وعليه فدعوة الأمر نحو ايجاد الأجزاء إنما هو بعين دعوته إلى المركب لا بدعوة مستقلة عن دعوته ولا بدعوة ضمنية ولا بدعوة مقدّمة بحكم العقل الحاكم بأن اتيان الكل لا يحصل إلّا باتيان ما يتوقف عليه من الأجزاء.

قدهصل: أن استصحاب وجوب الأجزاء غير المتعذرة في صورة العجز الطارى في واقعة واحدة يجرى ولكنّه فيما إذا لم يكن الجزء المتعذر من المقومات بحيث يتبدل الموضوع بانتفائه ولا يبقى موضوع للاستصحاب عرفاً وليس المستصحب هو الجامع بين وجوب الباقي وبين وجوب المركب حتى يكون مبنياً على صحة القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي بل المستصحب هو شخص الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذرة المنبسط عليها بسبب عنوان المركب الذي يكون عنواناً اجمالياً للأجزاء ولا مورد لاستصحاب الجامع وأيضاً أن المستصحب هو حكم نفس الأجزاء غير المتعذرة لا حكم المركب بما هو مركب منها ومن ساير الأجزاء المتعذرة حتى يحتاج الاستصحاب إلى المسامحة مع تعذر بيض الأجزاء.

هذا تمام الكلام فى قاعدة الميسور بجسب الأصول العملية من البراءة أو الاستصحاب وإنما قيدنا جريان الاستصحاب بما إذا كان العذر طاريا ولم يكن الجزء المتعذر من المقومات لأن مع العجز من أوّل الأمر لا معلوم فيه حتى يستصحب فلا تجرى فى حقه إلبا أصالة البراءة وهكذا مع كون الجزء المتعذر مقوما لا مجال للاستصحاب للعلم بارتفاع الوجوب عن الأجزاء مطلقا.

مقتضى القواعد الفقهية

وأما الكلام بالنسبة إلى القواعد الفقهية فقد استدل له بالنبوى والعلويين المرويات فى غوالى اللثالى فمن النبى ﷺ «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» وعن على بن أبى طالب «الميسور لا يسقط بالمعسور» «وما لا يدرك كله لا يترك كله» أورد عليها بضعف أساندها وأجيب عنه بأن الضعف منجبر باشتهارها بين الأصحاب فى أبواب العبادات هذا مضافاً إلى ما أفاده بعض الاعزة من أن جملة من الروايات المنقولة فى غوالى اللثالى هى التى استدل بها الفقهاء فى تضاعيف الابواب الفقهية ويشكل ذلك باختصاص اشتهاها بكلمات المتأخرين وهو لا يوجب جبر ضعف أساندها كما لا يخفى.

وأما تقريب الاستدلال بالرواية الاولى فبان يقال كلمة «من» ظاهرة فى التبعض كما أن كلمة «ما» ظاهرة فى الموصولة أو الموصوفة وعليه فالمعنى إذا أمرتكم بمجموع مركب من أجزاء وشرائطه ولم تقدرؤا على اتيان الكل فأتوا بالبعض الذى استطعتم.

ونوقش فيه باحتمال كون «من» بمعنى الباء أو بيانا و«ما» مصدرية زمانية فيكون مفادها تخصيص أو امر النبى ﷺ بزمان الاستطاعة فلا ارتباط له بقاعدة الميسور.

وأجيب عنه بأنّ كون «من» بمعنى الباء مطلقاً أو بيانيه في خصوص المقام خلاف الظاهر وبعيد ولعلّ وجه ذلك أنّ الضمير في قوله «منه» من المبهمات فكيف يصح أن يجعل بياناً لمبهم آخر وهو الشيء المذكور في الرواية مع أنّ الضمير في لفظه «منه» راجع إليه ولا يقاس المقام بمثل قولك خاتم من فضة فإنّ مدخول «من» فيه يصلح لرفع الإبهام عن الخاتم بخلاف المقام.

هذا مضافاً إلى أنّ كلمة «ما» ظاهرة في الموصولة أو الموصوفة لا وقتيه وزمانية وجعلها ظرفاً بعيداً جداً لكثرة استعمالها في الموصولة أو الموصوفة.

ويشكل الاستدلال بهذه الرواية لأنّ الأخذ بظاهاها مستلزم للتخصيص الأكثر فاللازم هو جعل كلمة «من» فيها زائدة أو بمعنى الباء وكلمة «ما» مصدرية زمانية فيكون مفادها تخصيص أوامر النبي ﷺ بزمان الاستطاعة هذا مضافاً إلى أنّ المعنى المذكور لا يساعد مورد الرواية فإنّه ورد جواباً عن سؤال تكرار الحج في كلّ عام فهذا الكلام في مقام نفى التكرار.

ويمكن الجواب عنه بأنّ مورد الرواية وإن كان في الكلّي ذى الأفراد ولكن ذلك لا يوجب تخصيصها به بعد عموم الشيء في نفسه وشموله لكل من الكل والكلّي.

وتوهم عدم إمكان عموم «الشيء» في الرواية لكلّ من الكلّ ذى الأجزاء والكلّي الذي له أفراد لمبائنة لحاظين لاقتضاء لحاظه بالاعتبار الأوّل لكون كلمة «من» بمعنى الباء أو بيانية وبالاعتبار الثاني تبعيضية وبعد عدم جامع بينهما يتعين خصوص الثاني بقرينة المورد.

مدفوع بإمكان إرادة التبعض من الكلّي أيضاً بلحاظ حصصه الموجودة في ضمن أفرادها وبهذه الجهة لا مانع من إرادة ما يعم الكلّ والكلّي من الشيء المأمور به

مع ارادة التبويض من لفظة «من» وعليه فلا متعين في المركب بل يشمل الكلى ولفظ الشيء يلائم ذلك.

وهنا مناقشات أخرى يمكن الجواب عنها ولكن حيث لا فائدة كثيرة في تلخيصها أعرضنا عن ذلك.

حديث الميسور لا يترك بالمعسور

وتقريب الاستدلال به أن يقال الميسور من الواجب لا يسقط بمعسوره سواء كان الواجب كلياً أو كلاً أخذاً بالاطلاق وعليه فيجوز التمسك به في المقام عند تعسر بعض الأجزاء أو بعض الأفراد ولا وجه لتخصيص الحديث بالتانى.

ويشكل ذلك بأن معنى الحديث أن الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط حكم المعسور ولا كلام ذلك بعد الفراغ عن وجود الحكم وثبوته في الميسور لأن سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لشيء آخر ولكن المفروض في المقام هو عدم ثبوت حكم آخر في الميسور من الأجزاء وعليه فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد في مثل اكرم العلماء ولا يشمل الكل الذي تعذر بعضه لأن الحكم فيه ثابت للمركب قبل التعذر ولا حكم للأجزاء غير المتعذرة حتى لا يسقط عن الباقي من الأجزاء بتعذر جزء من المركب وسقوط حكم المركب.

وفيه ما لا يخفى بعد ما تقدم من أن وجوب الأجزاء وجوب نفسى لأن المركب بالملاحظة الثانوية عين الأجزاء بالأسر فوجوب المركب عين وجوب الأجزاء وعليه فبعد تعذر بعض الأجزاء يصح أن يقال: لا يسقط الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذرة بسقوط وجوب الأجزاء المتعذرة كما يصح ذلك بالنسبة إلى تعذر بعض الأفراد ودعوى اجمال الرواية باحتمال ارادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور.

مدفوعة: بأن الرواية بعمومها يشمل الأجزاء والأفراد ومع العموم لا اجمال.

لا يقال: لا تدلّ الرواية على عدم السقوط لزوماً ما لعدم اختصاصها بالواجب ولا مجال معه لتوهم دلالتها على أنّ عدم السقوط بنحو اللزوم.

لأنّ قول: إنّ الرواية تدلّ على عدم سقوطه بما له من الحكم وجوباً كان أو ندباً بالسبب سقوطه عن المعسور.

ودعوى: أنّ لفظة «لا يسقط» نهى وعليه فيقع التعارض بين ظهور الهيئة في اللزوم وبين اطلاق المعسور للمستحبات وبعد التعارض لا يبقى ما يدلّ على لزوم الباقي حتى في الواجبات.

مدفوعة: بأنّه يبتنى على أنّ يكون لفظة «لا يسقط» نهياً بلسان النفي كالجمل الخيرية في مقام الأنشاء وهو خلاف الظاهر هذا مضافاً إلى ظهور حرف السلب الداخلة على الفعل المضارع في النفي دون النهي وأيضاً مادة يسقط التي وقعت مدخولاً لحرف النفي لا تناسب النهي لأنّ سقوط المعسور عن ذمة المكلف ليس فعلاً للمكلف مباشرة كي يناسب النهي فيه.

هذا مع امكان أن يقال مع تسليم كون لفظة لا يسقط نهياً لا نفياً وتعارضه مع اطلاق المعسور يقدم ظهور الفعل على ظهور المتعلق ويحمل المعسور على الواجب بقرينة النهي فلا تغفل.

نعم يبقى هنا اشكال وهو ما أورده في الدرر من لزوم خروج الأكثر فلا بدّ من حمل الحديث على ما لا يستلزم منه ذلك والأولى هو حمله على الارشاد والموعظة لمن أراد اتيان شيء بالوجه الأكمل أو الانتهاء إلى أقصى درجات الكمال فلم يتمكن فإنّ النفس قد تنصرف عن الاقدام على المعسور أيضاً وإن كان حسناً كما هو المشاهد المعلوم فالحديث يرثه إلى الاتيان بالميسور.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأن تخصيص الأكثر ليس ممتنعاً ذاتاً ولا قبيحاً عقلاً بل استهجاناً من جهة أن لقاء الكلام وإخراج أكثر أفراده عنه يعد عند العرف أمراً خارجاً عن طريقة المحاورة وإذا نقول كلما يستلزم من التخصيص ذلك يعدّ مستهجنًا عرفاً وإلّا فلا إذا كان المخرج خارجاً بعنوان واحد أو عنوانين لا يعدّ الكلام خارجاً عن طريقة المحاورة ولو فرض أن الخارج أكثر أفراداً من الداخل.

ألهمّ إنا أن يقال: إن لازم ذلك هو الالتزام بوجود الميسور من أجزاء المركب جميع الموارد حتى فيما لم يبق من المركب إلّا قليل مع أن ظاهر كلمات العلماء رضوان الله تعالى عليهم أنهم لم يلتزموا بذلك.

ودعوى لزوم أن يبقى من المركب ما لا يعد عرفاً مباحيناً للكُل.

ممنوعة لعدم اعتبار ذلك بعد صدق الميسور على غير الأجزاء المتعددة ولو كان جزءاً واحداً والانصاف عدم ظهور الرواية في مثل المقام بل موردها ما كان في البين مراتب من الطلب ولم يتمكن من استيفاء المرتبة الكاملة فدلّت على عدم سقوط المرتبة الناقصة بتعذر المرتبة الكاملة وعليه ففي ما لم يثبت للميسور أو المدرك مرتبة من الطلب لما كان يشمله الحديث كما في المقام حيث أن مطلوبة بقية الأجزاء أوّل الكلام.

ولقائل أن يقول أولاً إن الميسور من المركب عند العرف هو ما يترتب عليه ما يترتب على المركب من الأثر والخاصية ولو بنحو ناقص وأما ما لم يترتب عليه شيء من الأثر والخاصية فلا يكون ميسوراً منه فالميسور من المعجون الذي يورث في رفع الصفراء مثلاً هو الذي يترتب عليه هذا الأثر ولو بنحو ناقص لا ما لم يترتب عليه شيء من هذا الأثر وعليه فاعتبار أن يبقى من المركب ما لا يعد عرفاً مباحيناً

للکلی فی محله و لا موجب حینئذٍ لاخترار أن یکون مورد الحدیث هو ما کان فی البین مراتب من الطلب ولم یتمکن من استیفاء المرتبة الكاملة فدلت الروایة علی عدم سقوط المرتبة الناقصة مع أنه خلاف الظاهر لأن المراد من المیسور هو المیسور من الشیء لا المیسور من الطلب المتعلق بالشیء.

وثانیا: أنه لو سلم دلالة الحدیث علی ما ذکر أمکن القول بأن الجزء من المركب بناء علی عینة المركب مع الأجزاء بالأسر مطلوب بمرتبة من مراتب الطلب فلاوجه لدعوی عدم دلالة الروایة علی وجوب المیسور بتعذر سایر الأجزاء.

فحص: مما ذکرناه تمامية الحدیث من ناحية الدلالة وهو بعمومه یشمل المیسور من الكل كالمیسور من الكلی.

نعم ینصرف المیسور إلى ماله أثر الكل ولو بمرتبة فلا یشمل مالا أثر له اصلا والعمدة هو عدم تمامية الحدیث من ناحية السند بعد ما تقدم من خلو کلمات القدماء عن الاستناد إليه ونحوه فلا تنفل.

حدیث ما لا یدرک کله لا یرک کله

وتقریب هذا الحدیث العلوی بأن ینقال إن كلمة «ما» أعم من الكل والکلّی فیدل علی أن الكلّی أو الكلّ إذا لم یدرک بجمیعه أو بعمومه ینجب الاتیان بالمقدار المدرک منه من دون فرق بین أن یکون المتعذر هو المجموع أو الجمیع.

ودعوی: أن الكل ظاهر فی المجموعی لا الأفرادی فلا دلالة له إلا علی رجحان الاتیان بباقی الفعل المأمور به واجبا کان أو مستحبا عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فیما یعمهما ولو سلم ظهور قوله لا یرک فی الوجوب فهو لا یوجب

تخصيص عموم الموصول بالواجب لو لم يكن ظهور الموصول في الأعم قرنية على ارادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية في «لا يترك» ولا أقل من الإجمال. فلايستفاد منه اللزوم ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام.

مدفئة: أولاً: بأن لفظه «كله» يشمل الكلى والكلّ ومعه فلاوجه لقوله إن الكل ظاهر في المجموعى لا الأفرادى.

وثانياً: بأن دعوى الإجمال فى تعارض ظهور الفعل مع ظهور المتعلق لا وجه لتقدم ظهور الفعل على المتعلق كما صرحوا به فى مثل لا تضرب أحداً إذ حملوا الأحد على الحى بعد ظهور الضرب فى المولم ولا يرفع اليد عن الضرب المولم بسبب اطلاق الأحد بالنسبة إلى الحى والميت وعليه فيختص الموصول بالواجب و لايشمل المستحب.

لايقال: إن أمر الرواية دائر بين حملها على تعذر الاتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها ليكون الوجوب المستفاد منها مولويا وبين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعض الآخر ليكون الوجوب ارشاديا الى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره وحيث إنه لا جامع بين الوجوب المولوى والارشادى لتكون الرواية شاملة لهما ولا قرنية على تعيين أحدهما فتكون الرواية مجملة.

لأن قول: إن الارشادية والمولوية كالوجوب والاستحباب ليستا من المداليل اللفظية بل هم مستفادتان من الظهور المقامى فلايقاس المقام بموارد استعمال اللفظ فى معناه كما قرر فى محله وعليه فإذا كان المدلول التصديقى مما يناسب أن يجمع المولوية والارشادية فى مورد فلامحذور فى ارادتهما ومعه فلاجمال فالعمدة هو ضعف هذا الخبر سندا ولا يجبر ضعفه بالشهرة لاختصاصها بالتأخرين كما تقدم.

جريان قاعدة الميسور مع تعذر الشرط

ولا يخفى عليك أن الملاك في جريان قاعدة الميسور في الجزء غير المتعذر هو صدق الميسور عرفاً على الباقي وهو بعينه هو الملاك في جريانها مع تعذر بعض الشروط أيضاً فإذا صدق الميسور عرفاً تجرى القاعدة وإن كان فاقد الشرط مبايناً للواجد عقلاً.

نعم لو كان فاقد الشرط مبايناً للواجد عرفاً فلا تجرى قاعدة الميسور كما لا يخفى لأن الشرط على المفروض يكون من المقومات العرفية هذا فيما إذا لم يكن تخطئة شرعية في البين وإلا فهي مقدّمة وتجرى القاعدة ولو مع عدم صدق الميسور عرفاً أو لا تجرى ولو مع صدق الميسور عرفاً فلا تغفل والحاصل أن مع عدم التخطئة الشرعية يكون المعتبر هو صدق الميسور عرفاً وهو لا يكون إلا إذا كان المعظم من الأجزاء أو الشرائط موجوداً ولم يكن المفقود من المقومات وإلا فلامجال للقاعدة ويشكل ذلك بأن الباقي الواجد لمعظم الأجزاء والشرائط مع عدم كون المفقود من المقومات يكون بالنسبة إلى الخارج كالقطرة من البحر اللهم إلا أن يكون خروج ما خرج عن تحت القاعدة على نحو التخصيص لا التخصيص بان يدعى ان الفاقد في تلك الموارد أجنياً غير مربوط بالواجد في نظر الشارع وإن تخيل العرف أنه ميسوره ولا ينافي ذلك أن يكون العبرة بنظر العرف ما لم يعلم خلافه شرعاً وعليه فلا يلزم تخصيص الأكثر مع كون كل ما ورد عن الشارع تخطئة للعرف خارجاً عن تحت القاعدة تخصصاً لا تخصيصاً وعدم كون المفقود من المقومات إلا أن يورد على اعتبار وجود معظم الأجزاء أو الشرائط بأن الظاهر امكان التمسك بالقاعدة المذكورة في جميع الموارد التي تعذر بعض الأجزاء أو الشرائط سواء كان المتعذر معظمها أم

كان غير معظمها فإنه يصدق على الباقي الفاقد للمعظم أيضاً أنه الميسور من المركب ولو لم يكن إلّا جزءاً واحداً وعليه فدعوى اعتبار أن لا يكون المتعذر معظم الأجزاء والشرائط محل منع هذا مضافاً إلى أن مع دلالة الحديث على وجوب الميسور في جميع الموارد فقيام الدليل على اخراج مورد لا يعقل إلّا على وجه التخصيص لهذا العموم.

وأما دعوى لزوم تخصيص الأكثر فهي مندفة إماً بأنه يستكشف من عدم تمسك الاصحاب في الموارد الكثيرة بالحديث احتفافه بما كان يمنع عن شموله لتلك الموارد المجمع على خروجها عن تحت القاعدة.

وإما بأن تخصيص الأكثر لا قبح ولا استهجان فيه إذا كان الأكثر خارجاً بعنوان عام يشمل.

والانصاف أن صدق الميسور عرفاً يختص بما يترتب عليه ما يترتب على المركب أو المشروط من الأثر والخاصية ولو بنحو ناقص وأما ما لم يترتب عليه شيء من الأثر والخاصية فلا يعد عرفاً أنه الميسور وعليه فدعوى اختصاص الميسور بما إذا لم يكن المفقود معظم الأجزاء والشرائط ولم يكن من المقومات ليست بمجازفة وعليه فلا يرد اشكال على من خصص قاعدة الميسور بما إذا لم يكن المفقود معظم الأجزاء والشرائط أو من المقومات وعليه فدعوى التخصيص للتفصي عن اشكال تخصيص الأكثر باعتبار أهمية بعض الأجزاء أو الشرائط بمثابة تكون فقدانها كفقدها للمعظم غير مجازفة هذا كله بناء على تمامية الأدلة الاجتهادية وإلّا كما هو الظاهر لضعف الاسناد فقد تقدم أن المحكم هو استصحاب الحكم مع صدق بقاء الموضوع عرفاً وهي ذات الأجزاء والمشروط بالشرائط وذلك لأن المستصحب هو وجوب نفس الأجزاء والمشروط بالشرائط بناء على ما عرفت من انبساط

الوجوب عليها بنفسها وهو المستصحب لا وجوب المركب منها وغيرهما من المتعذرة ففي هذه الصورة يكون الموضوع وهو الأجزاء الباقية والمشروط باقيا عرفا وحكمه هو الاستصحاب فيستصحب.

فرعان:

الفرع الأول: في دوران الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط

قال الشيخ الأعظم إنه لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط كما فيما إذا لم يتمكن من الاتيان بزيارة عاشورا مع جميع أجزائه في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيها فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأتي بالأجزاء تامة في غير المجلس الواحد ويترك الشرط لأن فوات الوصف أولى من فوات الموصوف ويحتمل التخيير انتهى و قد يقال إن المتبع هو الأهم إن كان وإلا فالحكم هو التخيير كما في كلية المتزاحمين اللهم إلا أن يقال إن الاتيان بالجزء وترك الشرط المعتبر في نفس هذا الجزء أهم.

الفرع الثاني: في تقديم البديل الاضطرارى على الناقص

واعلم أنه لو جعل الشارع لكل بدلا اضطرارياً كالتميم بالنسبة إلى الوضوء ففي تقديم البديل الاضطرارى على الناقص وجهان من أن مقتضى البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل ومن أن الناقص حال الاضطرار تام لا انتفاء جزئية المفقود فيقدم على البديل كالتام ويؤيده بعض الروايات لقد أفاد وأجاد المحقق الأشتياني حيث قال إن جميع ما دل على مشروعية الناقص حاكم على دليل البديل. ودعوى: أن البديل وجود تنزيلي للمبدل ومع التمكن من الاتيان به لا يبقى موضوع للقاعدة لاختصاص جريانها بصورة تعذر الواجب المنتفى بالتمكن من البديل.

مدفوعة: بأن تنزيل البدل منزلة البدل لا يكون إلّا فيما إذا تعذر المبدل ومع تمكنه عنه بقاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» لا مجال للوجود التنزيلي كما لا يخفى.

الإقبال: المختار هو التخيير بين الاتيان بالمبدل ناقصا وبين الاتيان ببده الاضطرارى.

لأنّ قول: إنّ جعل البدلية متأخر عن عدم التمكن من الاتيان بالمبدل ولا يكون ذلك فى عرض التمكن من الاتيان بالمبدل حتى يقال إنّهما متزاحمان ومع التزامح وعدم المرجح يحكم بالتخيير وقاعدة الميسور توجب التوسعة فى التمكن من الاتيان بالمبدل لا من باب تنزيل الباقي منزلة الواجب حتى يقال إنّ كلا من الميسور والبدل وجود تنزيلي للواجب ولا ترجيح لأحدهما على الآخر فيتخير بل يكون من باب انتفاء جزئية المقفود ورفع اليد عنه فلا تغفل.

هذا كله فما إذا كان تباين بين البدل الاضطرارى والبدل الذى يدل عليه قاعدة الميسور كالوضوء والتيمم وأما إذا لم يكن تباين بينهما كالصوم ستين يوما والصوم ثمانية عشر يوما فى كفارة شهر رمضان أو كفارة الظهر فمقتضى قاعدة الميسور كما عرفت هو عدم وجود مجال للبدل الاضطرارى إلّا أن يكون ظهور الدليل فى تخصيص القاعدة كما فى مورد المثال أقوى من ظهور قاعدة الميسور فاللازم هو اتباع ظهور الدليل فى تخصيص القاعدة كما لا يبعد ذلك فى مورد المثال.

التبيه السادس: فى وجوب الاحتياط بالتكرار أو التنجيز بين الفعل والترك فيما إذا دار الأمر بين جزئية شىء أو شرطية وبين مانعيته أو قاطعيته بمعنى حصول العلم الإجمالى باعتبار أحد الأمرين فى الواجب أما فعل هذا الشىء أو تركه فهل يجب الاحتياط بتكرار العمل وإيجاده مرة مع هذا الشىء وأخرى بدونه أو يختار بين فعله وتركه مرة واحدة وجهان.

وقد يقال على القول بوجود الاحتياط في دوران الأمر بين الأقل والأكثر يجب الاحتياط في المقام أيضاً وعلى القول بالبراءة فيه يحكم بالبراءة في المقام فإن العلم الإجمالي باعتبار وجود شيء أو عدمه لا أثر له لعدم تمكن المكلف من المخالفة العملية القطعية لدوران الأمر بين فعل شيء وتركه وهو لا يخلو من أحدهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالي فلم يبق إلّا الشك في الاعتبار وهو مورد لأصالة البراءة وعليه فيكون مختاراً بين الفعل والترك ومقتضى إطلاق هذا الكلام عدم الفرق بين كون طرفي المعلوم بالاجمال توصيلين أو تعبديين.

أورد عليه بأن التحقيق وجوب الاحتياط والاثبات بالواجب مع هذا الشيء مرة وبدونه أخرى وإن قلنا بالبراءة في الدوران بين الأقل والأكثر وذلك لأنّ المأمور به هو الطبيعي وله أفراد طولية فالمكلف متمكن من الموافقة القطعية بتكرار العمل ومن المخالفة القطعية بترك العمل راساً فيكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف لا محالة فيجب الاحتياط في المقام وإن قلنا بالبراءة في الدوران بين الأقل والأكثر والفرق بينهما واضح فإنّه ليس في الأقل والأكثر إلّا احتمال اعتبار شيء في المأمور به فيكون مجرى البراءة بخلاف المقام للعلم الإجمالي باعتبار شيء في المأمور به غاية الأمر لا ندري أنّ المعتبر هو وجوده أو عدمه في المأمور به فلا بدّ من الاحتياط ولا فرق بين التوصيلين أو تعبديين.

ودعوى: أنّ مع تسليم كون الطبيعة مورد تعلق التكليف لا الفرد أمكن التفصيل بين التوصيلين و جريان البراءة في الطرفين و الحكم بعدم اعتبارهما لعدم لزوم المخالفة العملية القطعية من جريان الأصل بناء على عدم المانع من جريان البراءة في أطراف المعلوم بالاجمال إذا لم يؤدّ إلى المخالفة القطعية العملية وبين التعبديين

ولزوم الاحتياط للتمكن من المخالفة القطعية في هذه الصورة ومعه لا يجوز الترخيص بالنسبة إلى الطرفين.

مندفعة: بأنه إذا دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو جزءاً بين كونه مانعاً أو قاطعاً فالعلم الإجمالي بتقيد الواجب بأمر حاصل إلا أنه دائر بين وجود ذاك الشيء وعدمه وحيث إنه لا جامع أصلاً بينهما وأمكن الاحتياط ولو بال تكرار فالعلاء يحكمون في مثله بوجود الموافقة القطعية ولو لم يلزم من جريان الأصل فيه مخالفة قطعية عملية ومع حكم العلاء وعدم الردع عنه لا مجال للرجوع إلى البراءة ولو في التوصليات فتحصل أن الأقوى هو وجوب الاحتياط في مفروض المسألة مطلقاً سواء كان طرفي المعلوم بالاجمال من التوصليات أو التعدييات فتدبر جيداً.

خاتمة في شرائط الأصول

والكلام يقع تارة في الاحتياط وأخرى في البراءة والاحتياط إما في التوصليات وإما في العبادات.

أما الاحتياط في التوصليات فلا يعتبر في حسنه أمر زائد على تحقق موضوعه وهو كونه بنحو يوجب احراز الواقع وهو ان يأتي بجميع المحتملات وهو حسن ما لم يؤد إلى اختلال النظام وإلا فهو احتياط موجب لادراك الواقع ولكنه مبغوض للمولى وساقط حسنه عن الفعلية وأما الاحتياط في العباديات فلا شك في حسنه فيما إذا لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلي باتيان الأمور به او لم يكن الواقع منجزاً عليه كما في الشبهات البدوية الموضوعية أو الشبهات البدوية الحكمية بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل هذا بخلاف ما إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي ففي جواز الاحتياط قبل الفحص وعدمه أو التفصيل بين كون الاحتياط

مستلزما للتكرار وعدمه أقوال والأقوى هو الأول إذ لا دليل على اعتبار قصد الوجه مع صدق تحقق الاطاعة على الاتيان بالمأمور به بدونه سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم. نعم لو شك في اعتبار قصد الوجه وعدمه وتمكن منه بالفحص عن الأدلة أو رأى مجتهدة أمكن القول بوجود الفحص لاحتمال دخالته في الاحتياط وادراك الواقع ولكن عرفت عدم الدليل على دخالة قصد الوجه فيه شرعا ولا فرق فيه بين استلزام الاحتياط للتكرار وعدمه.

ودعوى الاجماع على اعتبار نية الوجه غير ثابتة هذا مع احتمال أن يكون مورد الاجماع هو وجوب قصد القرية لا وجوب قصد الوجه فتحصل أن الاحتياط مطلقا لا يتوقف على الفحص والعلم بوجه الأحكام من الوجوب أو الندب ومع عدم توقفه على ذلك يجوز الاحتياط في العباديات كالتوصلات من دون فرق بين استلزام الاحتياط للتكرار وعدمه.

وأما البراءة فالكلام فيها وقع في مقامين:

المقام الأول: في البراءة العقلية ولا يخفى عليك أنه لا يجوز اجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف وذلك لأن قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا مورد لها إلا بعد ثبوت موضوعها وهو عدم البيان ولا يثبت هذا الموضوع إلا بالفحص واليأس عن الظفر بالحجة ولا فرق في ذلك بين الشبهات الموضوعية والحكمية ما لم يرخص الشارع.

وأما إذا رخص الشارع فهو ترخيص شرعى يرفع به عما يقتضيه الدليل العقلي لأن حكم العقل بالاحتياط قبل الفحص يكون من باب الاقتضاء ومعه يمكن الترخيص الشرعى.

المقام الثاني: في البراءة الشرعية وهي إما في الشبهة الموضوعية التحريمية وإما في الشبهة الموضوعية الوجوبية وإما في الشبهة الحكمية.

أما الشبهة الموضوعية التحريمية فلادليل على اعتبار الفحص في جريان البراءة فيها لاطلاق بعض الأدلة الدالة على البراءة الشرعية من حيث الفحص وعدمه كقوله **لَا يَلْبَسُ** كل شيء منه حرام وحلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

اللَّهُمَّ إِنَّا نَقُولُ: إن اطلاق الأخبار منصرف عن الموارد التي يمكن تحيل العلم فيها بسهولة ومع الانصراف لا مجال للبراءة قبل الفحص الذي لا يحتاج الى مؤنة. نعم يجرى البراءة من دون فحص إذا كان الفحص محتاجا الى دقة واعمال نظر كما يدل عليه صحيحه زرارة حيث قال قلت لأبي جعفر **لَا يَلْبَسُ** فهل عليّ إن شككت في آته أصابه شيء أن انظر فيه قال لا ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

وذلك لأن النظر هو الفحص مع الدقة فالمنفى في هذه الرواية هو فحص خاص لا مطلق الفحص وإن كان مع سهولة.

وأما الشبهة الموضوعية الوجوبية فالأمر فيها أوضح لعدم دليل خاص فيها يدل بالاطلاق على عدم الحاجة إلى الفحص فالشك الذي أخذ موضوعا فيها منصرف من الموارد التي يمكن تحصيل العلم فيها بسهولة بل يصدق العلم المأخوذ في الغاية على ما لو تفحص لظفر به فالأقوى عدم جواز اجراء الأصل مطلقا إذا كان الواقع ينكشف بأدنى فحص وليس الشك مستقرا.

وأما الشبهات الحكمية فقد استدلّ باعتبار الفحص فيها بأمر.

الأول: دعوى الاجماع القطعى على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ
الوسع فى الأدلة.

أورد عليها بأنّ الاجماع ههنا غير حاصل ونقله لو هنه بلا طائل فإنّ تحصيله
فى مثل هذه المسألة ممّا للعقل إليه سبيل صعب.

ألهمّ إلا أن يقال: إنّ الاجماع فى مثل المقام غير متوقف على الأدلة الموجودة
المذكورة فيه بحيث لو لا الأدلة كان بناء الأصحاب على لزوم الفحص فهذا الاجماع
العملى منهم حجة ودليل على عدم فهمهم من أدلة البراءة الاطلاق أو دليل على
تخصيصها على فرض كونها مطلقه.

هذا مضافا إلى أنّ الاستناد إلى الأدلة لا يضر إذا اتصل الاجماع فى كلمات
القدماء إلى إجماع أصحاب الائمة عليهم السلام فإنه كاشف حينئذٍ عن تقرير الإمام.

الثاني: حصول العلم الإجمالى لكل أحد قبل الأخذ فى استعمال المسائل بوجود
واجبات ومحرمات كثيرة فى الشريعة ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءة لما تقدم
من أنّ مجراه الشك فى أصل التكليف لا فى المكلف به مع العلم بالتكليف.

أورد عليه بأنّ مقتضى هذا الدليل هو جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص بعد
ما لو ظفر بمقدار المعلوم بالاجمال من الأحكام وعدم جواز الرجوع إليها بعد
الفحص فيما إذا لم يظفر بهذا المقدار وذلك لأنّ المانع من اجراء البراءة بمقتضى
هذا الدليل ليس عدم الفحص بل هو العلم الإجمالى فما لم يظفر على المقدار
المعلوم بالاجمال لا يصح له الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص لمنع العلم
الإجمالى منه وإذا ظفر عليه يصح له ذلك ولو قبل الفحص والظاهر عدم التزامهم
بذلك فى شيء من الموردین.

هذا مضافاً إلى أن محل الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز
إمّا لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون
بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات ولو لعدم الالتفات إليها.

الثالث: أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف
به العالم به اجمالاً ومناطق عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذه الجاهل
فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب التشبه غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر ألا
ترى أنهم حكموا باستقلال العقل بوجود النظر في معجزة مدعى النبوة وعدم
معذوريته في تركه مستنديين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل لا إلى أنه
شك في المكلف به.

الرابع: الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلم مقدمة للعمل وهي العدة و
أما من الآيات فقوله تعالى: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» بدعوى أن الآية الكريمة
أوجبت الفحص والسؤال عن أهل الذكر عند عدم العلم مع أنه لو كان حديث الرفع
جارياً قبل الفحص فلا يكون السؤال لازماً.

وقوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا فَتْرَمِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ
وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» بدعوى أن الآية أوجبت السفر والنفر لتعلم
الأحكام مع أنه لو كان حديث الرفع جارياً قبل الفحص فلا وجه لايجاب السفر
والنفر للتعلم.

وأما من الروايات فموتقة مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد
سئل عن قوله تعالى: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَاطِنَةُ» فقال إن الله يقول للعبد يوم القيامة عبدى

كنت عالما فإن قال نعم قال له أفلا عملت بما علمت وإن قال كنت جاهلا قال أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه فتلك الحجة البالغة.

بدعوى أنها تدل على عدم كون الجاهل بالحكم معذورا إذا كان قادرا على التعلم واتفقت المخالفة مع أنه لو كان حديث الرفع جاريا فيه فلامجال للعتاب والمؤاخذة على ترك التعلم والتفحص.

وصحيحة أبي جعفر الأحول مؤمن الطاق عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا ويعرفوا إمامهم ويسمهم أن يأخذوا بما يقول وإن كان تقيه.

بدعوى صراحتها على أن الناس ليسوا في سعة بسبب جهلهم بل اللازم عليهم أن يسألوا ويتفقهوا مع أنه لو كان حديث الرفع جاريا فيه قبل الفحص والتعلم كانوا في سعة وغير ذلك من صحاح الأخبار الدالة على عدم جواز الرجوع إلى اطلاق حديث الرفع قبل الفحص.

وهذه الأدلة اللفظية من الآيات والروايات هي عمدة الوجه لتقييد إطلاق أدلة البراءة الشرعية بناء على إطلاقها.

استحقاق العقاب عند ترك الفحص وحصول المخالفة

لا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم والفحص مؤدياً إليها فإن المخالفة حينئذ وإن كانت مفعولة حين المخالفة وبلا اختيار إلا أنها منتهية إلى الاختيار وهو كاف في صحة العقوبة بل مجرد ترك التعلم والتفحص كاف في صحة المؤاخذة والعقوبة وإن لم يكن مؤدياً إلى المخالفة مع احتمال إدائه إلى المخالفة لاجل التجري وعدم المبالاة بها.

نعم يشكل ذلك في الواجب المشروط والموقت ولو أدى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما فضلا عما إذا لم يؤد إليهما حيث لا يكون حينئذ

تكليف فعلي أصلاً لا قبلهما وهو واضح ولا بعدهما وهو كذلك لعدم التمكن منه بسبب الففلة ولذلك التجأ المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك وصاحب الكفاية إلى الالتزام بوجود التفقه والتعلم نفسياً تهيئياً فيكون العقوبة على ترك التعلّم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفة أو إلى الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقاً معلّقاً لكنّه قد اعتبر على نحو لا يتصف بمقدماته الوجودية عقلاً بالوجود قبل الشرط أو الوقت غير التعلم والفحص فيكون الإيجاب حالياً وإن كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجود شرطه و لا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته وأما لو قيل بعدم الإيجاب إلّا بعد الشرط أو الوقت فلامحيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً ولا بأس به و لا ينافي ذلك ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنّما هو لغيره لا لنفسه حيث إنّ وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيرياً يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدّمياً بل للتهيأ لا لإجابه.

يشكل ذلك بأنّ الواجب المعلق خلاف الظاهر من الأدلة وفتاوى المشهور هذا مضافاً إلى أنّه لو كان الواجب توصلياً ولم يحصل العلم به ثمّ اتفق صدور الواجب منه من باب الاتفاق لزم استحقاقه العقوبة مع اتيانه الواجب حيث ترك التعلّم الذي هو واجب نفسى وهو كما ترى.

والأولى أن يجاب عن الأشكال بأنّ الواجب المشروط يكون متعلّقاً للإرادة الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه كما يساعد عليه الوجدان وملاحظة الإنسان مطلوبات نفسه فإذا علم الإنسان بحصول الشرط فى المستقبل وجب عليه تحصيل مقدماته فعلاً.

أو يجاب بأنّ أدلّة وجوب تحصيل العلم كأدلّة وجوب الاحتياط فكما أنّ وجوب الاحتياط طريقى فكذلك وجوب تحصيل العلم وكما أنّه لو عصى الأول

يعاقب على ترك الواقع لتجزئه عليه فكذلك لو عصى التكليف بوجوب تحصيل العلم فلو ترك الواقع المحتمل من جهة ترك تحصيل العلم يعاقب عليه.

وفيه أن تعلق الإرادة الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه يكون بمعنى أن الإرادة فعلية والمراد استقبالي وعليه فلا فرق بين هذا وبين الواجب المعلق في جواز دفع الاشكال به فإن الوجوب في كليهما فعلى والواجب استقبالي.

وعليه فالقول بالواجب المعلق لدفع الاشكال لا مانع منه.

هذا مضافا إلى أنه لا يقاس المقام بوجوب الاحتياط وطريقته لأن احتمال التكليف الفعلي موجود فيه بخلاف المقام قبل الوقت او الشرط.

نعم يمكن أن يقال بناء العقلاء على صحة المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت اذا التفت المكلف وتمكّن منها في الجملة ولو بالتعلم والتفحص وذلك لقبح تفويت الملاك ووجوب تحفظه.

فحصل: أن التفحص والتعلم واجب ولو في الموقّات والمشروطات وذلك لقبح تفويت الملاك التام ووجوب حفظه عند العقل والعقلاء ولو لم نقل بالواجب المعلق أو بالوجوب النفسي فلا تنقل.

بقي هنا شيء وهو أنه إذا كان الواقع بحيث لو تفحص المكلف عنه لا يصل إليه فهل يستحق العقاب على مخالفة الواقع لو لم يتفحص أولا وجهان:

أحدهما: أنه يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان إذ المراد من البيان هو البيان الواصل والمفروض أنه غير واصل.

وثانيهما: هو التفصيل بين وجوب الفحص لآية السؤال والأخبار الدالة على وجوب التعلم فالحق عدم استحقاق العقاب لعدم امكان التعلم وتحصيل العلم بالأحكام فالمورد لا يكون مشمولاً للأدلة المذكورة.

وبين وجوب الفحص لأجل العلم الإجمالي أو لأجل أدلة التوقف والاحتياط فالحن استحقاق العقاب على مخالفة الواقع لكونه منجزاً بالعلم الإجمالي أو أدلة وجوب الاحتياط ولقائل أن يقول محل الكلام في وجوب الفحص لا يختص بمراد العلم الإجمالي بل يعم موارد احتمال التكليف بلا علم هذا مضافاً إلى معارضة أدلة التوقف والاحتياط مع أدلة البراءة ويمكن الجمع بينهما بحمل أدلة الاحتياط على صورة التمكن من ازالة الشبهة بمثل الفحص والمفروض في المقام أنه لا يتمكن من ذلك هذا كله بالنسبة إلى استحقاق العقوبة على المخالفة وأما الصحة والبطان فهو كما يلي إن شاء الله تعالى.

حكم الصحة أو فساد عمل الجاهل بلا فحص وتعلم

إذ عمل الجاهل بلا فحص وتعلم فيحكم ببطان عمله بحسب الظاهر ما لم ينكشف الواقع والمراد من الحكم بالبطان ظاهراً هو عدم جواز الاجتزاء به في مقام الامتثال بحكم العقل لاحتمال مخالفة المأني به مع الواقع والمفروض أنه لا مؤمن له في الاكتفاء به لأن المفروض أنه لم يتفحص ولم يتعلم هذا كله فيما إذا لم ينكشف الواقع وإلا ففيه صور:

الصورة الأولى: أن تنكشف مخالفة المأني به مع الواقع إما بالعلم الوجداني أو بالتقليد عن المجتهد الذي يجب الرجوع إليه حين العمل أو يجب الرجوع إليه فعلاً ففي هذه الصورة يجب عليه الإعادة أو القضاء لعدم اتيانه بالمأمور به.

الصورة الثانية: أن تنكشف مطابقة المأني به للواقع بسبب فتوى مجتهد في زمان العمل ومجتهده الذي يجب عليه الرجوع إليه فعلاً ففي هذه الصورة لا إشكال في الحكم بصحة العمل لمطابقة عمله مع الواقع بحسب الحجة الفعلية بعد العمل وحينه.

الصورة الثالثة: أن تتكشف مطابقة العمل المأتمى به لفتوى من كان يحب الرجوع إليه حين العمل ومخالفته لفتوى من يحب الرجوع إليه فعلا ففى هذه الصورة فصل مصباح الأصول بين الأدلة الخاصة كحديث «لا تعاد» فاختار الحكم بالصحة فى خصوص الصلاة حتى بالنسبة إلى الجاهل وبين الأدلة العامة التى أقاموها على دلالة الأوامر الظاهرية للاجزاء بلا فرق بين الصلاة وغيرهما وعمدتها الإجماع على عدم وجوب الاعادة والقضاء بعد امتثال الأوامر الظاهرية ولو انكشف خلافها فاختار الحكم بالبطلان من جهة عدم كون المقام داخلاً فى معقد الاجماع يقيناً لأن الاجماع على الاجزاء وعدم وجوب الاعادة والقضاء إنما هو فيما إذا كان العامل عمله مستنداً إلى الأمر الظاهرى وأما إذا لم يستند إليه كما فى المقام فلاجماع على صحته.

ويمكن أن يقال: يكفى فى الاجزاء مطابقه المأتمى به مع الحجة والمفروض أنها متحققة فى المقام إذ فتوى من كان يحب الرجوع إليه حين العمل حجة له ولا دخالة للاستناد فى حجيتها كما لادخاله له فى سائر الأمارات كالخبر ومعنى حجيتها أن العمل بما يطابقها يوجب العذر وسقوط الأمر الواقعى عن التنجيز والمفروض أنه عمل بما يطابقها فمع العمل والاتيان بالموافق كان معذوراً وسقط الأمر الواقعى ومع السقوط المذكور لا مجال للاعادة أو القضاء فلا تنقل.

ألهم إلا أن يقال: هذا صحيح فيما إذا قلنا بالاجزاء مطلقاً بالأدلة اللفظية وأما إذا لم نقل بذلك وقلنا به بدليل السيرة والاجماع فالقدر المتيقن منهما هو صورة الاستناد.

الصورة الرابعة: أن تتكشف مطابقة العمل المأتمى به للواقع بحسب فتوى المجتهد الفعلى ومخالفته له بفتوى المجتهد الأوّل فإن قلنا بلزوم الاستناد فى الحجية أمكن للعامل أن يستند إلى المجتهد الفعلى ويحكم بصحة عمله وإن لم نقل بلزوم الاستناد وقلنا بكفاية

المطابقة في الحجية فإن كان الأول أعلم يجب عليه الاعادة والقضاء لانحصار الحجية فيه وإن كان الثاني أعلم فلا يجب عليه الاعادة والقضاء لما عرفت وإن كانا متساومين فقول كل واحد منهما حجة له بنحو الحجة التخيرية والمكلف مخير بينهما فتدبر.

الإجهار في موضع الإخفات وبالعكس

وردت هنا النصوص الصحيحة الخاصة الدالة على صحة الصلاة في الجهر موضع الإخفات وبالعكس من دون فرق بين كون الجهل قصورياً أو تقصيراً فلو انكشف الخلاف قبل انقضاء الوقت فلا حاجة إلى الاعادة فضلاً عن القضاء بعد الوقت ولا اشكال في ذلك وإنما الإشكال في الجمع بين الحكم بالصحة واستحقاق العقاب في صورة كون الجهل تقصيراً فيقال كيف يعقل الحكم بالصحة مع العلم باستحقاق العقوبة على ترك الواجب فيما إذا قصر في الفحص والتعلم.

وأجيب عنه بوجه:

منها أن الحكم بالصحة إنما هو لاشتمال المأني به على المصلحة الملزمة والحكم باستحقاق العقاب إنما هو لأجل فوات المصلحة الزائدة التي لا يمكن تداركها بسبب تقصيره في ترك الفحص والتعلم.

ومنها: أنه يمكن أن يقال بتعدد المطلوب وأنه في حال الجهل أمران أحدهما أصل الصلاة والثاني الصلاة المقيدة بكونها قصراً ومع الاتيان بالمقيد يحصل المطلق ويحصل المطلق يفوت مصلحة الصلاة المقيدة بكونها قصراً.

وبذلك ينحل الإشكال إذ وجه صحة الاتمام على هذا كونه مأموراً به ووجه استحقاق العقاب على ترك القصر كونه مأموراً به أيضاً ووجه عدم وجوب الاعادة قصراً لو علم بالحكم في الوقت هو تفويت مصلحة القصر بالاتيان بأصل الصلاة ولو في ضمن الاتمام.

اللَّهُمَّ إِنْ قَالَ: إِنْ فُوتَ مَصْلِحَةُ الصَّلَاةِ الْمُعْقِدَةُ بِكُونِهَا قَصْرًا يَتَوَقَّفُ عَلَى التَّضَادِّ.
وهنا اشكال آخر: وهو أن ظاهر النصوص أن الصلاة المأتى بهما مع كيفية
الانتماء في موضع القصر أو الاجهار في موضع الاخفات وبالعكس تأمة الأجزاء
والشرايط وهذا يناقئ بقاء شرطية الواقع من الجهر أو الاخفات مثلاً أو جزئيته
بالنسبة الى الجاهل فمع عدم بقائهما وتامية الأجزاء والشرايط يبقى السؤال
والاشكال السابق وهو أنه كيف يعقل الحكم بالصحة مع الحكم باستحقاق العقوبة
على ترك الواجب.

وأجيب عنه بأنه ليس في أخبار الانتماء مكان القصر أزيد من قوله **لَيْتَ** فلاعادة ومن
المعلوم أن نفى وجوب الاعادة أعم من كون المأتى به تاماً أو ناقصاً سقط الواجب به.
وهكذا الأمر في خبر الجهر والإخفات فإنه وإن تضمن قوله **لَيْتَ** «وقد تمت
صلاته» إلا أن المراد به بقرنية صدر الحديث هو مجرد عدم انتقاص الصلاة وعدم
احتياجها إلى الاعادة فلاينافي استحقاق العقوبة على ترك الواجب فلا تغفل.

شرطان آخران لجرمان البراءة:

وقد حكى عن الفاضل التوحي شرطان لجرمان البراءة:

أحدهما: أن لا يكون اعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعى من جهة أخرى
وعليه ففي مثل الإنائين المشتبهين لا يجرى أصالة عدم وجوب الاجتناب في طرف
لأنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر وهكذا لا يجرى في مثل مورد
الشك في المتقدم والمتاخر كالكرية والملاقة أصالة عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كراً لأن
إعمال الأصل يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقى بالكر أو الماء.

أورد عليه الشيخ رحمته بقوله إن إيجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر إما بانبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعى كان يثبت بالأصل براءة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمة أصالة البراءة مستطيحا فيجب عليه الحج فإن الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع بالأصل ويحكم بوجود الحج بذلك المال ومنه المثال الثانى فإن أصالة عدم بلوغ الماء الملقى للنجاسة كراً يوجب الحكم بقلته التى أنيط بها الانفعال.

وإما لاستلزام نفي الحكم به عقلاً أو شرعاً أو عادة ولو فى هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكلىفى فى ذلك المورد أو فى مورد آخر كنىفى وجوب الاجتناب عن أحد الانائين فإن كان إيجابه للحكم على الوجه الأول كالمثال الثانى فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الاصل لجريان ادلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد إيجابه لموضوع حكم آخر وجودى آخر لا يكون مانعا من جريان ادلته.

وإن كان على الوجه الثانى الراجع إلى وجود العلم الإجمالى بثبوت حكم مردد بين حكيمين فإن أريد باعمال الأصل فى نفي أحدهما إثبات الآخر ففيه أن مفاد أدلة أصل البراءة مجرد نفي التكليف دون اثباته وإن كان الاثبات لازما واقعيًا لذلك النفي فإن الأحكام الظاهرية إنما تثبت بمقدار مدلول أدلتها ولا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت إلا أن يكون الحكم الظاهرى الثابت بالأصل موضوعا لذلك الحكم الآخر كما ذكرنا فى مثال براءة الذمة عن الدين والحج.

وإن أريد باعماله فى أحدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو جارٍ إلا أنه معارض بجريانه فى الآخر فاللازم إما اجرائه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالى لأجل العمل بالأصل وإما اهماله فيهما وهو المطلوب وأما اعمال أحدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح.

وكيف كان فسقوط العمل بالأصل في المقام لأجل المعارض ولا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة بل يجري في غيره من الأصول والأدلة ولعل مقصود صاحب الوافية ذلك وقد عبّر هو رحمته في باب الاستصحاب بعدم المعارض.

ثم لا يخفى عليك أنه لا معنى للنزاع في حجية مثبتات البراءة وعدمها إذ أصالة البراءة لا تنفي إلّا تنجز الحكم الواقعي أو فعليته فالأمر العادي أو العقلي أو الشرعي المترتب عليها لو كان من آثار عدم تنجز الحكم ولوازمه أو فعليته ولوازمها يترتب عليه لا محالة إذ بعد اجراء البراءة يرتفع تنجز الحكم أو فعليته بالوجدان وذلك يستلزم ثبوت كل ما كان مترتباً عليه أو ملازمه.

ولو كان من آثار عدم الحكم واقعا لا يترتب بعد جريان البراءة ولو قلنا بالأصل المثبت إذ البراءة لا تنفي الحكم واقعا.

ومما ذكر يظهر أنه لا وجه لارجاع كلام الفاضل التوحي إلى عدم حججته مثبتات البراءة فلا تنقل.

وثانيهما: من شرائط جريان البراءة أن لا يتضرر بأعمال البراءة مسلم كما لو فتح انسان قفص طائر فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك رجلا فهرب دابته فإن أعمال البراءة في هذه الموارد والحكم بعدم الضمان يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعدة الاتلاف وعموم قوله رحمته لا ضرر ولا ضرار ولا ظن بأن الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضرار ولكن لا يعلم أنه مجرد التعزير أو الضمان أوهما معا فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

أورد عليه الشيخ الأعظم رحمته ومن تبعه بأنه إن كان قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الأصل كان دليلا كسائر الأدلة الاجتهادية وحاكما على البراءة وإلّا فلامعنى

للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة ومجرد احتمال اندراج الواقعة تحت قاعدة الاتلاف أو حديث لا ضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل مع تحقق موضوعه وهو الشك.

اللَّهُمَّ لَا أَنْ يَقَالَ: إن أدلة البراءة إنما وردت امتناناً والمرادية هو الامتنان النوعي ومن المعلوم أن جعل البراءة في المورد الذي شك في إيجاب البراءة فيه للضرر على الغير خلاف الامتنان النوعي والظاهر أن مراد الفاضل التوخي هو اشتراط عدم الضرر واقعاً على الغير لا اشتراط عدم جريان قاعدة نفي الضرر وعليه فما أفاده متين إذ مرجعه إلى اشتراط أن يكون جعل البراءة موافقاً للامتنان النوعي.

لَيَقَالَ: إن لازم ذلك هو اشتراط جريان البراءة بالعلم بعدم النص وهذا واضح الفساد فإن أصالة البراءة مشروطة بعدم العلم بالنص لا بالعلم بعدم النص.

لَأَنْ يَقُولَ: إن عدم جريان الأصل في مورد الشك في الضرر من جهة عدم إحراز الامتنان النوعي مع أن الملحوظ في أصالة البراءة هو الامتنان النوعي وعليه فأدلة البراءة قاصرة عن شمول الموارد التي ليس فيها امتنان نوعي.

وجعل البراءة في موارد الشك في الضرر خلاف الامتنان النوعي وإن كان موضوع الأصل وهو الشك متحققاً.

قاعدة لا ضرر ولا ضرار

وحيث انجرّ الكلام إلى حديث لا ضرر ولا ضرار ينبغي أن يبحث عنه على وجه الاختصار في ضمن أمور إن شاء الله تعالى.

الأمر الأول: في أسناد الحديث وطرقه وهي متعددة

منها ما رواه في الكافي بسند موثق عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان وكان يمر إلى نخلته ولا يستأذن فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة فلما تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فشكا إليه وخبره الخبر فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخبره بقول الأنصاري وما شكاه وقال إن ردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ماشاء الله فأبى أن يبيع فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فأبى أن يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للأنصاري اذهب فاقطعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار^١.

ومنها: ما رواه الصدوق بسند موثق عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري فيه

الطريق إلى الحائط فكان يأتيه فيدخل عليه ولا يستأذن فقال إنك تجيء وتدخل ونحن في حال نكره أن ترانا عليها فإذا جئت فاستأذن حتى نتحرز ثم نأذن لك وتدخل قال (فقال) لا أفعل هو مالي أدخل عليه ولا أستأذن فأتى الأنصاري رسول الله ﷺ فشكا إليه وأخبره فبعث إلى سمرة فجاءه فقال له استأذن عليه فأبى فقال له مثل ما قال الانصاري فعرض عليه رسول الله ﷺ أن يشتري منه بالثمن فأبى عليه وجعل يزيد فيأبى أن يبيع فلما رأى ذلك رسول الله ﷺ قال له لك عذق في الجنة فأبى أن يقبل ذلك فأمر رسول الله ﷺ الأنصاري أن يقطع النخلة فيلقبها إليه وقال لا ضرر ولا اضرار (ضرار خ ل).^١

ومنها ما رواه في الكافي بسند ضعيف وهو مثل الروایتين المتقدمين إلا أن فيه فقال له رسول الله ﷺ إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن.^٢
والوجه في ضعف الرواية أنها مقطوعة حيث قال الكليني عن علي بن محمد بن بندار عن أحمد بن أبي عبدالله عن بعض أصحابنا عن عبدالله بن سakan عن زرار عن أبي جعفر عليه السلام.

ومنها ما رواه في الفقيه عن الحسن الصيقل عن أبي عبيدة الحذاء قال قال ابو جعفر عليه السلام كان لسمرة سمرة بن جندب نخلة إلى أن قال ثم قال له رسول الله ﷺ يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك قال لا قال لك ثلاثة قال لا قال ما أراك يا سمرة إلا مضاراً إذهب يا فلان فاقلمها واضرب بها وجهه.^٣

(١) من لا يحضره الفقيه . باب المضاربة . ح ١٨ .

(٢) الكافي . ج ٥ . ص ٢٩٤ .

(٣) من لا يحضره الفقيه . باب حكم الحریم . ص ٣٣٩ . الطبعة القديمة .

ولا يخفى أن قوله بالتواتر «ما أراك يا سمرة إلا مضاراً» بمنزلة الصغرى لقوله لاضرر ولا ضرار وتدلّ عليها.

ودعوى ان الرواية ضعيفة من ناحية الحسن الصيقل مندفعة بكفاية نقل الأجلّاء عنه في حصول الوثوق به.

وليس مقصودنا من كفاية نقل الأجلّاء أنهم لم ينقلوا عن الضعفاء حتى يقال إن هذا البناء لم يثبت في حق غير محمد بن ابي عمير وصفوان ومحمد بن ابي نصر النبرنطى بل المقصود أن نقل الأجلّاء عن فرد واكتارهم في ذلك يوجب الوثوق به عادة والفرق بينهما واضح.

الإقبال: اشتمال سند الصدوق إلى الحسن الصيقل على بن الحسين السعد آبادى يوجب ضعف الرواية لعدم توثيقه لأننا نقول إن السعدآبادى من مشايخ ابن قولويه بلا واسطة وعبارة مقدّمة كامل الزيارات صريحة في كون مشايخه بلا واسطة نقات وأما القول بأن مفاد المقدّمة أنه لم يورد في كتابه روايات الضعفاء والمجروحين وليس مراده من ذلك وثاقة جميع من وقع في أساسيد رواياته فإنّ منهم من لا شائبة في ضعفه وهكذا ليس مراده وثاقة عامة مشايخه فإنّ منهم من لا تطبق عليهم الصفة التي وصفهم بها وهي كونهم مشهورين بالحديث والعلم فهو غير سديد لأنّ دعوى عدم انطباق وصف المشهور على بن الحسين السعدآبادى أوّل الكلام لاحتمال أن كان هو من المشهورين في ذلك الزمان ولا يضر بذلك عدم كونه كذلك في زماننا هذا.

هذا مضافا إلى كون السعدآبادى من شيوخ الإجازات بالنسبة إلى جماعة من الأصحاب.

على أن للصدوق طريقاً آخر إلى البرقى وهو صحح بالاتفاق.

لا يقال: إن هذا الطريق يختص بما إذا روى الصدوق في الفقيه مبتدئاً باسم البرقى. لإمكان الجواب عنه بأن الصيقل ليس له كتاب كما أن السعدآبادى كذلك وعليه فالكتاب للبرقى أو يونس وكتابهما مرويان بريق آخر صحيح والشاهد على أن الصدوق نقل من كتاب البرقى هو تكرار النقل عنه مرات عديدة فإنه قرينة على أخذه من الكتاب لا أنهم رواه له مرات عديدة ولا فرق فيه بين ابتدائه باسم البرقى وبين عدم ذلك كما لا يخفى.

ففتحصل أن ما رواه الصدوق في الفقيه عن الحسن الصيقل معتبر وعليه فلا يصح دعوى أن قضية سمرة لم تذكر مقرونة بجملة لا ضرر ولا ضرار في كتبنا إلا بطريق واحد فقط فلا ينبغى الخلط بين ثبوت هذه القضية في نفسها وبين ثبوتها مقرونة بهذه الجملة فإنه ان صحت دعوى استفاضة أصل القضية فلا تصح دعوى استفاضاها مقرونة بهذه الجملة.

وذلك لما عرفت من أن الطريق لا ينحصر بما رواه زرارة بل يروى القضية المذكورة بطريق آخر وهو على ما ذكره الصدوق في المشيخة عن ابي عبيدة الحذاء عن الإمام ابي جعفر الباقر عليه السلام.

لا يقال: إن ما رواه الصدوق لا يكون مقروناً بجملة لا ضرر ولا ضرار.

لا نقول: يكفى في اقترانها دلالة قوله عليه السلام لسمرة ما أراك يا سمرة إلا مضاراً فإنه بمنزلة الصغرى لقوله لا ضرار ولا ضرار فحينئذ ان قلنا بكفاية الإثنين في صدق الاستفاضة فالرواية مستفيضة لنقل زرارة وأبي عبيدة ولكنه لا يوافق ما ذكره شيخنا البهائى فى تعريف المستفيض حيث قال اذا كان نقله فى كل مرتبة أزيد من ثلاثة فمستفيض فقضية سمرة ليست بمستفيضة وان كانت الرواية الدالة عليها موثقة.

هذا بناء على قطع النظر عن غير قضية سمرة وإلّا فدعوى الاستفاضة واضحة لنقل هذه الجملة اعني «لا ضرر ولا ضرار» في قضايا أخرى باسناد مختلفة متعددة. منها: ما رواه في الكافي بسند ضعيف عن عقبه 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 رفّت الأرف وحدت الحدود فلاشفعة.

وهي مرتبطة مع صدرالحديث من جهة أنه تصلح لكونه حكمة لعدم لزوم المعاملة في مورد جعل حق الشفعة بناء على ظهور قوله وقال «لا ضرار ولا ضرار» في كونه مقولاً للنبي ﷺ أو للإمام عليه السلام في وجه تشريع الشفعة كما هو المختار لا أنه قول الراوى بدعوى أنه ذكره هنا من باب الجمع بين الروايات.

ومنها: ما رواه في الكافي بسند موقوف عن طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عن ابيه عليه السلام قال قرأت في كتاب لعلي عليه السلام «أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أن كل غازية غزت بما يعقب بعضها بعضاً بالمعروف والقسط بين المسلمين فإنه لا يجوز حرب إلا باذن أهلها وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه وأبيه لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على عدل وسواء»

والظاهر أن في الرواية تصحيحاً والشاهد لذلك ما رواه الشيخ في التهذيب عن الكافي بهذا السند عن أبي عبدالله عن أبيه عليه السلام «قال قرأت في كتاب علي عليه السلام أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أن كل غازية غزت معنا لعقب بعضها بعضاً بالمعروف والقسط مابين المسلمين وأنه لا يجار حرمة إلا باذن أهلها وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار

كحرمه أمه وأبيه لا يسالم مؤمن دون مؤمنين في قتال في سبيل الله إلا على عدل وسواء» ونسخة الشيخ من الكافي محصّحة ومنها يعلم أن كلمة «بما» غلط والصحيح هي «معنا» وعليه فقوله يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط بين المسلمين خير لقوله كل غازية غزت معنا والمراد منه هو التوصية برعاية النوبة في الجهاد.

ويعلم منها أن قوله فإنه لا يجوز حرب إلا باذن أهلها غلط والصحيح هو وانه لا يجاز حرمة إلا باذن أهلها والمراد من الحرمة هو المرأة وعليه فمعناه أنه لا يجوز أن تجاز حرمة إلا باذن اهل المرأة وعليه كان ما أفاده العلامة المجلسي من أن المراد من الجار فيه من أجرته لا جار الدار صحيحا لأن الجار يأتي بمعنى المستجير والمستجار كليهما.

ثم إن هذه المكتوبة مروية مع سائر المكتوبات المروية عن النبي ﷺ في كتب العامة وهي تؤيد صحة نسخة الشيخ من كتاب الكافي.

وكيف كان يحتوى هذا الخبر عنوان غير مضار وهو بمنزلة الصغرى لقوله «لا ضرار ولا ضرار» وبدل على عدم جواز ايراد الا ضرار من الغير إلى الجار كما لا يجوز أن يورد الجار الضرر الى الغير بحيث يكون آتما بناء على كونه قوله غير مضار ولا آتم راجعا إلى الجار أو كما لا يجوز ايراد الاضرار من الغير إلى النفس ومن النفس إلى الغير فكذلك الجار بناء على رجوع قوله غير مضار ولا آتم إلى النفس.

وبالجملة يدل الحديث على عدم جواز الاضرار بالنسبة الى الغير ولا نظر له الى الاضرار بالنفس.

ومنها: ما رواه في الكافي بسند ضعيف عن عقبه بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال قضى رسول الله ﷺ بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء وقال «لا ضرر ولا ضرار».

هذا مضافا إلى روايات أهل السنة كمسند أحمد بن حنبل عن عبادة بن الصامت أن من قضاء رسول الله ﷺ أن لا ضرار ولا ضرار.

وسنن بيهقي عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال «لا ضرر ولا ضرار» من ضار ضره الله ومن شاق شق الله عليه.

ولموطأ لما لك عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال «لا ضرر ولا ضرار» وغير ذلك من أخبارهم الدالة على الكبرى المذكورة أعنى «لا ضرر ولا ضرار».

فدعوى الاستفاضة في تلك الكبرى ليست بمجازفة هذا مضافا إلى الأخبار الكثيرة الواردة في الموارد الخاصة التي يمكن الاطمئنان باحتوائها للكبرى وهذه الاخبار كثيرة جدا بحيث قال بعض لعل جماعة الرواة الذين رووا الموارد الخاصة تكون أزيد من أربعين رجلا والروايات المسندة المروية أزيد من خمسين رواية وقال سيدنا الاستاد بعد ذكر جملة منها ولا يخفى ان هذه الطائفة اكثر من أن يحصى.

وبالجملة لا مجال للريب في صدور الكبرى المذكورة أي «لا ضرر ولا ضرار» وعليه فاللازم هو البحث عن ألفاظها وكيفية دلالتها.

الأمر الثاني: في ألفاظ الحديث والثابت هو قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» كما في موثقة زرارة المنقولة في الكافي والفقيه وأما قيد «في الإسلام» فهو موجود في كلام الصدوق في قبال العامة الذين قالوا ان المسلم لا يرث الكافر فاحتج عليهم

الصدوق بأن الله عزوجل إنما حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم كما حرم على القاتل عقوبة لقتله فأما المسلم فلا يجرم وعقوبة يحرم الميراث فكيف صار الإسلام يزيده شراً مع قول النبي ﷺ «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» فالإسلام يزيده المسلم خيراً ولا يزيده شراً ومن المعلوم أن الصدوق في مقام الاحتجاج به على العامة بما ورد في طرقهم والمشهور لم يرووا هذه الزيادة ولم يعملوا به حتى يمكن انجبار ضعف الرواية العامة.

بل لم يظهر اعتماد غير المشهور على القيد المذكور لأن ما يستدل به علماؤنا في المسائل الخلافية بيننا وبين العامة من الروايات المروية بطرق عامة ليس من باب الاعتماد عليها وإنما هو من باب الاحتجاج على الخصم بما يعترف بحجيته ونقل الرواية في الخلاف والتذكرة إنما هو من هذا القبيل بل الأمر كذلك في نقل الفقيه أيضاً بالنسبة إلى عدة مسائل خلافية.

وأما قيد «على مؤمن» فلادليل عليه إلا مقطوعة الكافي عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال إن سمرة بن جندب كان له عذق إلى أن قال قال له رسول الله ﷺ إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن الحديث.

ولا حجة للمقطوعة فتحصل أن الثابت من الفاظ الحديث هو لا ضرر ولا ضرار من دون قيد «في الإسلام» أو قيد «على مؤمن» نعم لا مانع من أن يقال إن نفي الشارع بما هو الشارع لا يكون إلا بالنسبة إلى تشريعاته وقوانينه.

الأمر الثالث: في فقه الحديث وهنا ثلاث مقامات

المقام الأول: في مفاد مادة (ض ر ر) والظاهر أنها موضوعة لجامع النقص سواء كان في المال أو البدن أو الحال أو الحقوق.

ودعوى: أن الضرر بمعنى سوء الحال أو الضيق وقد يستعمل في النقص بلحاظ تسيبه لسوء الحال أو للضيق.

مدفوعة: أولاً بأن ذلك خلاف المنساق من الضرر والضرار وهو جامع النقص نعم لا بأس بأن يقال إن سوء الحال أو الضيق من مصاديق النقص وعليه فتفسير الضرر بسوء الحال أو الضيق من باب الخلط بين المصداق والمفهوم وثانياً بأن سوء الحال من المفاهيم المعنوية المحضة بخلاف الضيق والنقص فإنهما من المعاني المحسوسة وفرض الأمور المعنوية المحضة معنى أصيلاً للفظ يخالف طبيعة اللغة.

ولقائل أن يقول إن استعمال الألفاظ في المعاني غير المحسوسة مورد الحاجة في عرض الاحتياج إلى استعمالها في المعاني المحسوسة فالصحيح أن المعنى الأصلي هو النقص بمعناه الجامع فيعم النقص البدني والمالي والحالي والحقوقى.

ثم إن الضرر كما أفاد سيدنا الاستاد عبارة عن اعدام النفع الموجود وهو أعم من أن يكون وجوداً حقيقياً أو تنزيمياً بأن يكون مقتضى وجوده موجوداً.

ولا فرق بين أن يكون سبب الاعدام المذكور هو الأحكام الوجودية أو العدمية لعدم قصور للقاعدة في شمولها للأحكام العدمية كالوجودية فكما أن إطلاق وجود الأحكام ربما يوجب اعدام النفع الموجود فكذلك قد يوجب ذلك إطلاق الأحكام العدمية.

المقام الثاني: في مفاد الهيئة الأفرادية لمادة (ض ر ر) وهي هيئة الفعل للضرر وهيئة الفاعل للضرار.

أما الضرر فهو إسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرّاً والوجه في ذلك هو التبادر إذ المنساق من لفظ الضرر أنه لا يتضمن نسبة تقييدية ناقصة بخلاف المصدر فإنه يحتوى تلك النسبة فإذا كان النظر مثلاً إلى نفس العلم لا إلى عالم كما يقال العلم

خير من الجهل فهو اسم مصدر ويعبر عنه في اللغة الفارسية بـ «دانش» وإذا كان النظر اليه مع نسبته إلى شخص كما يقال علم زيد بكذا أقوى من علم عمرو به فهو مصدر ويعبر عنه بـ «دانستن» والمصدر في الفارسية مختوم بالنون دون اسم المصدر.

وأما الضرار فهو مصدر على وزن (فعال) لباب (المفاعلة) يقال ضارة يضاره مضارة وضرارا أو لباب الثلاثي المجرد أى ضرّ ضرارا على ما قيل.
ودعوى أن المراد من الضرار هو المجازاة على الضرر مندفة بأن هذا لا ينطبق على مورد رواية سمرة بن جندب إذ لا ضرر من ناحية الأنصارى حتى يحمل نفي الضرار على نفي المجازاة.

ومما ذكر يظهر النظر فيما يقال من أن المقصود من الضرار هو الضرر المتعمد الذى يصرّ عليه ويتخذه ذريعة إليه وهذا هو المتعين فى المقام فإن سمرة بن جندب كان يتذرع ويصرّ على الاضرار بالأنصارى باتخاذ حقه فى العدق ذريعة إلى الدخول عليه بلا استئذان فالحكم بأن الناس مسلطون على أموالهم وإن كان غير ضررى فى نفسه ولكن قد يتخذ ذريعة للاضرار بالآخرين ويتقصد به ذلك كما فعل سمرة بن جندب وهذا المعنى مضافاً إلى استفادتنا له وجداناً من كلمة الضرار هو المناسب من استعمال هذه الكلمة فى هذه الروايات بلحاظ ما أشرنا إليه من لزوم التكرار المستهجن وذلك لأنّ حرمة الضرر المتعمد الذى يصرّ عليه ويتخذه ذريعة إليه تستفاد أيضاً من حرمة الضرر من غير تقييد بالاعتماد والاصرار بالأولوية ولا حاجة إلى التكرار.

ذهب بعض الأكابر إلى أن الفرق بين الضرر والضرار أن الثانى لا يشمل ايراد الضرر على النفس بخلاف الأول فذكر الضرار بعد الضرر من قبيل ذكر الخاص

عقيب العام وعليه فالمقصود من الضرار هو الا ضرار للغير والمراد من قوله إنك رجل مضار هو ذلك والاهتمام بنفيه يوجب ذكره بالخصوص وكيف كان ففي الاحتمالات المذكورة إما تقول برجحان بعضها على بعض فهو وإلا فهي متساوية في معنى نفي الضرار والإجمال في معناه لا يوجب الإجمال في نفي الضرر فلا تغفل.

والمقام الثالث: في مفاد الهيئة التركيبية ولا يخفى عليك تعذر الاخبار عن نفي الضرر والضرار حقيقة لوجودهما في الخارج فالأخبار عن عدمهما في الخارج كذب محض.

ولذلك ذهب جماعة إلى أن المراد من النفي هو النهي واستدلوا له بوجوه:

منها: أن (لا ضرر ولا ضرار) كقوله ﷺ لا جَلْب في الاسلام أولا ببيان كنيسة في الاسلام فكما يدل النبوى على النهي عن الزام صاحب الماشية بسوق الماشية نحو الساعى للزكاة وعن احداث الكنيسة فكذلك قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» يدل على النهي عن ايجاد الضرر.

وفيه أن ارادة خصوص النهي من النفي من دون قيام قرينة عليه مع امكان ارادة تعميم النفي بلحاظ مطلق الحكم تكليفاً كان او وضعياً خلاف الظاهر بخلاف الأمثلة المذكورة فإن نفي الحكم فيها بنحو المطلق غير ممكن بل يستفاد منها النهي عن الازام في الأول وعن الاحداث في الثانى وهو شاهد على ارادة خصوص الهى من النفي.

هذا مضافاً إلى أن مدخول (لا) في المقام طبيعة الضرر بمعناه الاسم المصدرى لابعناه المصدرى الذى هو فعل المكلف فنفيه لا يختص بخصوص فعل المكلف ليكون لازم نفيه حرمة بل يعمه والضرر الحاصل من امتثال أحكامه تعالى.

ومنها: أنه يقدر كلمة المجوز في قوله **بَلِّغُوا** «لا ضرر ولا ضرار» فيكون المراد من هذا الكلام عدم تجويز الشارع له وهي الحرمة التكليفية وفيه أنه خلاف الظاهر إذ الأصل عدم التقدير مالم يقم عليه قرينة.

ومنها: أن المراد من حديث (لا ضرر ولا ضرار) نفى الضرر والضرار ادعاء في الخارج ومصحح الادعاء هو حكم الشارع بتحريم الضرر والضرار.

وفيه: أن تخصيص ما هو مصحح للادعاء المذكور بحكم الشارع بحرمة تكليفا لا وجه له بعد إمكان تعميم النفي بلحاظ مطلق الحكم تكليفا كان أو وضعيا كما هو الظاهر هذا كله بناء على ارادة النهي من النفي وقد عرفت أنه لا شاهد لها.

ذهب الفاضل التوني ومن تبعه بعد تسليم عدم ارادة النهي عن النفي إلى أن المراد من المنفي هو الضرر الغير المتدارك ومرجع هذا المعنى هو الحكم بالتدارك شرعا وتقريبه بوجوه:

أحدها: أن يكون المراد من المنفي الضرر الغير المتدارك بنحو التقييد سواء كان ذلك بنحو استعمال المطلق في الخاص مجازا أو كان بنحو ارادة الخاص بتعدد الدال والمدلول والإخبار بعدم وجود الضرر الغير المتدارك مع وجوده في الخارج يرجع في الحقيقة إلى الادعاء والكناية عن حكم الشارع بلزوم تداركه أوجب عنه أولا بأن الضرر الخارجى لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه بل المنزلة منزلة هو الضرر المتدارك بالفعل.

اللهم **إِنَّ** قَالَ: إذا حكم الشارع بالتدارك وجعل تنفيذ ذلك قوة اجرائية كما أن لكل قانون من القوانين الاجتماعية بحسب التشريع قوة اجرائية طبعيا.

وفيه: أن التدارك من جهة المقنن لا يكفي في صدقة بنظر العرف مع ما رآه العرف من موانع الاجراء.

وثانيها: أن يكون المراد منه الضر الذي لم يحكم الشارع بتداركه بأحد التحوين المذكورين ونفي الضر على هذا المعنى نفى حقيقي لا ادعائي وفيه أن الظاهر أن قوله ﷺ في الاسلام ظرف للضرر فلايناسب أن يراد به الفعل المضربل المناسب هو الحكم الشرعى الملقى للعباد ويشكل ذلك بما مر من عدم ثبوت قيد فى الاسلام فى متن الحديث وان كان النفى فى هذا المقام.

ثالثها: أن يكون المراد منه هو الضرر المطلق ويكون نفيه ادعاء ومصححه حكم الشارع بلزوم تداركه.

أورد عليه بأن اللازم من ذلك هو عدم جواز التمسك بالقاعدة لنفى الحكم الضررى المتعلق بنفس التكليف وهذا الاشكال مشترك الورود بالنسبة إلى الوجوه الثلاثة هذا مضافا إلى أن تخصيص المنفى بالضرر الغير المتدارك أو الضرر الغير المحكوم بالتدارك خلاف الظاهر ولا يساعده موارد تطبيق الحديث لعدم الحكم بالتدارك فى قصة سمرة فتحصل أن المنفى ليس هو الضرر الغير المتدارك.

فيقع البحث فى أن المنفى بالنفى المذكور أى شىء يكون هل هو الحكم الضررى أو الموضوع الضررى أو نفس الضرر هنا ثلاث احتمالات.

أحدها: هو ما اختاره الشيخ الأنصارى ﷺ من أن المنفى هو الحكم الذى يوجب ثبوته ضرراً على العباد وكان منشأ له فمعنى قوله لا ضرر أى أنه لا حكم كان موجبا للضرر فكل حكم كان سبباً للضرر تكليفاً كان أو وضعياً منفى باطلاق الحديث.

فالمعنى بعد تعذر الحقيقة هو عدم تشريع الضرر بمعنى أن الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً كان أو وضعياً فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى بالخبر وهكذا فالمراد من الضرر المنفى هو الحكم الموجب للضرر وعليه فالنفي والمنفى كلاهما حقيقيان ولا يلزم من النفي الكذب بعد كون المنفى هو الحكم الموجب للضرر ولا المجاز بعد كون المنفى هو الحكم الضرري في عالم الشرع.

وفيه: أن إرادة نفي الحكم حقيقة من نفي الضرر بتقدير الحكم أو استعمال الضرر فيه مجازاً خلاف الظاهر إذ الأصل في الكلام هو عدم التقدير والأصل في الكلمة هو استعمالها في معناها لا في فرد منها.

وعليه فنفي الضرر وإرادة نفي الحكم الناشئ من قبله الضرر حقيقه كما ذهب إليه الشيخ خلاف الظاهر لأن ظاهر النفي هو نفي نفس الضرر لا نفي الناشئ من قبله الضرر وهو الحكم.

ثانيها: هو ما اختاره صاحب الكفاية من أن أقرب المجازات بعد عدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقه هو نفي الحقيقة ادعاء تحفظاً على نوع المعنى المستفاد من هذه الجملة واشباهها ويشهد له كثرة استعمال هذا التركيب في النفي الادعائي كقوله **لا يبيح** «يا أشباه الرجال ولا رجال» فالمنفى في هذا التركيب أي «لا ضرر ولا ضرار» هو العمل المضر والمقصود من نفي الموضوع الضرري ادعاء نفي الحكم الثابت للعمل بعنوانه لا الحكم الثابت للضرر بعنوان الضرر لوضوح أن الضرر علة للنفي ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يشبهه ويقضيه ثم المصحح للحقيقة الادعائية عند صاحب الكفاية أن تمام حقيقة الموضوع وهو العمل المضر عبارة عن

ترتيب آثاره عليه فإذا كانت الآثار مترتبة عليه صح نسبة الوجود اليه وإذا فقدت الآثار صح ادعاء نفيه بسبب نفي آثاره فالعقد الضررى الذى لم يجب الوفاء به صح أن يدعى عدمه باعتبار عدم وجود أظهر خواصه وهو اللزوم.

وفيه أولاً: أن الحكم التكليفى ليس من آثار حقيقة الفعل فى الخارج حتى يصح نفي الموضوع بلحاظ عدم ترتب الحكم عليه الا مثل اللزوم والصحة من الأحكام الوضعية فإنها تعدّ أثراً للمعاملة فيصح نفيها بنفيها.

وثانياً: بأن نفي الضرر وإرادة نفي الفعل المضر خلاف الظاهر لأن عنوان الضرر غير عنوان المضر والمنفى هو نفس الضرر الذى يتقوم بنفس النقص لا المنقص وقصد العمل المضر من الضرر إما بنحو المرآتية أو بنحو آخر فإن كان بنحو المرآتية ففيه أولاً أن جعل العنوان مرآة للمعنون خلاف الظاهر وثانياً أن المرآتية ليست جزافية لأن أقل ما يعتبر فيها هو نحو اتحاد بين المفهومين وجوداً كما فى العنوان والمعنون وليست نسبة الضرر إلى العمل المضر كالوضوء من هذا القبيل بل هى من قبيل نسبة المعلول إلى العلة.

وإن كان على غير المرآتية كالسببية والمسببية فهو أبعد منها استظهاراً لأن المرآتية فيها يقال أخف مراحل المجاز.

وثالثاً: أن كثرة النفي الادعائى فى أمثال هذا التركيب على تقدير التسليم لا توجب ترجيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية لاختلاف تلك الموارد فى امكان الادعاء وعدمه.

وثالثاً: وهو المختار وهو أن المنفى هو نفس الضرر ولا نظر فى هذا النفي إلى الأفعال المضرة الخارجية لأنها أجنبية عن مرحلة التشريع إذ الخارج ظرف السقوط

لا ظرف الثبوت بل النظر في هذا النفي إلى الضرر المعلول الناشئ من قبل الأحكام الشرعية وحينئذ يكون نفي هذا الضرر دليلاً بدلالة الاقتضاء على نفي أسبابه الشرعية وهي الأحكام مطلقاً تكليفية كانت أو وضعية وجودية كانت أو عدمية ولا حاجة في هذا النفي إلى دعوى المجاز في الكلمة ولا إلى التقدير كإرادة الحكم من نفس الضرر أو إرادة فعل الضار والمضر الخارجي ولا إلى المجاز السكاكي بمعنى اطلاق المسبب وإرادة نفسه لكن بادعاء أن السبب عين المسبب وإن نفيه عين نفيه.

بل مفاد لا ضرر نفي نفس الضرر المعلول والناشئ من الأحكام الشرعية بالنفي الحقيقي في عالم التشريع والقرنية عليه هو أن الشارع بما هو شارع لا يتصرف إلا في حیطة أحكامه وتشريعاته ولا نظر له إلى الخارج ومن المعلوم أن هذا النفي حقيقي وليس بادعائي لأن المفروض أنه نفي تشريعي والمنفي هو المسبب ويدل نفيه بدلالة الاقتضاء على نفي السبب.

والقول بأن مورد حديث نفي الضرر يصلح للقرنية على أن المراد من الضرر المنفي هو عدم جواز اضرار بعض الناس على بعض ولا ارتباط للحديث بنفي طبيعة الضرر في جميع الأحكام الشرعية غير شديد بعد كون العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد.

هذا مضافاً إلى إمكان منع اختصاص مورد الحديث بالضرر الحاصل من بعض على بعض لا مكان أن يكون قوله لا ضرر ولا ضرار تعليلاً لأمرين.

أحدهما المنع من عدم الاستيذان وثانيهما الحكم بقطع الشجرة ويعتضد ذلك بأخبار الشفعة فإنها معللة بحديث نفي الضرر وهذا وأشباهه يصلح للقرنية على أن المقصود هو نفي طبيعة الضرر في جميع الأحكام الشرعية من دون اختصاص ببعض الموارد.

ودعوى: أن حديث قلع أسباب الضرر تشريعا يبطله كثرة الأحكام الضررية وكون أصول أحكامه وأساس دينه أحكاما ضررية على العباد في عاجلهم في نظر العقلاء و معه كيف يدعى أنه لا حكم ضررى في الاسلام وأنه قلع أسباب الضرر بعدم تشريع حكم ضررى.

مندفعة: بأن حديث لا ضرر منصرف عما يكون واردا مورد الضرر كالجهاد والزكاة والحج والخمس و إنما النظر فيه إلى الأحكام التي ليست كذلك وإنما تؤدى إلى الضرر باطلاقها أو عمومها هذا مضافا إلى أماكن منع الضرر في الأحكام المذكورة حتى عند العقلاء بعد مقابلتها بالفوائد الجسيمة الدنيوية ألا ترى أن فوائد الحج كاجتماع المسلمين في محل واحد و اشرافهم على احوالهم وتنظيم برنامج لحياء حقوقهم وحفظ استقلالهم وتقوية بنية دفاعهم في قبال الأعداء من الأمور الواضحة وهكذا الأمر في فوائد بذل الخمس و الزكاة للمجتمع الاسلامى فإن بذلها يوجب تحصيل الأمانة والاستقلال والقدرة والتمكن من أن يعيشوا سالمين من دون تعارض بين الطبقات وغير ذلك من الفوائد.

وبما ذكر يحفظ ظهور الكلام في عدم التقدير وفي أن المنفى هو نفس الضر لا الحكم الضررى ولا الفعل الضررى او المضر لأنهما غير عنوان نفس الضر ولا يلزم منه المجاز في كلمة الضرر بارادة الحكم الضررى ولا حاجة الى جعل النفى نفى الادعائى بل ظهور كلام النبى ﷺ في أنه صادر بما هو مشروع ومقنن يكفى للدلالة على أن النفى تشريعى ومربوط بأحكامه فيكون النفى حقيقيا وبدل نفى حقيقة المسبب بدلالة الاقتضاء على نفى أسبابه الشرعية من الأحكام التكليفية والوضعية والوجودية والعدمية.

ودعوى أن هذا التركيب لم يعد استعماله في نفي المسبب بل الممهود والشايح هو استعماله في النهى مندفعة بعدم انحصار موارد استعماله فيما ذكر لكثرة استعماله في نفي المعاليل فيدل بدلالة الاقتضاء على نفي عللها كقولهم لا نور ولا حرارة مع أن منهما المقصود بدلالة الاقتضاء هو نفي سببهما من السراج أو النار.

هذا مضافاً إلى إمكان منع شيوع ارادة النهى من هذا التركيب لأن جملة من الموارد التي استشهد بها على ارادة النهى مقترنة بكلمة «في الاسلام» كقوله ﷺ ولا حمى في الاسلام ومع هذه الضميمة يكون النفي ظاهراً في نفي الماهية بلحاظ عالم التشريع أى عدم وقوعه موضوعاً للحكم لا نفيها خارجاً بداعى الزجر عن ايجادها. على أن الضرر بما أنه معنى اسم مصدرى لا يتضمن النسبة الصدورية ولا تناسب بينه وبين احتمال النهى الظاهر في المنع عن ايجاد الفعل والمصدر الذي يتقيد بالنسبة الصدورية.

ثم لا يذهب عليك أن ما اخترناه لا يرجع إلى نفي أحكام نفس طبيعة الضرر منها نفي الضرر حتى يرد عليه أن الضرر علة للنفي ولا يكاد الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يشبهه ويقتضيه اذ المنفى في حديث لا ضرر هو نفس طبيعة الضرر الناشئ من الأحكام لا حكم هذه الطبيعة نعم يدل نفي المعلول وهو الضرر الناشئ من الأحكام على نفي أسبابه وهي الأحكام الموجبة للضرر من ناحية اطلاقها أو عمومها بدلالة الاقتضاء ولا دلالة لنفي المعلول على نفي حكم نفس هذا المعلول فلا تنفل.

مسلك من حمل النفي على النهى السلطاني

ولا يخفى عليك أن المحكى عن سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام أن المحتمل جداً بل هو المتعين حسب القرائن الواصلة أن قوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار بمعنى النهى عن

الضرر لا بمعنى النهي الالهي كاکثر النواهي المذكورة في الكتاب والسنة بل بمعنى النهي السلطاني والحکم المولوی وقد صدر عنه بما أنه سانس الملة وقائدها ورئيس الملة وأميرها وأنه ﷺ نهى أن يضر الناس بعضهم ببعض وأن يجعل أحد أحداً في ضيق وحرج ومشقة وقد ألقاه ﷺ على الوجه الكلي حتى يكون حجة على الكل في جميع الأدوار وهو بما أنه نهى سلطاني صدر عن النبي ﷺ مفروض الطاعة يجب اقتفاء أثره واتباع قوله هذا هو المدعى.

وأما ما يدل عليه فمن طرق العامة ما رواه أحمد بن حنبل في مسنده برواية عبادة بن صامت حيث وقفت على أنه رواه بلفظه «وقضى» أن لا ضرر ولا ضرار ثم ساق سائر الأقضية وقد أوضحنا أن لفظة «قضى وحكم وامر» ظاهر في كون المقضى والمحكوم به من أحكام رسول الله ﷺ بما هو سلطان أو من قضائه بما هو قاض ومعه لا مجال لحمله على أنه ﷺ بصدد الحكم النازل إليه من عند الله أو ليس المقام مقامه وظاهر الكلام على خلافه كما أن المقام ليس مقام فصل الخصومة والقضاء فينحصر قوله: «لا ضرر ولا ضرار» في كونه نهياً سلطانياً أراد به نهى الأمة عن الاضرار وایجاد الضيق والحرج وأما ما ثبت وروده من طرفنا هو قضية سمرة والآثار الواردة من طرق الشيعة وإن لم يكن مصدرة بلفظ «قضى» ونحوه إلا أن التأمل في صدر القضية وذيلها والامعان في هدف الأنصاري حيث رفع الشكاية إلى النبي ﷺ ليدفع عنه الظلم والتدبر في أنه لم يكن لواحد منهما شبهة حكومية ولا موضوعية يورث الاطمئنان بأن الحكم حکم سلطاني والنهي نهى مولوی من جانب النبي ﷺ .

هذا مضافاً إلى عدم معهودية ما ذكره من المعنى من أمثال هذه التراكيب الدراجة في كلمات الفصحاء فإن الغالب إنما هو نفى الأثر بلسان نفى موضوعه أو

النهى بلسان النفي وأما نفي عنوان الضرر واردة نفي ماله أدنى دخالة في تحققه فلم يعهد من هذا التركيب.

أورد عليه أولاً: بأن سمره كان يرى دخوله في دار الأنصاري سائغاً له باعتبار حقه في الاستطراق إلى نخلته فإن حق الاستطراق عرفاً يترتب عليه جواز الدخول مطلقاً في كل زمان وحال لا خصوص الدخول بالاستئذان فإن إناطة الدخول بالاستئذان يناسب عدم الحق راساً وقد احتج بذلك سمره في حديثه مع الأنصاري ومع النبي ﷺ وعلى هذا فلو كان المراد بالحديث مجرد النهى التكليفي لبقى استدلال سمره بلا جواب لأنه يتمسك بحقه في الاستطراق ومفاد لا ضرر يقول لا تضر بالأنصاري ومن المعلوم أن النهى التكليفي عن ذلك ليس إلا أعمال سلطة وليس جواباً عن وجه تفكيك الجواز المطلق عن حق الاستطراق وهذا بخلاف ما لو أريد به نفي التسبب إلى الضرر بجعل حكم ضررى فإنه يرجع الجواب عن هذا الاستدلال بأن الإسلام لم يمض الأحكام العرفية حتى استوجبت تفويت حق الآخرين والاضرار بهم فلا يترتب على حق الاستطراق جواز الدخول مطلقاً ولا يثبت حق الاستطراق مطلقاً بل ذلك مقيد بعدم كون الدخول ضرراً على الأنصاري في حقه من التعيش الحرّ في داره وبذلك يظهر أن لا ضرر على هذا التفسير أكثر تناسياً وأوثق ارتباطاً بقضية سمره منه على تفسيره بالنهي عن الاضرار.

وثانياً: بأن كلمة «قضى» ليست المذكورة في الروايات الواردة في قصة سمره نعم وردت كلمة قضى في روايات المنع عن فضل الماء وحق الشفعة وهي غير مربوطة بقصة سمره وعليه فلا قرينة لرفع اليد عن ظهور كلمة «لا» في النفي في قوله: «لا ضرر ولا ضرار».

وثالثاً: بأن فصل الخصومة بين الرعية والدفاع عن المظلومين منهم وإن كان بأعمال الولاية منهم عليه السلام إلا أنه لا ريب في أن مبناه هو الحقوق المجعولة للناس في الشريعة الالهية في قالب أحكام الالهية فمجرد كونه في مقام الدفاع عن المظلوم أو فصل الخصومة ليس قرينة على أن كل ما يقوله ويستند اليه في هذا المقام هو حكم سلطاني بل لا بد وأن يستفاد ذلك من قرينة أخرى ومع عدم القرينة يكون مآل كلامه عليه السلام الى الاستناد إلى حكم كلي إلهي يكون مستندا للدفاع أو فصل الخصومة أو يكون نفسه رافعا للخصومة وفاصلاً لها لارتفاع جهلهم وغفلتهم به ويؤيد ذلك أو يشهد عليه تفكيك القضاء عن نقل حديث نفى الضرر في خبر عقبه بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال: «لا ضرر ولا ضرار».

ورابعاً: بأن الروايات التي عبرت بأن من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن لا ضرر ولا ضرار عامة وضعيفة هذا مضافاً إلى اختصاصها بغير قصة سمره.

وخامساً: بأنه يستبعد أن يكون المراد من القضاء هو معناه الاصطلاحي لاحتمال أن يكون المراد منه في امثال قضى في الركاز الخمس أن الخمس ثابت في الغنيمة.

وسادساً: بأن دعوى أنه لم يكن هناك نزاع بين الرجل الأنصاري وبين سمره في حكم شيء من حق أو مال بل إنما كان مورد الحديث شكاية الأنصاري ظلم سمره له في الدخول في داره بدون استئذان ووقوعه لذلك في الضيق والشدة.

مدفوعة: بما أفاد بعض الأعلام من منع عدم وجود النزاع في أي حكم في مورد قضية سمره فإن الذي تمثله هذه القضية تحقق امرين.

الأول: وجود النزاع في شبهة حكمية حيث إن الأنصاري كان لا يرى لسمة حق الدخول في داره بلا استئذان وسمة كان يرى أن له حق استطراره بلا حاجة الى الاستئذان.

الثاني: طلب الأنصاري من النبي ﷺ أن يحميه ويدفع عنه أذى سمة. وعليه فيمكن القول بأن النبي ﷺ في مورد الأول حكم على وفق القانون الإلهي العام وأمر سمة بالاستئذان وهذا القانون هو تحريم الاضرار بالغير بناء على مسلك النهي أو محدودية حق الاستطراق بعدم لزوم الضرر بالغير بناء على مسلك النفي أو بكلا الأمرين على المعنى المختار للحديث الجامع للنفي والنهي بلحاظ كلتا الجملتين وهما لا ضرر ولا ضرار وبعد ترجيح موقف الأنصاري وإبائه سمة وصلت النوبة إلى معالجة الأمر الثاني بتنفيذ الحكم القضائي دفعا للضرر عن الأنصاري وقد استند ﷺ إلى مادة قضائه المذكور وهي لا ضرر ولا ضرار فأمر بقلع نخلته والحاصل أن قوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار يدل على رفع شبهة الحكمية وعلى وجه أمره الولائي بالقلع.

ومسألة: بأن دعوى أن تعليل الأمر بالقلع بحديث نفي الضرر في قضية سمة لم يتجه لو أريد بالنفي نفي الحكم الضروري أو النهي الأوّلي عن الاضرار إذ هذان المعنيان لا يبرر ان الاضرار بالغير بالقلع لأن القلع في حد نفسه اضرار وإنما يبرره اعمال الولاية فلا بد أن يكون مفاد لا ضرر ولا ضرار حكما سلطانيا مندفعة بأن مفاد لا ضرر لا يبرر الأمر بالقلع في حد ذاته سواء كان حكماً أولياً أو سلطانياً.

فحصّل: أنه لا وجه لحمل قوله لا ضرر ولا ضرار على النهي السلطاني مع ترجيح كونه حكماً إلهياً بوجوده منها ظهور هذا التركيب في النفي الكلي لا النهي فضلا عن السلطاني ومنها تناسبه لرفع شبهة ودفع الظلم كليهما.

مسلك من فصل بين لاضرر ولاضرار في المفاد

وقد يفصل بين لا ضرر ولا ضرار في استفادة النهي عن الثاني دون الأول وبيان ذلك أن مدخولهما مختلف في المعنى إذ هيئة الضرار تدلّ على نسبة مستبعدة لنسبة أخرى بالفعل أو بالقوة وذلك مما يختلف بحسب اختلاف الموارد فتارة تكون النسبة الأخرى كالأول صادرة من نفس هذا الفاعل بالنسبة إلى نفس الشيء وأخرى تكون أحدهما صادرة من الفاعل والأخرى من المفعول كما في ضارب فيعبر عن المعنى حينئذٍ بالمشاركة وفي الحالة الأولى قد يكون تعدد المعنى من قبيل الكم المنفصل فيعبر عنه بالمبالغة أو يعبر عنه بالامتداد إذا لم يكن التعدد واضحاً كما فسّر لفظ المطالعة بإدامة الاستطلاع مع أنه استطلاعات متعددة في الحقيقة وقد يكون المعنى من قبيل الكم المتصل فيكون تكرره بلحاظ انحلاله إلى أفراد متتالية كما في سافر.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول بأن الضرار يفرق عن الضرر بلحاظ أنه يعني تكرر صدور المعنى عن الفاعل أو استمراره وبهذه العناية أطلق النبي ﷺ على سرّة أنه مضار لتكرر دخوله في دار الأنصاري من دون استيذان فمفاد القسم الأول منه وهو قوله لا ضرر نفى التسيب إلى الضرر بجعل الحكم الضرري ومفاد القسم الثاني وهو لا ضرار التسيب إلى نفى الاضرار وذلك يحتوي على تشريعين الأول تحريم الاضرار تحريماً مولوياً تكليفياً والثاني تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائية حماية لهذا التحريم.

وبذلك يحتوي الحديث على مفادين:

١ - الدلالة على النهي عن الاضرار.

٢ - والدلالة على نفى الحكم الضرري ومضافاً إلى ذلك دلالة بناء على المختار

على تشريع وسائل اجرائية للمنع عن الاضرار خارجاً.

والوجه الإجمالي لما ذكره هو أن نفي تحقق الطبيعة خارجاً في مقام التعبير عن موقف شرعى بالنسبة إليها يستعمل في مقامات مختلفة كإفادة التحريم المولوى أو الارشادى أو بيان عدم الحكم المتوهم وما إلى ذلك ولكن استفادة كل معنى من هذه المعانى من الكلام رهين بنوع الموضوع وبمجموع الملابسات المتعلقة به.

وملاحظة هذه الجهات تقضى فى الفقرتين بالمعنى الذى ذكرناه لهما أما الفقرة الأولى وهى (لا ضرر) فلأن الضرر معنى اسم مصدرى يعبر عن المنقصة النازلة بالمتضرر من دون احتواء نسبة صدورية كالاضرار والتنقيص وهذا المعنى بطبعه مرغوب عنه لدى الانسان ولا يتحملة أحد عادة إلا بتصور تسبب شرعى إليه لأن من طبيعة الإنسان أن يدفع الضرر عن نفسه ويتجنبه فيكون نفي الطبيعة فى مثل هذه الملابسات يعنى نفي التسبب إليها بجعل شرعى.

أما الفقرة الثانية وهى (لا ضرار) فهى تختلف فى نوع المنفى وسائر الملابسات عن الفقرة الأولى لأن الضرار معنى مصدرى يحتوى على النسبة الصدورية من الفاعل كالاضرار وصدور هذا المعنى من الإنسان أمر طبيعى موافق لقواه النفسية غضبا وشهوة وبذلك كان نفيه خارجا من قبل الشارع ظاهرا فى التسبب إلى عدمه والتصدى له.

ومقتضى ذلك أولاً تحريمه تكليفاً فإن التحريم التكليفى خطوة أولى فى منع تحقق الشيء خارجا وثانياً تشريع اتخاذ وسائل اجرائية عند تحقق الاضرار من قبل الحاكم الشرعى وذلك لأن مجرد التحريم القانونى ما لم يكن مدعماً بالحماية إجراء لا سيما فى مثل (لا ضرر) لا يستوجب انتفاء الطبيعة ولا يصح نفيها خارجاً إلى أن قال.

وهذا التشريع يرتكز على قوانين ثلاثة:

١ - قانون النهي عن المنكر

٢ - قانون تحقيق العدالة الاجتماعية بين الناس وهذا من شؤون الولاية في الامور العامة الثابتة للنبي ﷺ وائمة الهدى ﷺ والفقهاء في عصر الفيبة إذ لا بد من العدالة في حفظ النظام.

٣ - حماية الحكم القضائي فيما إذا كان منع الاضرار حكما قضائيا من قبل الوالي بعد رجوع المتخاصمين إليه كما في مورد قضية سمرة حيث شكنا الأنصاري ففضى النبي ﷺ بعدم جواز دخوله كذلك وحيث أبى سمرة عن العمل بالحكم امر النبي ﷺ بقلع النخلة لتنفيذ الحكم بعدم الدخول عملا ويلاحظ أن هذا الجزء من مفاد (لا ضرر) هو مبني لتعليل الأمر بقلع النخلة في قطبة سمرة بهذه الكبرى. وفيه مواقع للنظر.

منها أن جعل معنى نفى للضرر نفى التسبب إلى الضرر إن كان بمعنى تقدير التسبب ففيه أنه خلاف الأصل والظاهر.

هذا مضافا إلى أنه لا حاجة إليه وذلك لأن نفى طبيعة الضرر حقيقة بعد عدم إمكان نفيه خارجاً يدل بدلالة الاقتضاء على عدم جعل أسبابه في حرمة الشرع. كما لا وجه لتقدير الحكم أو الفعل الضار هذا مع ما في اختلاف التقدير من البعد حيث إن المقدر في «لا ضرر» هو نفى التسبب وفي «لا ضرر» تسبب النفي. ومنها أن تقييد المنفى بالضرر الخارجي ثم جعل النفي ادعائيا لا موجب له مع أن نفى الخارج لا يساعد شأن الشارع.

ومنها أن التفرقة بين الضرر والضرار في أن كلمة «لا» في الأول تفيد النفي وفي الثاني تفيد النهي خلاف الظاهر من وحدة السياق.

ومنها: أن جعل الضرر بمعنى الاضرار المتكرر أو المستمر لا يكفي في رفع ركافة التكرار لأن نفي الضرر يشمل صورة الضرر المتكرر والمستمّر لأن الضرر اسم مصدر وحاصل للمصدر والمصدر باطلاقه يشمل الضرر بالنسبة إلى الغير سواء كان متكرراً أو لم يكن.

تفصيل آخر:

وهو أن حديث لا ضرر ينفي الحكم الضرري ويبقى عندئذ حكم ليس ضررياً بنفسه لكنه يتقصد ويتعمد به الضرر مثاله إن الحكم «بكون الناس مسلّطين على أموالهم» بنفسه ليس ضررياً لكنه قد يستغله أحد الشريكين فيعمل هذا الحق الذي ليس بنفسه ضررياً بنحو يوجب أن لا يأذن لشريكه أن ينتفع بهذه العين بوجه من الوجوه من بيعها وتقسيم ثمنها أو إيجارها وتقسيم أجرتها أو الانتفاع بها بأي نحو من الأنحاء فمثل هذا تنفي بقوله «لا ضرار» ولا يلزم من ذلك تكرار ويؤيد ذلك نفي الفقهاء بالقاعدة جملة من الأحكام التي ليست ضرورية في نفسها حتى تكفي في نفيها حكمة «لا ضرر» وإنما تستغل للاضرار ويتعمد بها الضرر وذلك من قبيل نفي كون الطلاق بيد الزوج حينما يستغل الزوج ذلك في الاضرار والنظر في لا ضرر ولا ضرار إلى الضرر الناشئ من الأحكام الشرعية مطلقاً سواء كانت وجودية أو عدمية ولتأكيد نفي الضرر الناشئ من الأحكام الشرعية ضمّ نفي الضرر أيضاً والمقصود به كما عرفت هو نفي الضرر الناشئ من التعمد والتقصّد بالأحكام ولو أنها ليست في نفسها ضررياً كما يكون مورد رواية سمرة كذلك فإنه تقصد بمثل قوله ﷺ «الناس مسلطون على أموالهم» لايجاد الضرر على الأنتصاري مع أن نفس الحكم لا يكون ضررياً ويدلّ عليه أيضاً قوله تعالى: «وَلَا تُسْكَوهُنَّ صِرَارًا

تَقْدُوا» فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى النِّهْيِ عَنِ الْأَمْسَاكِ الَّذِي يَكُونُ جَائِزاً فِي نَفْسِهِ إِذَا تَقَصَّدَ الزَّوْجَ بِذَلِكَ الْأَضْرَارِ وَالْإِعْتِدَاءِ عَلَى الْمَرْئَةِ.

فَإِذَا نَفَى الضَّرْرَ وَالضَّرَارَ فِي قَوْلِهِ بِإِشْرَافِهِ «لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ» دَلَّ ذَلِكَ بِدَلَالَةِ الْإِقْتِضَاءِ عَلَى عَدَمِ السَّبَبِ وَالتَّسْبِيبِ لِلضَّرْرِ وَذَلِكَ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِالنَّفْيِ وَالتَّهْنِئَةِ وَالتَّمْنِئَةِ الْوَلَاتِيَّةِ. أورد عليه بأنه لا أثر لتحقيق أن الضرار يكون بمعنى قصد الضرر وتعمده وتطبيقه على سمة بهذه الملاحظة أو لا يكون وذلك لاندراجها في الفقرة الأولى أعنى نفي الضرر خصوصا إذا كان المقصود بنفع الضرر النهي عنه لاختصاص متعلق النهي بما إذا كان عن قصد وإرادة.

وممكن الجواب عنه: بأن نفي الضرر يختص بالضرر الناشئ من نفس الأحكام والموارد التي تقصد بها الضرر وليست الأحكام فيها بنفسها ضرورياً وإنما الضرر ناشئ من التقصد بها وعليه فيحتاج نفيها إلى ضميمة «لا ضرار».

فتحصل قوة كون «لا» في لا ضرر ولا ضرار للنفي لوحدة السياق ولا يلزم منه الركابة بعد ما عرفت من اختصاص الضرار بما يتقصد به الضرر وإن لم يكن ضرورياً في حد نفسه ولو سلمنا شمول لا ضرر لصورة تقصد الضرار بناء على نفي طبيعة الضرر في حومة ما يرتبط بالشرع ولو لم يكن ناشئا عن نفس الأحكام فتمنع الركابة بعد وجود مصلحة الاهتمام بذكر صورة التقصد فلا يكون لا ضرر مجملاً.

تبيهاات:

التبيهة الأولى: في شمول قاعدة نفي الضرر للاضرار على النفس وعدمه والمختار هو الشمول فيما إذا كان الشمول امتناناً والمحكى عن الشيخ الاعظم رحمته أن الاضرار بالنفس كالاضرار بالغير محرم بالأدلة العقلية والنقلية.

أورد عليه بأن الظاهر اختصاص نفي الضرر بالاضرار بالغير لان المتبادر منه ليس إلّا ذلك ولذا لا يشك أحد في عدم شمول ما دل على وجوب اطعام الناس على أولياء الأوقاف أو استحبابه لاطعامهم لانفسهم بل لا بدّ في التعميم من القطع بالملاك وبالجملة فالمتبادر من قوله **بِإِضْرَارِهِ** «لا ضرر ولا ضرار» خصوصاً بملاحظة قوله لا ضرار ارادة الاضرار بالغير خاصة كما ان المتبادر من قول القائل لا ضرب ولا مضاربة في داري ارادة ضرب بعض بعضاً لا مطلق الضرب ولو ضرب أحد نفسه.

هذا مضافاً إلى أن لازم شمول الحديث للاضرار بالنفس هو حرمة الوضوء الضرري أو الحج الضرري ونحو ذلك وهو في غاية الاشكال ولذا ترى كثيراً من الفقهاء بل كلهم يحكمون بلزوم البيع الضرري مع علم المكلف به مستدلاً بأنه أقدم على الضرر على نفسه ولولا انصراف حديث لا ضرر عن مثل هذا الاضرار لما كان لحكمهم بذلك وجه فكما أن حديث لا ضرر لا يشمل الضرر المقدم عليه في البيع الغبني ونحوه كذلك لا يشمل الاضرار بالنفس لأنه في المعنى راجع إلى الضرر المقدم عليه.

وقائل: أن يقول أولاً لا وجه لتفسير قوله **بِإِضْرَارِهِ** لا ضرر ولا ضرار بما دل على وجوب إطعام الناس على أولياء الأوقاف في عدم شموله لأنفسهم لأنّ في المثال المذكور يمنع عن الشمول ذكر من يجب إطعامه وهو الناس بخلاف لا ضرر ولا ضرار فإنه لم يذكر فيه من يرد عليه الضرر وهو بعمومه يشمل الاضرار بالنفس.

وثانياً: أن مجرد الاقدام لا يؤثر في عدم شمول حديث نفي الضرر ألا ترى أنه إذا أقدم من دون الدواعي العقلانية على الضرر المالي أو البدني ونحوهما فلا وجه

في هذه الصورة لدعوى الانصراف مع أنه أقدم على الضرر بل شمول لا ضرر يدل على ممنوعية الإقدام المذكور وهذا الشمول موافق للامتنان فالمعيار في شمول لا ضرر أنه موافق للامتنان أو غير موافق فإن كان موافقاً للامتنان فلا يضره الإقدام وإلّا فلا وجه للشمول فالقول بعدم الشمول بمجرد الإقدام ممنوع.

وثالثاً: أن الصحيح هو التفصيل بين ما إذا كان ذلك الفرض نفس الأمر الضرى أو معلولاً له بحيث ينتفى بنفى الحكم الضرى وبين ما إذا كان الفرض في أمر يكون مستلزماً للضرر أو علة له.

فالأول: هو الحاصل في الإقدام على المعاملة الغيبية فإن غرض المشتري المغبون في نفس المعاملة وتملك البيع تملكاً مطلقاً لازماً رغم الغيب فيه فهو يقدم على الحكم الضرى ابتداءً لأن غرضه في ذلك وهنا لا اشكال في عدم المنّة في رفع الحكم بصحة المعاملة ولزومها.

والثاني: هو المحقق في باب الاجتناب عمداً فان غرض المكلف ليس في الإقدام على الفعل ولا فيما يتوقف على الفعل بل الأمر بالعكس فانه يريد الاجتناب الذي هو علة قهرية لوجوب الفعل ومن أمثياته أن لا يكون هذا الاجتناب علة لوجوب الفعل فيتوصل إلى مقصوده من دون هذه التبعية ومن المعلوم أن في هذا النوع من الإقدام على الضرر لا يكون نفى الحكم الضرى على خلاف الامتنان بل على طبق الامتنان فلان من اطلاق الحديث لنفى مثل هذا الحكم الضرى فليس مجرد الإقدام مانعاً عن شمول حديث نفى الضرر بل العبرة في الشمول وعدمه هو صدق الامتنان وعدمه.

ومما ذكر يظهر أن حديث لا ضرر يشمل الوضوء الضرى من جهة أنه مستلزم للضرر والمتوضى لا يقدم إلّا على العبادة فالوضوء بما هو مستلزم للضرر حرام وبما هو معنون للعبادة مطلوب ومقتضى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي هو صحة العبادة.

الإقبال: «لا ضرر» لا يدل على حرمة الأضرار بالغير فضلا عن الأضرار بالنفس لأنه ناظر إلى نفي الأحكام الضرورية في عالم التشريع.

لأن قول: قوله بالتجوز «لا ضرر» يدل على نفي الضرر مطلقا من ناحية الأحكام ومن المعلوم أن تجويز الأضرار بالنفس ضرر كما أن تجويز ذلك بالنسبة إلى الغير ضرر ومقتضى الإطلاق هو نفي التجويز مطلقا.

فتحصل أن الملاك في شمول حديث لا ضرر وعدمه هو صدق الامتنان وعدمه لا الإقدام وعدمه ولا دليل على تخصيص النفي في حديث «لا ضرر» بنفي الزام المكلف بل يعم مطلق الضرر ولو كان ناشئا من التجاوزات ثم إنه لو سلمنا عدم تمامية دلالة حديث لا ضرر على حرمة الأضرار بالنفس فقد استدل بوجوه أخرى وهي أمور:

منها قوله تعالى: **«وَلَا تَقْوُوا بِأَيْدِيكُمْ»**.

وفيه: أنه لا يدل إنا على صورة كون الضرر موجبا للهلاكة أو ما يدانيها اذا الهلاكة أخص من عنوان الضرر.

ومنها: ما رواه في الكافي والعلل والالحاسن بسند مرسل أو مجهول عن ابي عبدالله عليه السلام ورواه في الفقيه بسند مجهول عن أبي جعفر وعن أبي عبدالله عليه السلام حديث طويل من قوله عليه السلام **«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَحْرَمَ ذَلِكَ عَلَى عِبَادِهِ وَأَحَلَّ لَهُمْ مَا سِوَاهُ مِنْ رَغْبَةٍ مِنْهُ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ وَلَا زَهْدًا فِيمَا أَحَلَّ لَهُمْ وَلَكِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ الْخَلْقَ وَعَلَّمَ مَا يَقُومُ بِهِ أَبْدَانُهُمْ وَمَا يَصْلِحُهُمْ فَأَحَلَّهُ لَهُمْ وَأَبَاحَهُ تَفَضُّلاً عَلَيْهِمْ بِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِمَصْلِحَتِهِمْ وَعَلَّمَ عَزَّ وَجَلَّ مَا يَضُرُّهُمْ فَتَهَاوَمَ عَنْهُ وَحَرَمَهُ عَلَيْهِمْ إِلَى أَنْ قَالَ عليه السلام أَمَا الْمَيْتَةُ فَإِنَّهُ لَا يَدْمُنُهَا أَحَدٌ إِلَّا ضَعَفَ بَدَنُهُ وَنَحَلَ جِسْمَهُ وَذَهَبَتْ قُوَّتُهُ**

وانقطع نسله الحديث بدعوى ان الظاهر منها ان علة حرمة المحرمات هي اضرارها بالنفس فالحرمة تدور مدار الاضرار بالنفس.

وفيه: ان التأمل فيها يشهد بعدم دلالتها على حرمة الاضرار بالنفس حيث إن الاستفادة منها ان الحكمة في تحريم جملة من الأشياء كونها مضرّة بنوعها لا أن الضرر موضوع للتحريم وعلة له.

ويمكن أن يقال: إن الاضرار بالنفس إذا كان حكمة لحرمة أشياء كالميتة ونحوها كما دل عليه قوله ﷺ وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم كان نفس الاضرار بالنفس محرّمًا بالضرورة وإلا فالأمر الجائز وهو الاضرار بالنفس كيف يصير حكمة لتحريم أشياء أخرى.

والعمدة في الاشكال على هذه الروايات أنها ضعيفة السند.

ومنها: ما ورد في حرمة أكل الطين وهي الأخبار المستفيضة مثل موثقه هشام بن سالم عن أبي عبدالله ﷺ قال إن الله عزّوجلّ خلق آدم من طين فحرّم اكل الطين على ذريته ومثل موثقه السكوني عن ابي عبدالله ﷺ قال قال رسول الله ﷺ من أكل الطين فمات فقد أغان على نفسه.

ومثل ما رواه في الكافي بسند موثق عن أبي عبدالله ﷺ قال قيل لأمير المؤمنين ﷺ في رجل يأكل الطين فنهاه وقال لا تأكله فإن أكلته ومت كنت قد أعتت على نفسك.

أورد عليه بأن الاستفادة من هذه الروايات ونظائرها أن الحكمة في حرمة بعض الأشياء هي كونه مضرًا بحسب النوع كما أن الحكمة في حلية بعض الأشياء هي كونه ذا منفعة ومصلحة نوعية فلا دلالة لها على كون الحرمة دائرة مدار الضرر.

يمكن أن يقال إن جعل الضرر حكمة لحرمة بعض الأشياء يدل على مفروغية الحرمة في نفس الضرر وإلا فكيف يجعل الأمر الجائز حكمة للتحريم. نعم تختص موثقة السكوني وموثقة ابن القداح بالضرر المهلك فلا تشملان مطلق الضرر هذا مضافا إلى احتمال أن تكون حرمة اكل الطين في صحيحة هشام من ناحية أخرى غير حكمة الضرر.

ومنها: ما رواه في العلل وعيون الأخبار بأسانيد عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتب إليه من جواب مسائله في حديث من قوله عليه السلام وحرمت الميتة لما فيها من فساد الأبدان والآفة لما أراد الله عز وجل أن يجعل تسميته سببا للتحليل وفرقا بين الحلال والحرام وحرّم الله الدم كتّحريم الميتة لما فيه من فساد الأبدان وآنه يورث الماء الأصفر ويبيخر الفم وينتن الريح ويسئ الخلق ويورث القسوة للقلب وقلّة الرأفة والرحمة حتى لا يؤمن أن يقتل ولده ووالده وصاحبه وحرّم الطحال لما فيه من الدم ولأنّ علته وعلّة الدم والميتة واحدة لانه يجرى مجريها في الفساد. أورد عليه بأنّه أخص لأنّ فساد الأبدان غير عنوان مطلق الضرر هذا مضافا إلى ضعف السند.

ومنها: ما رواه في التهذيب بسند موثق عن أبي عبد الله عليه السلام قال قرأت في كتاب لعلي عليه السلام أن رسول الله كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط ما بين المسلمين وآنه لا يجار حرمة إلا باذن أهلها وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار كحرمة أمه وأبيه الحديث والمراد من الحرمة في قوله «لا يجار حرمة» هي المرأة والمراد من الجار هو من آجرته لا جار الدار بقراءة السياق وإن احتمل أن يكون المراد هو جار الدار ولذا أدرجه في الكافي في البابين.

وكيف كان استدلالاً بقوله «وَأَنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرَ مُضَارٍ وَلَا آثِمٌ» على حرمة الاضرار بالنفس بدعوى أنه يدل على مفروغية حرمة الاضرار بالنفس بحيث صارت سبباً لتنزيل الجار منزلته في حرمة الاضرار.

أورد عليه أولاً بأن المراد هو تنزيل الجار منزلة النفس في عدم جواز اضرار الغير له كما أن التعبير بقوله غير مضار شاهد على مغايرة من أراد الاضرار للنفس مع النفس لظهور باب المفاعلة في ذلك.

وثانياً بأنه لو سلمنا أن المقصود من التنزيل هو تنزيل الاضرار بالجار منزلة الاضرار من النفس إلى النفس لا يدل على حرمة الاضرار بالنفس لاحتمال أن يكون المراد كما أن الانسان يحترز من الاضرار بالنفس بالطبع والجلبة فليكن كذلك في حق الجار فلا يدل على حرمة خلافه.

فتحصل: عدم تمامية هذه الوجوه على تقدير صحة سندها على اثبات حرمة مطلق الضرر على النفس لما عرفت من اختصاصها بالهلاكة وافساد البدن أو غير ذلك.

فالعمدة هو ما تقدم عليها من عموم حديث نفي الضرر والضرار بالتقريب الذي قدمناه والله هو العالم.

ثم لا يخفى أن المقصود من الضرر المحرم هو الضرر المعتد به عند العقلاء فلا يشمل ما لا يكون كذلك فلو شك في أن الضرر معتد به أولاً فمقتضى الأصل هو الجواز.

التبیه الثاني: في عمومية حديث نفي الضرر بالنسبة إلى الأحكام العدمية كالأحكام الوجودية وعدمها.

قد يقال: قاعدة لا ضرر لا تشمل الأحكام العدمية لأن عدم حكم الشارع بشيء ليس من الأحكام المجعولة واطلاق الحكم عليها ليس إلّا من باب المسامحة.

وفيه: أنه لا قصور في شمول القاعدة للأحكام العدمية على نحو شمولها للأحكام الوجودية على المعنى المختار في الحديث وذلك لأنها إخبار بعدم وجود طبيعة الضرر بمعناه الحدنى بعناية عالم التشريع وجعل الأحكام والمقصود به هو سدّ باب الضرر والمضارة بلحاظ حال التشريع من دون فرق بين أن يكون الضرر ناشئاً من الحكم الوجودى أو العدمى وهكذا الأمر بناء على مختار الشيخ ومن تبعه من أن معنى القاعدة عدم تشريع أحكام ينشأ منها الضرر لان الفرق ظاهر بين ما اذا ذكر لفظ الحكم فى العبارة فليل لا حكم ينشأ منه الضرر وبين ما اذا لم يذكر هذا اللفظ ويقال ان المعنى هو نفي ما ينشأ منه الضرر مما يمكن ان يستند الى الشارع حيث يمكن منع شمول العبارة الأولى بظاهاها للأحكام العدمية من جهة عدم صدق الحكم عليها حقيقة بخلاف الثانية التى ليس فيها ما يصرّفها بظاهاها عن تلك الأحكام كما لا يخفى وبالجملة لا أرى قصوراً فى شمول القاعدة لمورد الكلام كما يساعده الوجدان والاعتبار.

واستشكل عليه بأنّ دعوى أنّ ما هو الملاك فى صحة تعلق النهى بنفس أن لا تفعل من صحة استناد العدم الى الفاعل بقاء وان لم يصح حدوثنا هو الملاك فى صحة استناد عدم جعل الاحكام الى الجاعل فلامانع من شمول القاعدة لها واثبات الحكم بها مندفعة بأنّ هذا يصح فيما تعلق الجعل بالعدم بأن يجعل عدم الضمان مثلاً فما لم يتعلّق الجعل به رفعا ووضعاً لا يمكن اثبات الجعل فيه بالقاعدة.

وأجيب عنه بأن المستفاد من قاعدة لا ضرر هو نفى ما ينشأ منه الضرر ممّا يمكن أن يستند إلى الشارع ولا فرق فيه بين الأحكام العدمية والوجودية ولا يلزم فيه الجعل بل يكفي صحة الاستناد.

ولقد أجاد وأفاد الشهيد الصدر رحمته من أننا جعلنا النفي منصبا على الاضرار الخارجية وقد خرج من اطلاقها بمقيد كالم متصل الضرر غير المرتبط بالشارع والذي لا يستطيع الشارع بما هو مشرع رفعه أو وضعه فيبقى ما عداه تحت الاطلاق سواء كان من جهة حكم من الشارع أم عدم حكم كالترخيص من قبله.

التبئية الثالث: في عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه كما لا يجب دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه.

والوجه في ذلك أن الجواز في الأول والوجوب في الثاني حكمان ضرريان ومقتضى عموم حديث نفى الضرر هو نفيهما هذا مضافا إلى امكان أن يقال إنه لا اشكال في أن مقتضى القواعد الأولية مع قطع النظر عن قاعدة لا ضرر عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه في الفرض الأول لأنه من اضرار المؤمن الدال على حرمة اخبار كثيرة.

وهكذا مقتضى القواعد المذكورة عدم وجوب دفع الضرر عن الغير في الفرض الثاني لعدم الدليل على وجوب حفظ مال الغير سواء استلزم الضرر على نفسه أولا. وأيضاً لا يجوز اضرار الغير بسبب الاكراه عليه لأنّ توسطه في ايصال الضرر إلى الغير اضرار المؤمن فيحرم بأدلته وكونه مكرهاً في ذلك لا يخرججه عن الحرمة لقصور أدلة الاكراه عن شمول هذه الصورة. (لانه ينافي الامتتان)

فقاعدة نفى الضرر توافق القواعد الأولية ولا يتغير بها حكم الفروض المذكورة.

التبیه الرابع: فی آتہ لا اشکال فی أن دلیل لا ضرر ولا ضرار حاکم علی الأدلة المثبتة للتکالیف وتقريب ذلك كما أفاد سيدنا الاستاذ أن معنى الحكومة ادعاء نفی الجعل فی مورد قد اقتضى العمومات أو الاطلاقات ثبوته فی ذلك المورد إما بادعاء نفی الموضوع كأن یقال بعد ما ورد أكرم العلماء عاما «زيد ليس بعالم» أو بادعاء نفی المتعلق كأن یقال الضیافة ليست باكرام أو بادعاء نفی الحكم كأن یقال لم یجعل الوجوب فی مورد زيد فإن مرجع جميع ذلك إلى نفی جعل الحكم ادعاء ومصحح الادعاء عدم تعلق الارادة الجدیه بمورد دلیل الحاکم هذا فیما اقتضى دلیل الحاکم تضییق دلیل المحکوم.

وقد یقتضى دلیل الحاکم توسعه دلیل المحکوم ومرجعه حیثئذ إلى اثبات الجعل فی مورد ادعاء وکنایة عن ثبوت الارادة الأكيدة فيه.

وذلك أيضاً إما بادعاء ثبوت موضوع الدلیل كأن یقال «زيد عالم» مع انه جاهل فی الواقع أو بادعاء ثبوت المتعلق كأن یقال مثلاً السکوت عند العالم اکرام او بادعاء ثبوت الحكم کان یقال قد جعلت الوجوب فی مورد زيد ومرجع جميع ذلك أيضاً إلى ثبوت جعل الحكم فی مورد دلیل الحاکم وقد عرفت أن مصحح الادعاء وجود الارادة الجدیه فی مورده فدلیل الحاکم یحدّد الدلیل المحکوم بمدلوله بلسان نفی الجعل مورد اقتضى دلیل المحکوم ثبوته أو ثبوته فی مورد لم یقتض ثبوته لا بلسان عدم تطابق الارادة الجدیه مع الاستعمالية كما یرائی من المحقق الثانی فی انه علی هذا المعنى غیر مطرد فیما اقتضى دلیل الحاکم توسعه دلیل المحکوم لان المفروض حیثئذ عدم وجود الارادة الاستعمالية كما یقتضى دلیل الحاکم عدم تطابقها مع الارادة الجدیه.

التبئيه الخامس: فى صحة العمل الضررى العبادى وعدمها لو أتى به مع اعتقاد الضرر وكان مضرا فى الواقع.

وقد يقال بصحة الوضوء الضررى مثلاً لوجود الملاك فيه وإن لم يكن بأمور به لكفاية واجديته لملاك ولذا ذهبوا إلى صحة العبادة إذا كانت مورد التزام بالأهم وأتى بها وترك الأهم مع أن الأمر متوجه إلى الأهم فعلاً.

أورد عليه بأن مقتضى حكومة «لا ضرر» على عموم أدلة الوضوء خروج الفرد الضررى من الوضوء عن عموم أدلته ومعه لا معنى لثبوت الملاك فيه ولا كاشف له بعد خروج الفرد الضررى عن عموم الأدلة.

وأجيب عنه بإمكان استفادة الملاك بالأدلة الخارجية مثل اطلاق قوله **لَا ضَرَرَ** الوضوء نور ونحوه بل يدل عليه نفس أدلة نفي الحرج والضرر بضميمة الأدلة الأولية لأن سياق أدلة نفي الحرج والضرر رفع الكلفة والمشقة والضرر عن المكلف وظاهرها بقاء المطلوبة على حالها وأن الشارع لم يوجها مع مطلوبيتها لتسهيل الأمر على المكلف وعدم وقده فى الحرج والضرر.

هذا مضافاً إلى دلالة آية الوضوء والتيمم فإنها تدل على أن عدم وجوب الوضوء عند السفر بالخروج عن الطريق أو عند المرض أو عند عدم وجدان الماء والأمر بالتيمم لرفع الحرج حيث قال: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْمَاءِ فَلَامَسْتُمُ الْمَاءَ قَلَمَ يُجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيَسَمِعَ عَلَيْكُمْ تَشْكُرُونَ**^١

وهو ظاهر فى بقاء الملاك وانما الحرج هو المانع عن الوجوب ودعوى أن المكلف لما كان مقدما على الوضوء الضررى لا مجال لرفع وجوبه بقاعدة لا ضرر حيث إن تلك القاعدة وردت امتثاناً وموردها ما اذا لم يرد المكلف الفعل مع قطع النظر عن ايجابه.

مدفوعة: بأن الاقدام يكون على الوضوء لا على الضرر وملازمة الوضوء للضرر أو اتحاده معه لا يوجب أن يكون الاقدام على الضرر ومع عدم الاقدام على نفس الضرر يكون شمول لا ضرر للوضوء الضررى أو الغسل الضررى موافقا لامتثان فلاوجه للمنع عن شمول القاعدة بالنسبة إلى الوضوء الضررى أو الغسل الضررى والحاصل أنه لا مجال للحكم بالبطلان مع القول بجواز اجتماع الامر والنهى لوجود الامر أو القول بالامتناع لبقاء الملاك إلا إذا دل نص خاص على البطلان.

التبیه السادس: فى عدم شمول حديث لا ضرر المعاملات التى اقدم فيها على الضرر بداع من الدواعى العقلانية فلو تزوج امرأة بمهر فى ذمة الزوج وعلمت أن المهر ينقص قدرة شرائه بمرور السنوات فلايشمله قاعدة لا ضرر لو اختلفت قدرة شراء مهرها لاقدامها على الضرر المذكور ويشهد له صحيحه يونس قال كتبت إلى أبى الحسن الرضا عليه السلام أنه كان لى على رجل عشرة دراهم وأن السلطان أسقط تلك الدراهم وجاءت دراهم (بدراهم خ ل) أعلى من تلك الدراهم الأولى ولها اليوم وضیعة فأى شىء لى عليه الأولى التى أسقطها السلطان أو الدراهم التى أجازها السلطان فكتب لك الدراهم الأولى (الوسائل الباب ٢٠ من ابواب الصرف ح ٢) ولا يخفى أن مع الوضیعة المحتمله عندهما لم يحكم بالضمان لكون المورد مما اقدم عليه ولا يشمله قاعدة لا ضرر.

نعم لو كان مقدار تغيير القيمة وقدرة الشراء أمراً لا يزعمه طرفا المعاملة فلا يبعد القول بضمانه مستندا إلى قاعدة لا ضرر لأن الضرر الفاحش مما لم يقدم عليه طرفا المعاملة بخلاف الضرر غير الفاحش ولا يكون شمول لا ضرر بالنسبة إليه منافيا للامتثال اللهم إلا أن يقال بأن السيرة ثابتة على أن نقص قدرة الشراء في الديون والمهور لم يكن مورد الضمان مطلقا ولكنه محل تأمل واللازم هو التصالح نعم لو اعتمد طرفا المعاملة على القانون الراجح وهو الضمان فلاشكال في الضمان فتدبر جيداً.

التبعية السامع: في تصادم الضررين ولا يخفى عليك أنه يختلف حكم التصادم باختلاف الموارد.

فتارة يدور الأمر بين إيراد الضرر إما على نفسه أو على الغير.

واخرى يدور الأمر بين إيراد أحد الضررين على الغير.

وثالثة يدور الأمر بين إيراد أحد الضررين على نفسه.

ورابعة يدور الأمر بين إيراد أحد الضررين على شخصين.

فعلى الاول إن كان الضرر بمقتضى طبعه متوجها إليه لا يجوز له دفعه إلى الغير وإن كان متوجها بطبعه الى غيره لا يجب عليه صرفه إلى نفسه.

وإن كان متوجها الى الغير أيضاً لكن لا بمقتضى طبعه بل بتوسط المكلف لا يجوز له التوسط وإن كان في عدمه ضرر عليه ومسألة التولي من قبل الجائر يدخل في هذا القسم.

ثم في صورة دوران الأمر بين إيراد الضرر على نفسه أو على الغير إن كان نسبة الضرر اليهما على حد سواء بأن لم يكن بمقتضى جريه العادى متوجهاً إلى هذا ولا إلى ذاك كما فيما لو ادخل دابة رجل رأسه في القدر الآخر فيدور الأمر بين ذبح الدابة أو كسر القدر فلاشكال في أنه يختار حينئذ أقل الضررين إلا أنه لو كان

أحدهما مقصرا في ذلك يكون هو الضامن لضرر الأقل كما أنه لو كان أحدهما مطالبا بما له يكون ضامنا لمال الآخر ومع عدم التقصير والمطالبة المذكورة من أحدهما يقسم بينهما ضرر الأقل لان التقسيم يوافق قاعدة العدل والانصاف كالدرهم الودعي.

وعلى الثاني وهو ان دوران الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير كما لو أكره المكلف على ذلك وكان في تركه يتوجه إليه ضرر عظيم من قتل النفس ونحوه في الأهمية فيحول الأمر إلى الغير فإن اختار أحدهما فيختاره المكلف سواء كان أقل الضررين أو أكثرهما وإلا فيخبر ثم على فرض احالة الأمر إلى الغير وعدم اختياره لا مجال للحكم بتخيير المكلف بين أقل الضررين وأكثرهما بل اللازم هو الرجوع إلى أقل الضررين لكفاية الأقلية للترجيح.

ومما كر يظهر الحكم في المورد الثالث من دوران الأمر بين أحد الضررين على نفسه فلو كان أحدهما اقل ضررا والآخر أكثر ضررا فالأقلية تصلح لمرجحية الطرف الأقل بعد كون أصل ايراد الضرر محرما.

وأما حكم الرابع وهو ما إذا دار الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين كما لو أكره المكلف على ايراد الضرر إما على هذا أو على ذاك فقد يقال يختار حينئذ أقل الضررين ولكنه محل تأمل ونظر لأن ادلة الاكراه قاصرة بعد كون الحكم المذكور أي نفي الاكراه خلاف الامتنان فاللازم هو تحمل الضرر بنفسه إلا اذا كان ضرراً لا يرضى الشارع به.

التبیه الثامن: في دوران الأمر بين تضرر المالك والاضرار بالغير واعلم أنه إذا دار الأمر بين تضرر شخص والاضرار بالغير من جهة التصرف في ملكه كمن حفر في داره بالوعة أو بثرا يكون موجبا للضرر على الجار مثلاً فهنا صور:

الأولى: أن يكون المالك بتصرفه قاصداً لا ضرار الجار من دون أن يكون فيه نفع له أو في تركه ضرر عليه.

الثانية: الصورة مع كون الداعى الى التصرف مجرد العبث والميل النفسانى لا الاضرار بالجار.

والحكم فى هاتين الصورتين هو الحرمة والضمان ولا موجب لرفع حرمة الاضرار.

الثالثة: أن يكون التصرف المذكور بداعى المنفعة بأن يكون فى تركه فوات المنفعة.

الرابعة: أن يكون الداعى التحرز عن الضرر بأن يكون فى تركه ضرر عليه والمنسوب إلى المشهور هو جواز التصرف وعدم الضمان فى الصورتين الأخيرتين واستدل لذلك بأن منع المالك من التصرف فى ملكه حرج عليه ودليل نفي الحرج حاكم على أدلة نفي الضرر كما أنه حاكم على الأدلة المثبتة للأحكام.

أورد عليه بمنع هذا الدليل صغرى وكبرى أما الصغرى فلعدم كون منع المالك عن التصرف فى ملكه حرجا عليه مطلقا بل قد يكون وقد لا يكون.

وفيه ما لا يخفى إذ اثبات الصغرى لا يحتاج إلى أن يكون حرجيا فى جميع الموارد لكفاية ثبوته فى بعض الموارد كما لا يخفى.

وأما الكبرى فلأنه لا وجه لحكومة أدلة الحرج على أدلة نفي الضرر فإن كل واحد منهما ناظر إلى الأدلة الدالة على الأحكام الأولية فلاوجه لحكومة أحدهما على الآخر.

وفيه أن توارد الضرر والحرج يكفى فى جواز معاملة المتراحمين فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى والغالب فى توارد العارضين أن

يكون من باب المتزاحمين لثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما لامن باب التعارض لعدم ثبوته إلّا في أحدهما.

ثم إنّ هذا فيما إذا كان في ترك التصرف فوات المنفعة ولكن كان ذلك حرجا عليه وأما إذا كان في ترك التصرف ضرر عليه تزاحم الضرران فيسقط دليل لا ضرر بالنسبة اليهما ومعه يرجع إلى عموم قاعدة الناس مسلطون على اموالهم في جواز التصرف في ملكه فتدبر وأخر دعوانا الحمد لله رب العالمين.

فى الاستصحاب

والبحث عنه وقع فى ضمن أمور:

الأمر الأول: فى تعريفه

عرف الاستصحاب بتعاريف أسدها وأخصرها « ابقاء ما كان » و المراد بالابقاء هو الحكم بالبقاء و دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم و عليه فعلة ابقاء المذكور هى أنه كان فىخرج بذلك عن التعريف ابقاء الحكم لأجل وجود علته أو لوجود دليله.

ثم إن « ابقاء ما كان » يشمل الاستصحاب الموضوعى و الحكمى.

كما لافرق فى الحكم بالبقاء بين كون المبنى فى الاستصحاب هو بناء العقلاء على ذلك مطلقاً أو فى الجملة أو حكمهم بالتصديق الظنى بالبقاء الحقيقى بسبب وجود الملازمة بين ثبوت الشئ فى السابق و بين الظن ببقائه أو الأخبار الدالة على الاستصحاب تعبداً مطلقاً أو فى الجملة اذ مرجع جميع هذه الوجوه إلى حكم الشارع بالبقاء فى كل شئ و جد ثم شك فى بقاءه من دون فرق بين كون الحكم بذلك تأسيسياً أم امضائياً.

ثم أن المراد بالابقاء هو الابقاء التنزيلي حيث إن ابقاء نفس الحكم أو الموضوع.

حقيقة غير معقول

ثم لا يخفى عليك أنه لا يكون تعريف الاستصحاب بابقاء ما كان جامعاً على جميع الأقوال المتقابلة ولا ضير فيه لكون التعريف المذكور من باب الشرح الإسمي لا التعريف المنطقي.

الأمر الثاني: في أركان الاستصحاب

و هي اليقين السابق و الشك اللاحق و تعريفه بابقاء ما كان مشعر بكليهما إذ لا يفرض أنه كان إلّا إذا كان متيقناً كما أن الشك اللاحق يفهم من كلمة الابقاء إذ لا مورد له إلّا مع الشك في الواقع الحقيقي الثابت في السابق.

ثم إنّ المعبر في الشك و اليقين أمور:

منها: أن يكون المقصود من اليقين هو اليقين بالحالة السابقة من دون فرق بين أن تكون الحالة السابقة حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي.

ومنها: أن يتعلّق الشك ببقاء المتيقن لوضوح أن مع فرض بقاء اليقين لا شك حتى يمكن الاستصحاب.

ومنها: أنه لا فرق في الشك بين أن يكون متساوي الطرفين أو لا يكون إذ المراد من الشك هو عدم العلم و العلمي ببقاء المتيقن و عليه فالاستصحاب يجري و لو مع الظنّ بالبقاء أو الظنّ بعدم البقاء.

ومنها: أن يتعدد زمان المتيقن و المشكوك و إلّا فالشك يكون شكاً سارياً في نفس ما يتقنه في السابق فيكون قاعدة اليقين لا الاستصحاب و لا يشمل أدلّة الاستصحاب.

ومنها: وحدة متعلق اليقين و الشك بأن يكون الشك في البقاء متعلقاً بنفس ما تعلق به اليقين و يحكم ببقاء ما فيه اقتضاء البقاء عند الشك في حدوث مانع له من دون نظر له إلى مقام تأثيره و ترتب الأثر الذي لم يكن موجوداً قبلاً و بهذا مضافاً إلى وحدة المتيقن و المشكوك يفترق الاستصحاب عن قاعدة المقتضى و المانع التي تكون موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى و يشك في تأثيره من جهة احتمال وجود المانع فيكون المشكوك فيها غير المتيقن فمن يذهب إلى صحتها يقول يجب البناء على تحقق المقتضى بالفتح عند اليقين بوجود المقتضى بالكسر لكفاية احراز وجود المقتضى بالكسر مع الشك في وجود المانع في الحكم بترتب الأثر مثلاً إذا علم بوجود نار مماسة للثياب و شك في رطوبة الثياب و عدمها يمكن الحكم باحتراقها بقاعدة المقتضى و عدم المانع.

ومنها: سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك بمعنى أنه يجب أن يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً بدعوى أن هذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتعلق متأخراً عن زمان المشكوك بان يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر فإن هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرائي الذي لا دليل عليه و لا يشمل أخبار الاستصحاب لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر هذا مضافاً إلى صريح قوله عليه السلام «لأنك كنت على اليقين من طهارتك فشككت الخ» في تقدم متعلق اليقين على متعلق الشك فلا يدل على حجية الاستصحاب إذا تقدم زمان المشكوك على زمان المتيقن.

الأمر الثالث:

فى أن البحث عن حجية الاستصحاب هل هو بحث أصولى أو بحث فقهى و المختار هو الأول لأن حجية الاستصحاب إما من قبيل حجية الأمارات فتدخل فى مسائل علم الأصول و إما من قبيل الأصول العملية فتدخل فيها أيضاً كساير الأصول العملية فلاحاجة فى اثبات كونها من المسائل الأصولية إلى تكلف زائد هذا كله بالنسبة إلى الاستصحابات الجارية فى الشبهات الحكمية المثبته للأحكام الظاهرية الكلية.

و أما الاستصحابات الجارية فى الشبهات الموضوعية كعدالة زيد فلاشكال فى كونها أحكاما فرعية سواء كان المتكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار.

لأن التكلم فيها على الأول نظير التكلم فى اعتبار سائر الأمارات كيد المسلمين و سوقهم و البيّنة و نحوها فى الشبهات الخارجية و على الثانى نظير قاعدة الفراغ.

الأمر الرابع: فى جريان استصحاب حال العقل أى حكمه و عدمه

و المقصود منه هو البحث عن جريان الاستصحاب و عدمه فى الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية إذا شك فى بقائها تأمل شيخنا الأنصارى فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية كما لا مجال للاستصحاب فى نفس الأحكام العقلية نعم لا يمنع مقارنة الأحكام الشرعية مع العقلية عن جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعية إذا لم تكن مستندة إليها.

أورد عليه فى الكفاية بإمكان جريان الاستصحاب من دون فرق بين كون الأحكام الشرعية مستندة إلى الأحكام العقلية إليها و بين عدم كونها كذلك.

بيان ذلك أن الحكم الفعلي العقلي يستلزم الحكم الشرعي ولكن هذا في مرحلة مقام الاثبات و الاستكشاف فإذا طرأ انتفاء بعض قيود موضوع حكم العقل الذي يحتمل دخله في ملاك حكمه. لا يحكم العقل ببقاء حكمه إلا أنه لا يستلزم عدم بقاء الحكم واقعاً لاحتمال بقاء الملاك الواقعي و مع هذا الاحتمال يجري الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية لتامة أركان الاستصحاب فيها بعد ما رأى ما احتمله من الأحوال لا المقومات و عليه فمعنى عدم حكم العقل عند انتفاء بعض القيود أن العقل لا يحكم به لا أنه حكم بالعدم و عليه فالحكم الشرعي المستند معلوم الحدوث و مشكوك البقاء عرفاً فيستصحب.

و بعبارة اخرى أن الحكم الشرعي إنما يتبع حكم العقل بما هو ملاك الحكم واقعاً لا بما هو مناطه بنظر العقل في مقام الاثبات و من المحتمل عدم دخالة ما انتفى في الحكم واقعاً أو وجود ملاك آخر معه عرفاً فتحصّل أنه لا مجال للتأمل في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية مع كون القيود المنتفية من الأحوال عند العرف لا من المقومات قال في الدرر ذهب جمع من مشايخنا تبعاً لسيد مشايخنا الميرزا الشيرازي (قدس الله أسرارهم) إلى جريان الاستصحاب و هو الحق فنقول لا ينبغي الاشكال في عدم جواز استصحاب نفس حكم العقل ضرورة عدم تصور الشك في بقاءه كما لا ينبغي الاشكال في عدم جواز الاستصحاب ملاك حكمه لأنّ الشك و ان كان متصوراً فيه ولكنه ليس موضوعاً لأثر من الآثار الشرعية ولكن استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بقاعدة الملازمة بمكان من الامكان لعدم المانع فيه إلا الشك في الموضوع بحسب الدقة و لو كان هذا مانعاً لانسدّ باب الاستصحاب في الأحكام الكلية و الجزئية لكون الشك

فيها راجعاً إلى الشك في الموضوع يقيناً و ما هو الجواب في باقى موارد الاستصحاب هو الجواب هنا من دون تفاوت أصلاً و يمكن التفصيل بين ملاحظة الموضوعات بنحو الكلى مجردة عن اللواحق فلايجرى فيها الاستصحاب للعلم بزوالها مع عروض اللواحق هذا بخلاف ما إذا كانت الموضوعات ملحوظة مع تصادقها على الوجود الخارجى فإنه يجرى الاستصحاب فيه لبقاء الموضوع خارجاً عرفاً.

قال سيدنا الامام المجاهد عليه السلام قد يصدق عنوان حسن محض ملزم على موجود خارجى من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح فيكون الموضوع الخارجى حسناً محضاً. ملزماً فيكشف العقل منه الوجوب الشرعى ثم يشك فى صدق عنوان قبيح عليه مما هو راجح مناطا فيقع الشك فى الموضوع الخارجى بأنه حسن أو قبيح و قد يكون بعكس ذلك.

مثال الأول: أن انقاذ الغريق حسن عقلاً فقد يفرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم انقاذه و يكشف الحكم الشرعى بوجوبه ثم يشك فى تطبيق عنوان الساب لله و رسوله عليه فى حال الفرق حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه مما يوجب قبح انقاذه و يكون هذا المناط أقوى من الأول أو دافعاً له فيشك العقل فى حسن الانقاذ الخارجى و قبحه و يشك فى حكمه الشرعى.

ومثال الثانى: أنه قد يكون حيوان غير مؤذ فى الخارج فيحكم العقل بقبح قتله ثم يشك بعد رشه فى صيرورته مؤذياً فيشك فى حكمه الشرعى فاستصحاب الحكم العقلى فى مثل المقامات مما لا مجال له لأن حكم العقل مقطوع بعدم فإن حكمه فرع ادراك المناط و المفروض أنه مشكوك فيه و أما الحكم الشرعى المستكشف

منه قبل الشك في عروض عنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجى لا يضر أن يبقاء الموضوع عرفاً كالمثالين المتقدمين فإن عنوان السابّ و المؤدى من الطوارى ألتى لا يضرّ عروضها و سلبها ببقاء الموضوع عرفاً فتلخص مما ذكرنا جواز جريان الاستصحاب فى الأحكام المستكشفة عن الحكم العقلى هذا بخلاف ما اذا كانت الأحكام العقلية مترتبة على العناوين الكلية غير ملحوظة انطباقها على الخارج فلا يمكن أن يشك العقل فيها بعد كون موضوع حكمها معلوماً و لحاظ قيد أو خصوصية أخرى فيه يوجب مغايرة الموضوع فيرتفع الحكم عنه عقلاً و عرفاً و مع الارتفاع القطعى لامجال لاستصحاب الحكم الشرعى المستكشف بالحكم العقلى.

الأمر الخامس: فى أدلة حجبية الاستصحاب وهى متعددة

منها: استقرار بناء العقلاء على العمل على الحالة السابقة اعتماداً عليها و تبدأ بها و حيث لم يثبت الردع عنه كان هذا البناء حجة شرعية و فيه منع إماً بمنع البناء تبدأ لامكان أن يكون عمل العقلاء لاطمينانهم أو ظنهم الشخصى بالبقاء أو أن يكون عملهم ناشياً عن الاحتياط أو أن يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء و عدمه.

و أجب عنه بأن الاطمينان أو الظن المذكور ببقاء ما ثبت غير حاصل بالنسبة إلى جميع الموارد بل كثيراً ما نجد العقلاء انهم عاملون على طبق الحالة السابقة فيما ليس فيه اطمينان أو ظن بثبوت ما كان بل فيما ثبت الظن بعدم ثبوتة فيس مدار بنائهم على حصول الاطمينان أو الظن الشخصيين ببقاء ما كان و اما الاحتياط فهو و

إن كان مما يراعونه في أمورهم إلا أنه ليس دائراً مدار الثبوت في السابق و الشك في اللاحق بل يجرى في جميع المقامات.

و أما احتمال الغفلة فهو مرفوع باننا نجد العقلاء بانين على طبق الحالة السابقة في موارد التردد في البقاء و عدمه و هذا دليل على أن بنائهم ليس لاجل الغفلة عن احتمال الانتفاء. فلاشكال في الاستدلال ببناء العقلاء لحجية الاستصحاب.

لإيقال: يكفى في الردع عن مثل هذه السيرة ما دلّ من الكتاب و السنّة على النهي عن اتباع غير العلم و لزوم الاحتياط في الشبهات.

لأنّ نقول: الجواب هو الجواب الذي قد تقدّم في حجية الخير الواحد من أن ما دلّ من الكتاب راجع إلى المنع عن الاكتفاء بغير العلم في أصول الدين.

هذا مضافاً إلى أن الآيات الناهية ارشادية إلى عدم العمل بالظن لاحتمال مخالفة الواقع و الابتلاء بالعقاب فلايشمل الاستصحاب الذي يكون بناء عمليا من العقلاء للقطع بالأمن من العقاب حينئذ و العقل لا يحكم بازيد مما يحصل معه الأمن من العقاب.

إلا أن يقال إن القطع بالأمن متفرع على عدم شمول الأدلة الناهية لمثل الاستصحاب و عدم شمولها متفرع على حجية الاستصحاب و هو كما ترى.

و التحقيق أن المقام خارج عن مورد الآيات الناهية تخصصاً لأنّ المقصود من الآيات الناهية هو النهي عن اتباع غير العلم لاثبات الواقع و لا يكون المقصود في الاستصحاب هو ذلك إذ المقصود من الاستصحاب هو العمل على طبق الحالة السابقة أو أن المقصود هو النهي عن غير الحجة و عليه فيرتفع موضوع الآيات الناهية بوجود الحجة و هي الاستصحاب الذي عليه بناء العقلاء فإذا عرفت خروج

السيرة عن مورد الآيات الناهية فلا فرق فيها بين كون السيرة متقدمة على الآيات أو مقارنته أو متاخرة عنها و هذا لخروجها عن مورد الآيات الناهية تخصصاً.

نعم يمكن منع شمول هذا الدليل لجميع موارد الاستصحاب كموارد جريان سائر الأصول المحرزة كأصالة السلامة كما إذا احتتمل أن طرف معاملته هلك بمثل زلزلة أو شيء آخر ارسل متاعه أو طلب منه ديونه بسبب جريان أصالة السلامة أَللَّهُمَّ إِلَا أن يقال جريان سائر الأصول المحرزة لا يمنع عن جريان الاستصحاب أيضاً لأن أدلة اعتبارها ناظرة إلى تخطئة مخالفتها و لانظر لها في التخطئة إلى موافقها.

بقي شيء و هو أنه كيف يمكن الاستدلال بالسيرة العقلانية على حجية الاستصحاب مع ما نرى فيه من البحث العظيم بين الأعظم و الاختلاف بينهم.

وفيه: أن التشكيك في وجود بناء العقلاء بمجرد البحث عنه عند الأعظم غير مقبول لامكان أن يكون البحث لأيضاً خصوصياته و موارده.

ثم إن دعوى اختلاف الموارد من حيث القوة و الضعف و السيرة كلما كانت أقوى احتاجت إلى ردع أقوى و السيرة في خبر الثقة قوية إلى درجة لا يمكن الاقتصار في ردعها على هذا المقدار من عموم أو اطلاق من هذا القبيل و هذا بخلاف المقام الذي نحتمل على الأقل الكفاية في ردع السيرة بمثل هذه العمومات و الاطلاقات لعدم قوة السيرة بتلك المرتبة مندفعة بنا لانسلم اختلافهما في القوة و الضعف فإن السيرة العقلانية ثابتة في الخبير و الاستصحاب كليهما و إنما الفرق بينهما يكون في الأمارية و عدمها فإن السيرة في الخبر من جهة كونه طريقاً إلى الواقع و في الاستصحاب من جهة كونه وظيفة للشاك و لو لم يظن بالبقاء كما هو مقتضى كونه أصلاً من الأصول العملية فلا فرق بينهما في أصل الثبوت فتأمل جيداً و

على تقدير الفرق المذكور لا يؤثر ذلك في جواز الاكتفاء بالعمومات والاطلاقات في الردع عنها لخروج المقام عنها تخصصاً كما عرفت.

ومنها: الأخبار و هي العمدة في هذا الباب:

أحدها: ما رواه الشيخ الطوسي رحمته في التهذيب بسند صحيح عن زرارة «قال قلت له الرجل ينام و هو على وضوء أتوجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء؟ فقال يا زرارة قد تام العين و لاينام القلب و الأذن فإذا نامت العين و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء قلت فإن حرك إلى جنبه شيء و لم يعلم به قال لاحتسى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين و إلا فإنه على يقين من وضوئه و لاينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر».

بتقريب أن جواب الشرط في قوله و إلا فإنه على يقين مخذوف و هو فلايجب عليه الوضوء و عليه قامت العلة مقام الجواب لدلالته عليه و عليه فمعنى الرواية إن لم يستيقن أنه قد نام فلايجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوئه في السابق و بعد احتمال تقييد اليقين بالوضوء و جعل العلة نفس اليقين يكون قوله و لاينقض اليقين بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة.

و دعوى أن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين (في قوله لأنه و لاينقض اليقين أبداً بالشك) للجنس إذ لو كان للمهد (بأن تكون اللام اشارة إلى اليقين في قوله لأنه فإنه على اليقين من وضوئه) لكانت الكبرى المنضمة إلى الصغرى هي قوله: «و لاينقض اليقين بالوضوء بالشك» فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء و أنه لاينقض إلا باليقين بالحدث و اللام و إن كان ظاهراً في الجنس إلا أن سبق يقين بالوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض ارادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ.

مندفعة بأن الظاهر أن اللام للجنس كما هو الأصل فيه و سبق قوله لَيْسَ «فإنه على يقين من وضوئه الخ» لا يكون قرينة على اختصاص اليقين باليقين بالوضوء مع كمال الملازمة مع الجنس أيضاً.

هذا مضافاً إلى قوة احتمال أن يكون من وضوئه متعلقاً بالظرف (أى الظرف المستقر كأنه يقال مكان قوله «فإنه على يقين من وضوئه» فإنه مستقر من وضوئه على يقين فكما أن قوله على يقين متعلق بقوله مستقر فكذلك قوله من وضوئه متعلق بقوله مستقر محذوف) لا متعلقاً بيقين و كان المعنى فإنه كان من طرف وضوئه على يقين و عليه لا يكون الأصغر إلّا اليقين لا اليقين بالوضوء و بالجملة لا يكاد يشك في ظهور القضية حينئذ في عموم اليقين و الشك خصوصاً بعد ملاحظة تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء أيضاً و ظهور التعليل في أنه تعليل بأمر ارتكازي من عدم نقض المبرم بغيره.

و أيضاً احتمال العهد مع قطع النظر عن كونه مخالفاً لسائر الأخبار لا يساعده تذييل قوله لَيْسَ «و لا ينقض اليقين أبداً بالشك» بقوله «ولكن ينقضه بيقين آخر».

لأنه يدل على أن علة عدم النقض هو أن اليقين لا يصلح لهدمه إلّا بمثله من يقين آخر و لادخاله للوضوء في هذا التعليل و عليه فلا وجه لجعل اللام في اليقين في الكبرى أعنى قوله لَيْسَ و لا ينقض اليقين أبداً بالشك للعهد و إشارة إلى الوضوء.

و إن أبيت عن جميع ما ذكر و قلت اللام للعهد أمكن أن يقال إنه لا خصوصية للوضوء فالعلة هو نفس عنوان اليقين بما هو اليقين لا اليقين بما هو اليقين بالوضوء و عليه فقوله لَيْسَ : «و لا ينقض اليقين بالشك» يفيد كبرى كلية سواء كان اللام للعهد أو للجنس خصوصاً أن ظاهر التعليل انه يكون بامر ارتكازي من عدم نقض المبرم بغيره و هو لا يختص بمورد خاص كما لا يخفى.

وثانيها: صحيحة اخرى لزرارة قال قلت لأبي جعفر عليه السلام إنه أصاب ثوبى دم من رعا ف أو غيره أو شيء من مَنى فعلمت أثره إلى أن أصيب له ماء فاصبت الماء و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئا فصليت ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟ قال عليه السلام : تعيد الصلاة و تغسله.

قال: قلت: فإن لم أكن رايت موضعه و قد علمت أنه قد أصابه فطلبتة فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟

قال: تغسله و تعيد قال قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت فلم أَر شيئا ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة قال تغسله و لاتعيد الصلاة قال قلت و لم ذلك؟

قال: لانك كنت على يقين من نظافته ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فبأنى قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله. قال: تغسل من ثوبك الناحية التى ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارته.

قال: قلت: فهل على إن شككت فى أنه أصابه شيء أن أنظر فيه فأقلبه. قال: لا ولكنك إنما تريد بذلك أن تذهب الشك الذى وقع فى نفسك قال قلت: فإن رايتة فى ثوبى. و أنا فى الصلاة

قال: تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيتة فيه و إن لم تشك ثم رأيتة قطعت و غسلته ثم بنيت على الصلاة فإنك لاتدرى لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض بالشك اليقين.

موضع الاستدلال بها هو قوله ﷺ : « فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً » الذي ذكر فيها مرتين مع اختلاف يسير بينهما بالتقريب الذي عرفته في الصحيحة الأولى.

ثمّ ظهور هذه الجملة في دلالتها على كبرى الاستصحاب في هذه الصحيحة أقوى من الصحيحة السابقة لاشتمالها على التصريح بالتعليل في قوله ﷺ لأنك الخ والتعبير بعدم الانبغاء الذي يدل على كونها من القواعد الارتكازية.

و يشكل الاستدلال بهذه الصحيحة من ناحيتين:

أحدهما: أن الإمام ﷺ علّل عدم وجود الاعادة.

في جواب السؤال عمن ظنّ بالاصابة و فحص و لم يتيقن بها ثم رأى تلك النجاسة بعد اتمام الصلاة بقوله تغسله و لاتعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.
مع أن الاعادة لو كانت واجبة لما كانت نقضا لليقين بالشك بل نقضا لليقين باليقين للعلم بوقوع الصلاة مع النجاسة فهذا التعليل في جواب ذاك السؤال لا ينطبق على المورد.

واجيب عنه أولاً: بأن غاية الأمر إن أمكننا التطبيق على المورد فهو وإلا فلانهم كيفية التطبيق على المورد و هو غير قادح في الاستدلال بها.

وثانياً: بأن هذا الاشكال وارد على تقدير أن يكون المرئي هو النجاسة السابقة مع أنه يمكن أن يكون المراد من اليقين هو الحاصل قبل ظن الاصابة و هو اليقين بالظاهرة و من المرئي هي النجاسة المرذدة بين أن تكون من الأول أو حدثت بعد الصلاة و هذا ينطبق على المقام و يسلم عن الاشكال المذكور لأنّ مع احتمال

حدوث النجاسة بعد الصلاة لاعلم بنقض اليقين بالطهارة في حال الصلاة حتى يكون من نقض اليقين باليقين إذ مع هذا الاحتمال لاعلم بوقوع الصلاة مع النجاسة فيسلم الرواية عن الاشكال المذكور فيجري الاستصحاب باعتبار حال الصلاة من دون اشكال اذ لو كانت الاعادة واجبة كانت نقضا لليقين بالشك لباليقين.

إلا أن هذا الجواب موقوف على احتمال حدوث النجاسة بعد الصلاة.

و أما إذا كانت النجاسة المرنية بعد الصلاة هي النجاسة المظنونة سابقاً كما هو صريح نسخة العلل « فإن ظننت أنه قد أصابه و لم يتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة » فلامجال لاستصحاب الطهارة بعد العلم بنقضها حيث دل على أنه رأى بعد الصلاة عين النجاسة المظنونة قبل الصلاة كما يشهد له الاتيان بالضمير في قوله « فرأيت فيه » فلامجال لاستصحاب الطهارة بعد العلم بنقضها برؤية النجاسة المظنونة لعدم الشك في البقاء حين العلم بأنها هي النجاسة المظنونة و عليه فالحكم بالاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة فيها ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها.

اللهم إنا أن يقال: إن الاستفادة من أدلة اعتبار الطهارة الخبيثة في الصلاة أن الشرط أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية و احرازها و لو باصل او قاعدة و عليه فمقتضى كونه حال الصلاة عالماً بالطهارة و شاكاً في بقائها قبل رؤية النجاسة بعد اتمام الصلاة أنه كان مجرى للاستصحاب قبل رؤية النجاسة بعد اتمام الصلاة فقوله لأنك كنت على يقين من نظافته ثم شككت الخ يدل على اعتبار الاستصحاب حال الصلاة قبل اتمامها لبقاء حالة الشك له حين الصلاة حتى كانت الاعادة منافية لقاعدة عدم نقض اليقين بالشك.

لأنَّ معنى لزوم الاعادة هو تجويز نقض اليقين بالشك حال الصلاة نعم لو اعتبر خصوص الطهارة الواقعية فمع كشف الخلاف لامجال للاستصحاب ولكن المفروض أنَّ الطهارة الخبيثة المشروطة أعم من الواقع و احرازها.

و احراز الطهارة بدليل الاستصحاب موجود حال الصلاة و مع وجود الشرط حال الصلاة لامجال للاعادة.

و يظهر مما تقدم أنَّ الاكتفاء بالطهارة الظاهرية الاستصحابية لم نستفده من هذه الصحيحة بل كان هو مقتضى ما استفدناه من الأدلة الأخرى الدالة على أنَّ الشرط في الطهارة الخبيثة أعم من الظاهرية غاية الأمر أنَّ زرارة كان غافلاً عن أعمية الشرط فيها و نهبه الامام عليه السلام او كان جاهلاً بذلك و علمه الامام عليه السلام.

وثانيتها: أنه لو كان مفاد هذه الصحيحة أنَّ جريان الاستصحاب موجب لعدم الاعادة فيما إذا انكشف الخلاف بعد اتمام الصلاة لكان موجبا لذلك فيما اذا انكشف الخلاف في اثناء الصلاة فلاوجه للفرق بينهما في هذه الرواية بالحكم بعدم الاعادة في الصورة الأولى و البطلان في الثانية.

وأجيب عنه بأنَّ هذا الاشكال فيما إذا انكشف الخلاف في اثناء الصلاة مبنى على تخيل أنَّ استفادة أنَّ الشرط اعم من الطهارة الواقعية مستندة إلى هذه الصحيحة مع أنه تقدم أنها مستندة إلى الأدلة الأخرى فمجرد شرطية الأعم لمن فرغ عن صلاته ثم علم بنجاسة ثوبه ليس دليلاً على شرطية ذلك الأعم لمن علم بها في اثناء الصلاة أيضاً فالإستلزام غير ثابت و الاشكال غير وارد بعد تفصيل الأخبار الواردة في اشتراط الطهارة الخبيثة بين صورتين.

بقي شيء و هو أنَّ دلالة الحديث على اعتبار الاستصحاب مبنية على أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام « لأنك كنت على يقين من طهارتك » هو اليقين

بالطهارة قبل ظنّ أصابة النجاسة كما هو ظاهر الحديث لا اليقين الحاصل بالنظر و
الفحص و إلا كان مفاد الحديث قاعدة اليقين و هو خلاف الظاهر إذ قوله فنظرت
فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة لا يساعد مع حصول اليقين بعدم النجاسة
بالفحص و النظر.

حيث إن قوله ثم طلبت يدلّ على عدم حصول العلم و اليقين بعدم النجاسة
بالفحص و النظر و إلا فلامجال للفحص المجدد و عليه فلا يعمّ الحديث قاعدة اليقين
بل هو مختص بمورد الاستصحاب هذا مضافاً إلى أن مجرد النظر و عدم الوجدان
لا يدلّ على أنه يتقن بالطهارة و عدم النجاسة و أيضاً هذه الكبرى المذكورة فيها
منطقه في غير واحد من الأخبار على الاستصحاب فالصحيحة اجنبية عن قاعدة
اليقين فتحصل أن الاستدلال بهذه الصحيحة لحجية الاستصحاب تام.

و ثالثها: صحيحة أخرى عن زرارة رواها الكليني عن أحدهما عليه السلام قال قلت: له
من لم يدر في أربع هو أم (أو - يب - صا) في ثنتين و قد أحرز اثنتين قال يركع
(ركع - يب) ركعتين و أربع سجّدات و هو قائم بفاتحة الكتاب و يتشهد و لاشيء
عليه.

و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث تام فأضاف إليها
أخرى و لاشيء عليه و لا ينقض اليقين بالشك و لا يدخل الشك في اليقين و
لا يخلط أحدهما بالآخر ولكنّه ينقض الشك باليقين و يتمّ على اليقين فينبى عليه و
لا يعتدّ بالشك في حال من الحالات بدعوى أن المراد من اليقين هو اليقين بعدم
الاثتان بالرابعة سابقاً و الشك في اثنيهما فيستصحب فهذه الصحيحة تدلّ على
الاستصحاب هذا.

و قد تأمل فيه الشيخ الأعظم من ناحية أنه إن كان المراد بقوله ﷺ في الفقرة الثانية قام فاضاف إليها أخرى القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب و موافق لقول العامة و مخالف لظاهر الفقرة الأولى من قوله يركع ركعتين بفاتحة الكتاب فإن ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة ارادة ركعتين منفصلتين أعنى صلاة الاحتياط فتعين أن يكون المراد به في الفقرة الثانية القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة كما هو مذهب الامامية.

فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الوثيقة الاتية هو اليقين بالبراءة فيكون المراد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر و فعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقضه.

و على تقدير تسليم ظهور الصحيحة في البناء على الأقل أو عدم الاتيان بالأكثر المطابق للاستصحاب يرفع اليد عنه بالصوارف مثل تعيين حملها على التقية و هو مخالف للأصل هذا مضافاً إلى أن هذا المعنى مخالف لصدر الرواية الآبي عن الحمل على التقية مع أن العلماء لم يفهموا منها إلّا البناء على الأكثر إلى غير ذلك مما يوهن ارادة البناء على الأقل.

و هذا الوجه (أى البناء على الأكثر و الاتيان بصلاة الاحتياط منفصلة) و إن كان بعيداً في نفسه ولكنه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب و لا أقل من مساواته فيسقط الاستدلال بالصحيحة.

و أورد عليه في الكفاية بأن الاحتياط كذلك لا يبي عن ارادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة بل كان أصل الاتيان بها باقتضائه غاية الأمر اتيانها مفصولة ينافى اطلاق

النقض و قد قام الدليل على التقييد فى الشك فى الرابعة و غيره و أن المشكوكه لا بد أن يؤتى بها مفصولة فافهم.

و لقد أفاد و أجاد و يعتضد ذلك بظهور اليقين و الشك فى الفعلى منهما فحمل اليقين فيه على اليقين بالبراءة بسبب الاحتياط خلاف الظهور المذكور.

و يرفع اشكال الشيخ الأعظم بأحد الوجهين الأول: أن المراد من اليقين و الشك هو اليقين بالاشتغال و الشك فيه فيفيد استصحاب الاشتغال.

و على ذلك يكون المراد من الركعة التى أمر باضافتها هى الركعة المفصولة و لا اشكال لأن الاتيان بالمفصولة هو الذى يوجب اليقين بالفراغ دون غيره عند الامامية.

الثانى: أن المراد باليقين و الشك هو اليقين بعدم اتيان بالمشكوكه سابقاً و الشك فى اتيانها فمعنى عدم نقض اليقين بالشك البناء على عدم الاتيان بالمشكوكه.

و لازمه لو خلى و نفسه و إن كان لزوم الاتيان بالركعة المفصولة إلّا أن الإمام لما ألقى الكلام إلى مثل زرارة الذى كان عالماً بمثل هذه الأحكام سلك فى مقام بيان الحكم الواقعى مسلک التقية فأطبق الاستصحاب تقية على المورد الذى يجب فيه القيام إلى الركعة المفصولة ليتمكن حمله فى مقام الظاهر على مذهب أهل الخلاف و لا يكون الإمام مأخوذاً عندهم ففى كلا الوجهين لا يراد من اليقين هو اليقين بالبراءة بسبب الاحتياط.

وهم و دفع

الإقبال: كيف يمكن الالتزام بالتقية هنا مع أن صدر الرواية دال على أن المقام لما كان مقام التقية حيث إنه لا يشك أمر فى جواب السائل عن الشك بين الإثنين و الأربع

بأن يركع ركعتين و أربع سجدة و هو قائم بفاتحة الكتاب و هذا الكلام ظاهر في وجوب ركعتين منفصلتين من جهة ظهوره في تعيين الفاتحة و هو خلاف مذاق العامة. فإنه يقال هذا صحيح لو اتفق كلمات أهل الخلاف على التخيير في الركعتين الأخيرتين بين الفاتحة و التسبيحة ولكن ليس الأمر كذلك حيث يرى الاختلاف بينهم في ذلك.

و دعوى أن الصحيحة مجملة لاتفيد قاعدة كلية ينتفع بها في ساير الموارد لظهور أن قوله ﷺ «و لا ينقض اليقين بالشك» تأكيد لقوله ﷺ «قام فاضاف إليها أخرى» لا علة له حتى يستفاد منه الكلية

مندفعة: بأن الاجمال في التطبيق لايسرى إلى الاجمال في القاعدة مع دلالة الفقرات الست على أنها كلييات لا تختص بموردها.

فيتضع مما ذكر تمامية الاستدلال بالرواية المذكورة على حجبية الاستصحاب و لا وقع لاحتمال أن يكون المراد من اليقين هو الاحتياط بالاتيان المشكوكة منفصلة كما لا مجال لدعوى الاجمال بعد ظهور الجملة في الكلية بالنسبة إلى جميع موارد الاستصحاب.

الاقوال: إن المراد من النهي عن نقض اليقين بالشك إن كان هو الاستصحاب في عدم الاتيان بالركعة الرابعة فلا تدل على اعتبار الاستصحاب في سائر الموارد لظهور فقرات الرواية في كون الأفعال الواردة فيها مبنية على الفاعل و الفاعل فيها ضمير يرجع إلى المصلى.

هذا مضافاً إلى أنه ليس مقتضى الاستصحاب إلّا الاتيان بالركعة الرابعة متصلة لأن من صلى من صلاته الظهر ثلاث ركعات فعليه الاتيان بالركعة الرابعة متصلة و ما دلّ

على لزوم الاتيان بالمشكوكه بصلاة الاحتياط إلغاء للاستصحاب فى الشك فى الركعات لاتقييد لحكم ظاهرى.

و على الجملة الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعة الرابعة لا يقتضى أمرين بأن يدل على الاتيان بالركعة الرابعة بدلالة وضعية و أن يدل على الاتيان بها متصلة بالاطلاق ليقال برفع اليد عن إطلاقه بالدليل الوارد على التقييد بل مدلوله إحراز المكلف بأنه لم يأت بالركعة الرابعة و المكلف بصلاة الظهر مثلاً يجب عليه أربع ركعات بعنوان الظهر متصلة.

فإنه يقال إن حكم من لم يأت بركعة هو القيام و الاتيان بالباقي و هذا الحكم دل عليه قوله ﷺ قام فاضاف إليها أخرى و لاشيء عليه و لا يكون المقصود من ضميعة الكبريات المذكورة بعد ذلك إفادة نفس هذا الحكم فإنه تكرر لما هو معلوم بل المراد من ضميمتها هو إفادة وجه الحكم و لافرق فيه حينئذ بين أن يكون تلك الأفعال المذكورة فيها مبنية على الفاعل أو غيرها لأن الظاهر منها هو الوجه الكلى الذى أوجب القيام لاضافة الركعة الاخرى فلا يختص الاستصحاب بمورد المصلّى الشاك المذكور.

هذا مضافاً إلى أن الظاهر من قوله ﷺ «و لا ينقض الشك باليقين» هو وجود اليقين و الشك حال النهى عن النقض و حمله على إرادة إضافة الركعة الإحتياطية يوجب إفادة لزوم تحصيل ذلك اليقين المطلوب فى الشك فى الركعات و من المعلوم أنه ينافى اليقين الفعلى.

على أن الظاهر من نفس القضية هو أن مناط حرمة النقض إنما يكون لأجل ما فى اليقين و الشك لا لما فى المورد من الخصوصية و أن مثل اليقين لا ينقض بمثل

الشك و دعوى أن لازم هذا التنويع أنه إن أتى المكلف بالركعة المشكوكة متصلة مع قصد الرجاء و حصول القرينة ثم تبين أن صلاته ناقصة كانت صلاته باطلة لفرض تعيين وظيفة الشاك في الانفصال و هو مما لا يمكن الالتزام به ضرورة أنه قد أتى بصلاته تامة و أدلة صلاة الاحتياط في الشكوك لا تدل على أزيد من أنه إن كان المصلّي صلى ركعتين (مثلاً) كانت هاتان تمام الأربع و مقتضاها ليس أزيد من اغتفار الزيادات المأتى بها بالنسبة إلى الشاك لا أن اتيان الصلاة أربع ركعات متصلة غير مقبولة.

مندفعة بأن الحكم الوارد في صورة الشك في الركعات بأن يأتي بالركعة أو الركعتين منفصلة حكم ظاهري و الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي و عند الجهل به و عليه فمن أتى به رجاء ثم علم التطابق فلا إشكال في كفاية المأتى به و لامنافة بين كفايته واقعاً و كون الحكم الظاهري هو لزوم الاتيان منفصلة.

الإقبال: إن لازم التنويع المذكور أن يكون الشاك في الركعات محكوماً بوجوب الانفصال في كلتا الأخيرتين أو إحداهما و غير الشاك و هو من أيقن بعدد الركعات محكوماً بوجوب الاتصال و حينئذٍ فحيث أن لسان «لا يستقض اليقين بالشك» أن اليقين باقٍ غير منقوض فالشارع بمقتضى الاستصحاب قد تعبد بأن اليقين باقٍ و أن المكلف متيقن و لازمه أن يكون محكوماً بحكم المتيقن و من المعلوم أن الصحيحة صريحة في شمول القاعدة للشاك في الركعات.

فإذا كان محكوماً تعبداً بأنه متيقن بركعات صلاته كان لازمه أن يأتي بالركعة المشكوكة متصلة فكان بعد تسليم ذلك التنويع أيضاً مقتضى الاستصحاب أن يأتي بالمشكوكة متصلة و هو مقتضى صريح الاستصحاب هنا و نصّه لا أنه مقتضى إطلاقه.

لأنَّ قول: لا يستفاد من الاستصحاب إلَّا الحكم بعدم الاتيان بالركعة الرابعة تعبدًا فالمكلف الشاك حينئذٍ موظف بإتيان الركعة الرابعة من جهة أدلة وجوب اتيان الظهر بأربعة ركعات متصلة كما أنَّ المتيقن بثلاث ركعات موظف بذلك وهذا مقتضى أدلة اتيان ركعات الظهر متصلة و يدلّ على الشاك المذكور باطلاقه و مع ملاحظة أدلة الاحتياط عند الشك في الركعات يرفع اليد عن هذا الاطلاق جمعًا بين أدلة اتيان ركعات الظهر متصلة و بين أدلة الاحتياط لأخصية تلك الأدلة عن ذلك الاطلاق و لانظر لدلة الاحتياط بالنسبة إلى الاستصحاب لما عرفت من أنه لا يبدل إلَّا على عدم الاتيان بالرابعة و لدلالة له بالنسبة إلى كيفية الاتيان بالرابعة و عليه فلا تعارض بين الصحيحة و أدلة الاحتياط.

فحصل: أنَّ الصحيحة الثالثة تدلّ على أنَّ اليقين لا ينقض بالشك و حمل اليقين على اليقين بالبراءة بالاحتياط خلاف الظاهر لأنَّ المستفاد منها هو وجود اليقين و الشك مع بالفعل و اليقين الحاصل من ناحية الاحتياط ليس موجوداً بالفعل. و دعوى أنَّ قوله لا ينقض اليقين بالشك و غيره من الجملات المذكورة في الصحيحة لا يكون كلياً لأنَّ الضمير في قوله لا ينقض و لا يخلط و غيرهما راجع إلى المصلّي الشاك المذكور.

مندفعة بأنَّ الظاهر أنَّ ذكر هذه الجمل المتعددة عقيب قوله ﷺ قام فاضاف إليها أخرى و لاشيء عليه لا يكون لافادة نفس هذا الحكم فإنه تكرر لما هو معلوم بل المراد منها هو افادة وجه هذا الحكم المذكور و المعمول في ذكر الوجه هو ذكره بالوجه الكلي و لافرق فيه بين أن يكون الافعال المذكورة مبنية للفاعل أو للمفعول.

ورأيها: موثقة إسحاق بن عمار قال قال لى ابوالحسن الأول عليه السلام إذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا أصل؟ قال: نعم.

و يحتمل فيها بحسب مقام الثبوت وجوه الأول ارادة البناء على الاحتياط و تحصيل اليقين و هذا مخالف لظاهر قوله فابن على اليقين إذ الظاهر منه ارادة البناء على اليقين المفروض الوجود لا وجوب تحصيل اليقين الثانى ارادة قاعدة اليقين و هو أيضاً مخالف للظاهر منه و هو ارادة الوجود حال البناء لا الذى كان موجوداً فى السابق و ارتفع بعروض الشك الثالث ارادة قاعدة الاستصحاب و هو الظاهر.

و يشكل ذلك إمّا من حيث الدلالة لان الموثقة بناء على اختصاصها بالشكوك الواقعة فى الركعات يقتضى الاستصحاب فيها البناء على الأقل مع أنّ المذهب استقر على خلافه فلا بد من حمله على التيقية و هو فى غاية البعد بملاحظة سياق الموثقة ربّما يتفصّل من هذا الاشكال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة بالشكوك الواقعة فى الركعات و مجرد ذكر الأصحاب إياها فى ضمن أدلة تلك المسألة لا يدلّ على الاختصاص.

و إمّا من حيث السند لاحتمال الإرسال فيها و معه لاحجية لها حيث قال فى الفقيه روى عن اسحاق بن عمار فيقال هل تشمل مشيخة الفقيه إياها أو لاتشمل لاختصاص المشيخة بما رواه مباشرة و قد حقق بعض الأفاضل فى ذلك و ذهب فى آخر المطاف إلى عدم الفرق فى شمول مشيخة الفقيه بين ان عبر فى الفقيه روى عن فلان بالمبنى للفاعل او بالمبنى للمفعول و عليه فلا تكون الرواية مرسلة.

خامسها: الأخبار الخاصة التى تصلح للتأييد أو الاستدلال:

مها: صحبة عبدالله بن سنان قال سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر إنني أعير الدمى نوبى و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرد (هـ - صا) على فأغسله قبل أن أصلى فيه فقال أبو عبدالله عليه السلام صل فيه و لا تغسله من أجل ذلك فانك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه^١.

قال الشيخ الأعظم و فيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها و لو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة إذ الحكم فى القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة و النجاسة نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها و لا يبعد عدم القول بالفصل بينهما و بين غيرها مما يشك فى ارتفاعها بالرافع.

هذا مضافاً إلى ظهور سياقها فى التعليل و إلقاء القاعدة خصوصاً إذا فرضنا إرتكازية الاستصحاب و الإنصاف أن هذه الصحيحة من أحسن الروايات الدالة على الاستصحاب و ذلك من وجوه:

منها عدم ورود التعبير باليقين فيها ليتطرق إليها احتمال إرادة قاعدة اليقين و إنما ظاهرها أخذ الحالة السابقة نفسها موضوعاً للحكم الظاهرى بالبقاء و هو صريح فى الاستصحاب.

ومنها: ما يتفرع على ذلك من كون موضوع التبعيد الاستصحابى فيها نفس الحالة السابقة لاليقين بها و هو جريان الاستصحاب فى موارد ثبوت الحالة السابقة بإحدى الأمارات لا باليقين.

ومنها: عدم اشتمالها على كلمة النقض فتستريح من شبهة اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في المانع لا المقتضى.

قتهصل: إلى حد الآن تامة بعض الأدلة المذكورة لحجية الاستصحاب بعنوان الكبرى الكلى هذا مضافاً إلى بعض الروايات الخاصة التي أمكن القاء الخصوصية فيه والله هو العالم.

التبیهات:

التبیه الأول: أن الشيخ الأعظم قال ما حاصله إن المعروف بين المتأخرين الاستدلال بالأخبار العامة على حجية الاستصحاب في جميع الموارد سواء كان الشك هو الشك في الرفع أم كان الشك في المقتضى ويشكل ذلك بأن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية في نقض الحبل والأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت نعم قد يطلق النقض على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم وجود المقتضى له بعد أن كان آخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده.

وكيف كان فالأمر يدور بين أن يراد من النقض مطلق ترك العمل وترتيب الأثر وبين أن يراد من النقض ظاهره وهو ترك ما من شأنه الاستمرار ولا يخفى أن هذا راجح بالنسبة إلى مطلق ترك العمل لان الفعل الخاص المتعلق بشيء كالنقض يصير مخصصاً لمتعلقه العام كقول القائل لا تضرب أحداً فان الضرب الظاهر في المولوم قرينة على تخصيص الأحد العام بالاحياء ولا يتوهم حينئذ ان ذلك يوجب الحاجة إلى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه لأن التصرف المذكور لازم على كل حال فان النقض الاختياري القابل لورود النهى عنه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير

بل المراد من نقض اليقين المبني هو نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة وأحكام اليقين والمراد من أحكامه ليس أحكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً.

كمن نذر فعلاً في مدة اليقين بحياة زيد بل المراد أحكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأنى لا يرتفع إلا بالرافع فان مثل جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها.

نعم يمكن أن يستفاد من بعض الروايات إرادة مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضى مثل قوله ﷺ بل ينقض الشك باليقين مع أنه لا إبرام في الشك حتى ينقض وقوله ﷺ ولا يعتد بالشك في حال من الحالات مع أن الشك يعم الشك في المقتضى وقوله ﷺ اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية فإن مورده استصحاب بقاء رمضان والشك فيه ليس شكاً في الرافع وقوله ﷺ إذا شككت فابن على اليقين فإن المستفاد من هذه المذكورات عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله ﷺ إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء هذا.

ولكن الانصاف أن شيئاً من هذه الموارد لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره. لأن قوله ﷺ بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لأن الشك مما إذا حصل لا يرتفع إلا برافع وأما قوله اليقين لا يدخله الشك فتفرع الإفطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاستغفال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرافع وبالجملة فالمتأمل المنصف يجد أن هذه الأخبار لا تدل على مزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برافع انتهى.

و استشكل عليه سيد الاساتيد العظام الميرزا الشيرازي (قدس الله تعالى نفسه الزكية) بأنه لا داعي إلى صرف اليقين عن ظاهره بإرادة المتيقن منه إذ كما أن النقض الاختياري بالنسبة إلى نفس اليقين غير متحقق و إنما هو قهري الانتقاضي كذلك الحال بعينه في المتيقن الذي يشك المكلف في بقاءه و ارتفاعه فإنه أيضاً إن كان باقياً بغير اختياره و إن كان منتقضا فكذلك فالتصرف في النقض بإرادة رفع اليد عملاً محتاج إليه على كل حال و معه يكون التصرف في اليقين بلاجهمة.

و من المعلوم أن نفس صفة اليقين كالعهد و البيعة و اليمين مما يصح استعارة النقض لها لما فيها من الإستحكام فيتخيل كونها ذات أجزاء متداخلة مستحكمة فيكون الخبر شاملاً لكل من الشكين انتهى.

و عليه فالنهي عن نقض اليقين بعد عدم تعلقه بنفس اليقين من حيث هو و بعد عدم تعلقه بالمتيقن يجب أن يكون متعلقاً بالنقض من حيث العمل و على هذا كما أنه يصح أن يقال يجب عليك معاملة بقاء المتيقن من حيث الآثار كذلك يصح أن يقال يجب عليك معاملة بقاء اليقين كذلك من حيث العمل و الآثار.

لئن قلت: نعم لكن على الثاني تفيد القضية وجوب ترتيب أثر نفس اليقين و هو غير مقصود.

قلت: اليقين في القضية ملحوظ طريقاً إلى متعلقه فيرجع مفاد القضية إلى وجوب معاملة بقاء اليقين من حيث كونه طريقاً إلى متعلقه فيندفع المحذور.

و الحاصل أنه لاوجه لارتكاب خلاف الظاهر بالتصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه معللاً بأن النقض الاختياري لا يتعلق بنفس اليقين إذ لا مجال للنقض الإختياري بالنسبة إلى المتيقن كما لا مجال للنقض بالنسبة إلى نفس صفة اليقين.

فانحصر الأمر في التصرف في نفس النقض بان يراد منه رفع اليد عنه عملاً و
إسناد النقض بهذا المعنى إلى اليقين لما يتخيل فيه من الأجزاء المتداخلة
المستحكمة مما يصح و يحسن و لا يتوقف حسن ذلك الإسناد على إرادة المتيقن
من نفس اليقين و اختصاص المتيقن بما من شأنه الإستمرار.

فالمعنى في قوله **بالتفصيل** لا تنقض اليقين بالشك هو النهي عن رفع اليد عن اليقين
عملاً لا من جهة آثار نفس وصف اليقين بما هو وصف اليقين لما عرفت من أنه
عبرة إلى اليقينات الخارجية التي تكون طريقية و ناظرة إليها و لا من جهة رفع اليد
عن نفس المتيقن بل من جهة آثار اليقين الطريقى المتحد مع آثار المتيقنات لأنها
مما يتطلبها اليقين المتعلق به فالواجب هو ترتيب آثار اليقين الطريقى إلى شىء و
عدم رفع اليد عنه عملاً و لا فرق فيه بين أن يكون الشك فى الراجع أو المقتضى
لأنّ النقض أسند الى نفس اليقين لا إلى المتيقن و المقصود من النقض هو رفع اليد
عنه عملاً و هذا هو موافق للظاهر و لا وجه لرفع اليد عنه كما لا يخفى.

فحصل: أن النهي عن نقض اليقين بما هو جامع لمصاديقه التي تكون مرابا
للمتيقنات لا بما هو وصف خاص و عليه فلا يكون المراد من اليقين هو المتيقن بل
المراد هو اليقين و إن كان مصاديقه عبرة إلى المتيقنات فاذا أتضح أن النقض مستند
إلى اليقين لا إلى المتيقن فلا فرق فيه بين أن يكون الشك فى الراجع أو المقتضى.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيدنا الأستاذ فى فرض إسناد النقض بلحاظ المتيقن أو
آثاره من أنه لا دليل على اختصاصه بما من شأنه البقاء و الاستمرار و مجرد أقربيته
بالنسبة إلى المعنى الحقيقى بنظر الاعتبار لا يوجب تعيينه ما لم يراه أهل العرف أقرب
إلى المعنى الحقيقى فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق بل المحكم هو إطلاقه.

على أنه لو سلمنا عدم تمامية الصحاح المشتملة على كلمة النقص للاستدلال بها في الشك في المقتضى يكفيننا غيرها من سائر الروايات مما لم يرد فيه التعبير بالنقص منها صحيحة عبدالله بن سنان قال سألت أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر إنني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرد عليّ فأغسله قبل أن أصليّ فيه فقال أبو عبد الله عليه السلام صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجس فلا بأس أن تصليّ فيه حتى تستيقن أنه نجس.^١

التبیه الثاني: في اعتبار الاستصحاب في خصوص الموضوعات الخارجية و الأحكام الجزئية أو في الأعم منها و الأحكام الكلية.
و الحق هو التعميم لعدم قصور الأدلة و لعدم المعارضة بين استصحاب المجمعول و استصحاب الجعل.

توضیح ذلك كما أفاد في الكفاية أن قضية لانتقضى ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات حكمية كانت أو موضوعية و اختصاص المورد بالاخيرة لا يوجب تخصصها بها خصوصا بعد ملاحظة أنها مذكورة في الرواية بعنوان قضية كلية ارتكازية في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد فلا تصور في الأدلة.

لإقال: إن الجمع بين الموضوعات و الأحكام الكلية لا يساعده الأمر بعدم الفحص في الشبهات الموضوعية لوجوبه في الأحكام الكلية و حمل أدلة الاستصحاب على

القضية المهملة بالنسبة إلى الأحكام الكلية و على المطلقه بالنسبة إلى الموضوعات خلاف الظاهر.

لأننا نقول: القضية مطلقه لامهمله و العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد و ذكر عدم لزوم الفحص بالنسبة إلى مورد السؤال لا ينافي لزوم الفحص بالنسبة إلى الأحكام الكلية.

و دعوى أن عدم تعرض الأصحاب للاستصحاب في الأحكام الكلية قبل والد الشيخ البهائي رحمته الله قرينة على اختصاص أدلتها بالموضوعات.

مندفعة بأن ذلك لا يمنع عن الاستدلال به في الأحكام الكلية أيضاً بعد ظهور أدلتها في التعميم نعم هنا إشكال آخر أورده الفاضل التراقي على الاستصحاب في الأحكام الكلية و حاصله:

أن الاستصحاب في الأحكام الكلية معارض بمثله دائماً و ذلك لأن الشك في الحكم الشرعي تارة يكون راجعاً إلى مقام الجعل و لو لم يكن المجعول فعلياً لعدم تحقق موضوعه في الخارج فيجرى فيه استصحاب بقاء الجعل و يسمى باستصحاب عدم النسخ و هذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام و قوله رحمته الله حلال محمد حلال إلى يوم القيامة يغنينا عن هذا الاستصحاب.

و تارة أخرى يكون الشك راجعاً إلى المجعول بعد فعليته بتحقق موضوعه في الخارج كالشك في حرمة و طيء المرأة بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال.

و الشك في المجعول مرجعه إلى أحد الأمرين لثالث لهما لأن الشك في بقاء المجعول إما أن يكون لأجل الشك في دائرة المجعول سعة و ضيقاً من قبل الشارع و الشك في سعة المجعول و ضيقه يستلزم الشك في الموضوع لامحالة فإننا لاندرى

أنَّ الموضوع للحرمة هل هو وطىء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض و يعبر عنه بالشك في الشبهة الحكمية.

و إما أن يكون الشك لأجل الأمور الخارجية بعد العلم بحدود المَجْعُولِ سعة و ضيقاً من قبل الشارع فيكون الشك في الانطباق كما إذا شككنا في انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطىء بعد الانقطاع و لو قبل الاغتسال و يعبر عن هذا الشك بالشبهة الموضوعية و جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية ممّا لا إشكال فيه و لا كلام كما هو مورد الصحيحة و غيرها من النصوص.

و أما الشبهات الحكمية فإن كان الزمان مفرداً للموضوع و كان الحكم انحلاليًا كحرمة و طىء الحائض مثلاً فان للوطىء افراداً كثيرة بحسب امتداد الزمان من أول الحيض إلى آخره و ينحلّ التكليف و هو حرمة و طىء الحائض إلى حرمة امور متعددة و هى أفراد الوطىء الطولية بحسب امتداد الزمان فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية لأنّ هذا الفرد من الوطىء و هو الفرد المقيد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أول الأمر حتى نستصحب بقاؤها نعم الأفراد الأخر كانت متيقنة الحرمة و هى الأفراد المفروضة من أول الحيض إلى انقطاع الدم و هذه الأفراد قد مضى زمانها مع الامتثال أو مع العصيان فلامجال للاستصحاب فيها.

و إن لم يكن الزمان مفرداً و لم يكن الحكم انحلاليًا كنجاسة الماء القليل المتمم كراً فإنّ الماء شيء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان في نظر العرف و نجاسته حكم واحد مستمر من أول الحدوث إلى آخر الزوال.

و من هذا القبيل الملكية و الزوجية فلايجرى الاستصحاب في هذا القسم أيضاً لابتنائه بالمعارض لأنه إذا شككنا في بقاء نجاسة الماء المتمم كراً فلنا يقين متعلق

بالمجمول و يقين متعلق بالجعل فبالنظر إلى المجمول يجرى استصحاب النجاسة لكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء و بالنظر إلى الجعل يجرى استصحاب عدم النجاسة (عدم جعل النجاسة) لكونه متيقنا و ذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الإسلام لامطلقاً و لامقيداً بعدم المتمم و القدر المتيقن إنما هو جعلها للقليل غير المتمم أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه و يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فأخذ بالأقل لكونه متيقنا و نجرى الأصل في الأكثر لكونه مشكوكا فيه فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجمول و استصحاب عدم الجعل و كذا الملكية و الزوجية و نحوهما.

و أجيّب عنه بأنّ المعارضة بين استصحاب عدم الجعل و استصحاب المجمول فرع المنافاة بينهما و هو أول الكلام.

و ذلك لأنّ مورد كلام القائل بالمعارضة كالتراقي هو ما إذا كان الزمان ظرفاً فحكم فيه باستصحاب الوجود و عدمه أما الاول فواضح و أما الثاني فلأنّ عدم وجوب المطلق و إن انتقض إلّا أنّ عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال لم ينتقض أصلاً فيستصحب و بعبارة أخرى لاضرر في اعتبار الجلوس مقيداً بما بعد الزوال فيقال هذا لم يعلم وجوبه و الأصل عدم وجوبه و هذا الأصل العدمي و إن كان جارياً إلّا أنه لا ينافي استصحاب الوجود لعدم المضادة أو المعارضة بين الوجود المطلق و العدم المقيد و إنما المعارضة بين الوجود المطلق و العدم المطلق أو بين الوجود المقيد و العدم المقيد و ذلك لاعتبار وحدة الموضوع في المعارضة و ينقدح مما ذكر ما في كلام الشيخ رحمته رداً على الفاضل التراقي رحمته من أنّ الزمان إن كان مفرداً فلا يجرى استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع و يجرى استصحاب العدم.

و إن لم يكن الزمان مفرداً فيجربى استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع و لايجربى استصحاب العدم فلامعارضة بين الاستصحابين أصلاً انتهى و ذلك لما عرفت من جريان استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال أيضاً فإن المنقوض هو عدم وجوب المطلق لا المقيد.

نعم لا ينافي استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال مع استصحاب الوجوب المطلق لعدم اتحاد الموضوع في الوجوب المطلق و العدم المقيد كما هو واضح.

وينقدح ممّا ذكر أيضاً ما في كلام بعض الأعلام حيث تسلم المعارضة فيما إذا لم يكن الزمان مفرداً و أورد على الشيخ القائل بعدم جريان استصحاب العدم و عدم المعارضة بين الاستصحابين أصلاً بقوله و قد أوضحنا وقوع المعارضة مع عدم كون الزمان مفرداً و وحدة الموضوع فيقال إن هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا و شك في بقائه فيجربى استصحاب بقائه و يقال أيضاً إن هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الأول لامطلقاً و لامقيداً بحال و المتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيداً فيبقى جعل الحكم له بالنسبة إلى غيرها تحت الأصل فتقع المعارضة بين الاستصحابين مع حفظ وحدة الموضوع.

و ذلك لما عرفت من عدم المنافاة و المعارضة بينهما لجريان استصحاب الوجوب المطلق و مع جريانه لامجال لجريان استصحاب عدم وجوب المطلق للعلم بانتقاضه نعم يجربى استصحاب عدم وجوب المقيد من دون معارضة بين الاستصحابين.

و دعوى أن الزمان في الاستصحاب العدمي أيضاً مأخوذ بنحو الظرفية فكلا الاستصحابين يرد ان على الوجوب المتعلق بالجلوس الذي يكون الزمان الخاص

ظرفاً له أحدهما يثبتُه والأخر ينفيه و يقع بينهما التعارض الموجب للتساقط و يجب الرجوع الى الأصول الأخر مندفة بأن مع أخذ الزمان بنحو الظرفيه لامجال للاستصحاب العدمي للعلم بانتقاضه حين وجوب الجلوس و مع العلم بالانتقاض و الشك في البقاء يستصحب الناقض و لامجال لاستصحاب العدم.

هذا مضافاً إلى مخالفة ذلك مع الصحاح الدالة على اعتبار الاستصحاب لأنَّ مجعولية الطهارة في زمان الشك بالاستصحاب تكون معارضة مع استصحاب عدم جعلها و هو كما ترى نعم إذا فرض الزمان قيدياً مثلاً لوجوب الجلوس فلايجرى إلّا استصحاب العدم ولكن الكلام في استصحاب وجوب الجلوس من دون تقيده بالزمان.

لايقال: إنَّ الزمان الخاص ظرف للحكم المجعول الايجابي و النفي يرد على هذه الجملة فإذا شرع الشارع أنَّ الجلوس واجب بعد زوال الجمعة فالظرف ظرف لتعلّق الوجوب بطبيعة الجلوس فإن لم يشرع الشارع تقول ليس الجلوس بواجب بعد زوال الجمعة فالنفي يرد على هذه الجملة التي تكون الظرف فيها ظرفاً للوجوب لا أنَّ الظرف لوحظ ظرفاً للعدم و في محل الكلام حيث إنَّ المستصحب هو نفي الأحكام الثابت قبل تشريع الشريعة فزمان ما بعد الزوال يتصور ظرفاً للوجوب المتعلّق بالجلوس و يقال إنَّ الجلوس بعد زوال الجمعة لم يكن واجباً فيرد النفي على القضية الايجابية بمالها من الخصوصيات و منها أنَّ ما بعد الزوال ظرف لتعلّق الحكم بالطبيعة التي هي موضوع الايجاب و كما أنَّ فعلية وجوب طبيعة الجلوس على المكلف موقوفة على حضور الوقت و فعلية الزمان فهكذا فعلية عدم الوجوب فإذا ما بعد الزوال لايجب على المكلف جلوس بمقتضى هذه القضية السلبية.

لأننا نقول: إن القضية السلبية المذكورة لامجال لها بعد العلم بالتشريع او استصحابه لاقبل الزوال و لابعده بناء على الظرفية أما صورة العلم بالتشريع فلعدم الشك و أما صورة استصحاب التشريع فلانه ملحق بصورة العلم تعبداً فالتحقيق حينئذ هو جريان الاستصحاب في القضية الايجابية و معه لايجرى الاستصحاب في القضية السلبية نعم يجرى استصحاب عدم وجوب الموضوع المقيد بما بعد الزوال ولكنه لاينافى مع القضية الايجابية المطلقة فلا تنفل.

و قد يقال في وجه جريان الاستصحاب الوجودى دون العدمى إن الاستصحاب العدمى و هو أنه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعة غير جار بنفسه لابتلائه بالمعارض فإن هنا استصحابين آخرين عديمين أحدهما استصحاب أنه لايجب الجلوس يوم الجمعة.

وثانيهما: استصحاب أنه لايجب الجلوس قبل الزوال منه فان كل واحد منهما من وجوبه يوم الجمعة مطلقاً و وجوبه قبل زواله قضية حقيقية مسبوقه بالعدم قبل الشريعة يقتضى الاستصحاب بقاءها مع أننا نعلم بانتقاض إحدى هذه الثلاثة لفرض العلم بالوجوب قبل الزوال إجمالاً فلاحجة في شيء منها.

و الاستصحاب الوجودى ليس طرفاً لهذه المعارضة حتى يقطع هو أيضاً لأنه محكوم لكل من هذه الاستصحابات الثلاثة فإنها استصحابات تجرى فى أحكام كلية و تحكم بأن المكلف على يقين بعدم الوجوب فى أى من الصور الثلاث المحتملة فلامحالة إما هو متيقن بعدم الوجوب فى ما قبل الزوال أو بعدمه بعده فيختل أحد ركنى الاستصحاب أو كليهما و هذا بخلاف الاستصحاب الوجودى فإنه استصحاب مصداق جزئى من الوجوب بعد انطباق القضية الحقيقية على المورد و

اتضح حكم جلوسه في هذه الجمعة فيجرب هذا الحكم الشخصي في كل جمعة إلى ما بعد الزوال فالحاصل أنه لامجال للاستصحاب الوجودي مع كل واحد من هذه الثلاثة فإذا سقطت هذه الثلاثة بالمعارضة و صلت التوبة إلى الاستصحاب الوجودي و كان جارياً بلا اشكال.

و لقاتل أن يقول مع ملاحظة الزمان ظرفاً ليس الاستصحاب العدمي إناً واحداً. إذ قبل الزوال أو بعد الزوال لم يلاحظ في الحكم بل الحكم العدمي هو عدم وجوب الجلوس في يوم الجمعة و هو معلوم و هذا الحكم منقوض بالعلم بالوجوب في الجمعة في الجملة فإذا شك أنه مختص بقبل الزوال أو يشمل بعده يستصحب الناقض و لامجال معه للاستصحاب العدمي و الدليل الشرعي الدال على وجوب الجلوس حيث لا يختص بجمعة خاصة كلى و مقتضاه هو تعميم الحكم لكل جمعة فلاوجه لجعله جزئياً و الحكم العدمي كلياً.

و دعوى اختلال أركان الاستصحاب الوجودي من ناحية الاستصحابات العدمية ممنوعة إذ القضايا سواء كانت عدمية أو وجودية كلية و مع العلم بوجود الحكم في كل جمعة يعلم بانتقاض الحكم العدمي الكلي في كل جمعة و معه لامجال للاستصحاب العدمي.

هذا مضافاً إلى أن الشك لا يكون متصلاً باليقين بالعدم مع حيلولة العلم بالنقض نعم يمكن أن يلاحظ الزمان قيماً فيجرب فيه الاستصحاب ولكنه لا ينافي الاستصحاب الوجودي لعدم المضادة بينهما.

قتهصل: أن الجواب عن إشكال التراقي هو أن يقال إن موضوع الاستصحاب الوجودي و العدمي إن فرض واحداً فالمعارضة صحيحة ولكن هذا الفرض يوجب

سقوط أحدهما لأن الموضوع إما نفس الجلوس فلايجرى الاستصحاب العدمي لانتقاضه بالعلم بالوجوب قبل الزوال فلايكون بين الشك واليقين اتصال و إما الموضوع هو الجلوس المتقيد بعد الزوال فلايجرى الاستصحاب الوجودي لعدم اليقين بوجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال و ان لم يكن موضوع الاستصحاب الوجودي و العدمي واحداً بأن يكون مفاد أحد الاصلين ثبوت الوجوب لنفس الجلوس و مفاد الاخر عدم وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال فلانفاة بينهما و لذا يصح أن يقال إن الجلوس بعد الزوال واجب بما أنه جلوس و ليس الجلوس بما أنه متقيد بما بعد الزوال واجبا و عليه فلاشكال في جريان الاستصحاب الوجودي في الشبهات الحكيمه.

التبويه الثالث: في التفاصيل المذكورة بين الأحكام الوضعية و بين الأحكام التكليفية أحدها ما حكى عن الفاضل التوني رحمته من التفصيل بين الأحكام الوضعية يعنى نفس الأسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التكليفية التابعة لها و بين غيرها من الأحكام الشرعية و الأحكام الوضعية بمعنى سببية السبب و شرطية الشرط و نحوهما من الامور الوضعية فيجرى في الأول دون الثاني.

بدعوى أن ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لاثبتوت في الزمان الأول فيما إذا كان الحكم موقتا إذ مع ثبوت الحكم بالنص لا بالثبوت في الزمان الأول لا يكون ثبوتة في الزمان الثاني استصحابا.

و إذا كان الحكم غير موقت فهو كذلك إن قلنا بإفادة الأمر للتكرار و إنا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في أى زمان كان و نسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحدة في كونه أداء في كل جزء منها سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا و توهم أن

الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الوقت المضيق اشتباه غير خفى على المتأمل فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب فى شيء و لا يمكن أن يقال اثبات الحكم فيما بعد وقته من الاستصحاب فإن هذا لم يقل به أحد و لا يجوز أجماعاً و كذا الكلام فى النهى بل هو الأولى بعدم التوهم للاستصحاب فيه لأن مطلقه يفيد التكرار و التخييرى (اى الحكم التخييرى) أيضاً كذلك فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

و أما الاحكام الوضعية فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة كالدلوک لوجوب الظهر و الكسوف لوجوب صلاته و الزلزلة لصلاتها و الإيجاب و القبول لباحة الاستمتاع فى النكاح و نحو ذلك فينبغى أن ينظر إلى كيفية سببية السبب هل هى على الإطلاق كما فى الإيجاب و القبول أو فى وقت معين كالدلوک و نحوه مما لم يكن السبب وقتاً و كالكسوف و الحيض و نحوهما مما يكون السبب وقتاً للحكم فإن السببية فى هذه الأشياء على نحو آخر فإنها أسباب للحكم فى أوقات معينة و جميع ذلك ليس من الاستصحاب فى شيء فإن ثبوت الحكم فى شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت فى جزء آخر بل نسبة السبب فى محل اقتضاء الحكم فى كل جزء نسبة واحدة و كذلك الكلام فى الشرط و المانع و نحوهما.

و أما نفس السبب و الشرط فيجربى الاستصحاب فيه بما اوضحه بقوله.
 فظهر مما ذكرناه أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلأ فى الأحكام الوضعية أعنى الأسباب و الشرائط و الموانع للأحكام الخمسة من حيث إنها كذلك و وقوعه فى الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها كما يقال فى الماء الكر المتغير بالنجاسة إذا

زال تغيره من قبل نفسه فإنه يجب الاجتناب عنه في الصلاة لوجوبه قبل زوال تغيره فإن مرجعه إلى أن النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده.

و اختار في الأحكام الوضعية بمعنى نفس السبب و الشرط و نحوهما عدم جريان الاستصحاب مع قطع النظر عن الأخبار الدالة على حجية الاستصحاب و جريانه مع ملاحظة تلك الأخبار.

وفيه أولاً: أن قوله و على الأول يكون وجوب ذلك الشيء أو نديه في كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لاثبوتيه في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً.

منظور فيه لأن الموقت قد يتردد وقته بين زمان و ما بعده فيجري الاستصحاب الموضوعي أو الحكمي.

وثانياً: أن قوله و على الثاني أيضاً إن قلنا بإفادة الأمر للترار الخ مورد الإيراد حيث قد يكون التكرار مردداً بين وجهين كما إذا علم بأنه ليس للترار الدائمي لكن العدد المتكرر يكون مردداً بين الزائد و الناقص و لا يندفع هذا الإيراد بأن الحكم في التكرار كالأمر الموقت.

بل الصواب في الجواب بأن نقول إذا ثبت وجوب التكرار فالشك في بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك في مقدار التكرار لتردده بين الزائد و الناقص و لا يجرى فيه الاستصحاب (عند أحد).

لأن كل واحد من المكرر إن كان تكليفاً مستقلاً فالشك في الزائد شك في التكليف المستقل و حكمه النفي بأصالة البراءة لا الاتبات بالاستصحاب.

و إن كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث انه مركب واحد فمرجه إلى الشك في جزئية أتي المأمور به و عدمها و لايجرى فيه الاستصحاب أيضاً.

لأن ثبوت الوجوب لباقي الأجزاء لا يثبت وجوب هذا الشيء المشكوك في جزئية بل لا بد من الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط.

وثالثاً: أن ما ذهب إليه الفاضل التوني غير صحيح اذ لاوجه لتخصيص جريان الاستصحاب مع إطلاق أدلته بالأسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التابعة لها دون الأحكام التكليفية الشرعية المستقلة لما عرفت من إمكان تصور الشك و الترديد فيها كما لا مجال لتخصيصه بغير الأحكام الوضعية بمعنى سببية السبب و شرطية الشرط و نحوهما بعد فرض كونها مما تناله يد الشارع فتدبر جيداً.

وثانها: التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته من جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية دون الوضعية لاختصاص الجعل بالأحكام التكليفية دون الوضعية. و ذلك لأن الخطاب الوضعي مرجه إلى الخطاب الشرعي و أن معنى كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء و معنى قولنا اتلاف الصبي سبب لضمائه أنه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ و العقل و اليسار و غيرها.

و لم يدع أحد ارجاع الحكم الوضعي إلى التكليف المنجز حال استناد الحكم الوضعي إلى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من أنه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي و النائم و شبههما.

وكذا الكلام في غير السبب من الشرطية و المانعية و الجزئية.
 و أما الصحة و الفساد في العبادات بمعنى موافقة الفعل المأتى به للفعل المأمور
 به أو مخالفته له و من المعلوم أن الموافقة و المخالفة ليستا بجعل جاعل.
 و أما الصحة و الفساد في المعاملات فهما بمعنى ترتب الأثر عليها و عدمه
 فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لآثرها و عدم سببية تلك فإن لو حظت
 المعاملة سببا للحكم التكليفي كالبيع للإباحة فالكلام فيها يعرف مما سبق في السببية
 و أخواتها.
 و إن لو حظت سببا لأمر آخر كسببية البيع للملكية فهذه الامور بنفسها ليست
 أحكاما شرعية.

و حقاقتها أما امور اعتبارية منتزعة من الأحكام التكليفية أو امور واقعية كشف
 عنها الشارع فيكون أسبابها كنفس المسببات امورا واقعية مكشوفها عنها ببيان
 الشارع و على التقديرين فلا جعل في سببية هذه الأسباب و نحوها.

فحصل: أن الأحكام التكليفية مجعولة دون الأحكام الوضعية مطلقاً بل هي إما
 أمور اعتبارية انتزاعية عن الأحكام التكليفية أو أمور واقعية كشف عنها الشارع و
 عليه فلامجال للاستصحاب في الأحكام الوضعية لعدم كونها مجعولة بجعل مستقل
 وفيه: **أولاً:** أنه لاوجه لانكار جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية لامكان
 الجعل التبعي فيها و عدم لزوم كون الجعل استقلاليا لأن الجعل التبعي جعل شرعي
 أيضاً لكونه مجعولاً بتبع جعل المجمعول و هو التكليف فإن المولى إذا جعل التكليف
 بلا قيد كان تكليفه مطلقاً و إذا جعله مقيداً بوجود شيء في الموضوع كان تكليفه
 مقيداً وهكذا إذا جعله مقيداً بعدم شيء كان ذلك الشيء مانعاً و هكذا غيرهما مما

تتاله يد الشارع إليه و لو بالجعل التبعي و بالجملة لاحاجة في جريان الاستصحاب إلى كون المستصحب مجعولا مستقلا.

وثانياً: أن الملكية و الزوجية و أمثالهما مجعولة بالاستقلال لأن ظاهر الأدلة كقوله ﷺ الناس مسلطون على أموالهم في التصرفات أن جواز التصرف مسبوق بالملكية و من أحكامها لا أن الملكية منتزعة من جواز التصرف فإن الحكم بجواز التصرف مستفاد من قوله ﷺ مسلطون و الملكية مستفادة من إضافة الأموال إليهم في قوله ﷺ على أموالهم فظاهر الحديث أن الملكية متقدمة على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحكم و هكذا الأمر في غير الملكية كالزوجية فإن جواز الاستمتاع من آثار الزوجية و متفرعة عليها لا أنها منتزعة من جواز الاستمتاع له.

وثالثاً: أنه لا تلازم بين الملكية و جواز التصرف فإن النسبة بينهما هي العموم من وجه إذ قد يكون الشخص مالكا و لا يجوز له التصرف كالفقيه و قد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكا كالمباحات الاصلية فكيف يمكن القول بأن الملكية منتزعة من جواز التصرف.

وثالثها: هو تفصيل صاحب الكفاية و توضيحه أن الأحكام الوضعية على أنحاء ثلاثة الأول مالا يكون مجعولا بالجعل التشريعي أصلا لاستقلالاً و لاتباعاً للتكليف كالسبية لما هو سبب تكويني لانشاء التكليف أو الشرطية أو المانعية لما هو مانع و شرط تكويني فإنها ليست مجعولة لاستقلالاً و لاتباعاً.

و إن كانت مجعولة عرضا يجعل تكويني إذ السبب مثلاً إذا وجد وجدت السبية عرضا باعتبار وجود منشأ انتزاعه إذ ليس في الخارج إلّا وجود السبب فوجود السبية هي أمر انتزاعي بوجود منشأ انتزاعها و هو وجود ضعيف عرضي كوجود المقبول بوجود القابل بالعرض لا بالذات.

و لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين للسبب للتكليف و شرطه و مانعه من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثا في الشرط و السبب أو ارتفاعا في المانعية كما أن اتصافها بها ليس إلّا لاجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لحدوث التكليف أو ارتفاعه تكويننا للزوم أن يكون في العلة باجزائها ربط خاص به كانت مؤثرة في معلولها لا في غيره و لا غيرها فيه و إلّا لزم أن يكون كل شيء موثرا في كل شيء و تلك الخصوصية لا تنكاد توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين.

و عليه فلا يتصور في هذا القسم أعنى سبب تكويني أو شرطه أو مانعه السببية و الشرطية و المانعية المجعولة.

الثاني: ما لا يتطرق اليه الجعل التشريعي إلّا تبعاً للتكليف كالجزية و الشرطية و المانعية و القاطعية لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه حيث إن اتصاف شيء بجزية الأمور به أو شرطية أو غيرهما لا يكاد يكون إلّا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عدمي.

و لا يكاد يتصف شيء بذلك أي كونه جزء أو شرطاً للمأمور به إلّا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر و ما لم يتعلّق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزية أو الشرطية و إن انشأ الشارع له الجزية أو الشرطية و جعل الماهية و اجزائها ليس إلّا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها.

فتصورها بأجزائها و قيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزية المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به بلا حاجة إلى جعلها و بدون الأمر به لا اتصاف بها أصلاً و إن اتصف بالجزية أو الشرطية للمتصور أو لذى المصلحة.

الثالث: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه و تبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه و إن كان الصحيح انتزاعه من انشائه و جعله و كون التكليف من آثاره و أحكامه أى اعتباره استقلالاً من إنشاء المنشئ.

فهذا القسم باعتبار الوقوع يكون مستقلاً و إن أمكن الجعل التبعي فيه. و هو كالحجبة و القضاة و الولاية و النيابة و الحرية و الرقبة و الزوجية و الملكية إلى غير ذلك.

ضرورة صحة انتزاع الملكية و الزوجية و العتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار من دون ملاحظة التكاليف و الآثار و لو كانت منتزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها إلأى بملاحظتها.

إذا عرفت اختلاف الوضع فى الجعل فلامجال لاستصحاب دخل ماله الدخل فى التكليف إذا شك فى بقائه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكماً شرعياً و لا يترتب عليه أثر شرعى.

و لاشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقل بالجعل حيث إنه كالتكليف و هكذا لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى ما إذا كان المستصحب مجعولاً بالتبع فإن أمر وضعه و رفعه بيد الشارع و لو تبع منشأ انتزاعه.

و لقد أفاد و أجاد إلأى أن صريح كلامه فى القسم الأول عدم امكان جعل السببية و الشرطية لنفس التكليف لا استقلالاً و لا تبعاً و هو لا يخلو عن التأمل و النظر.

لأن ما لا يمكن جعله هو ماله الدخل فى التكوين لا ماله الدخل بحسب مقام التشريع مثلاً إذا علق الأمر بالصلاة على دلوك الشمس فإنه تارة يلاحظ الواقع و يقال إن الدلوك واقعاً شرط تأثير المصلحة المقتضية لايجاب الصلاة و أخرى

يلاحظ مقام الجمل و يقال إن الانشاء بداعي البعث حيث علق على دلوک الشمس فلا يكون الانشاء المذكور مصداقاً للبعث إلا إذا اقترن حقيقة بدلوک الشمس و هو أمر زائد على كون تأثير الصلاة منوطاً بالدلوک.

فالشرطية و السببية تكون بحسب مقام الطلب قابلة للجعل التبعية أيضاً دون مقام التكوين و دخل الشيء في التأثير الواقعي.

بقي الكلام في امكان تعلق الجمل بالسببية و الشرطية استقلالاً و عدمه و توضيح ذلك يستدعي رسم مقدمة و هي أن نفس التكليف أتى لا يكاد يشك أحد في إمكان تعلق الجمل بها مستقلاً هل هي الإرادة أو الكراهة الموجودة في نفس المكلف بالكسر أو الإرادة أو الكراهة الاعتبارية.

فإن كان المراد من السببية و الشرطية هي الإرادة أو الكراهة الواقعية لم يصح تعلق الجمل التشريعي بهما لا استقلالاً و لاتبعاً لأنهما من الأمور الواقعية التي لاتألفها الجمل التشريعي أصلاً و إن كان المراد منهما هي الأمور الاعتبارية التي يوجد بالاعتبار و لا يوجد بعدمه و يعبر عنها بالوجوب الاعتباري و الحرمة الاعتبارية صح تعلق الجمل الاعتباري بها إذ بعد كون نفس التكليف أمراً اعتبارياً لم لا يصح اعتبار أمر آخر سبباً أو شرطاً له فكما أن نفس التكليف أمر اعتباري محض كان سببية السبب أو الشرطية أمراً اعتبارياً.

ثم لا يذهب عليك أن مقتضى ما ذكر في السببية و الشرطية الاعتبارية بالنسبة إلى نفس التكليف هو إمكان جعل الجزئية أو الشرطية بالنسبة إلى المكلف به أيضاً لآلئ مناطق إمكان الجعل هو اعتبارية التكليف و هو موجود في الجزئية أو الشرطية بالنسبة إلى المكلف به.

و عليه فيجوز أن يجعل الجزئية لشيء بالنسبة إلى المكلف به مستقلاً إن لم يذكر في المكلف به كما إذا أمر بمركب خال عن شيء خاص ثم قال إن الشيء الفلاني جزء للمركب المأمور به.

ثم إن هذه المباحث ليس بمهمة بعد الاعتراف بأن الاستصحاب يجري فيما إذا ترتب عليه اثر شرعى و لو لم يكن موضوع الاستصحاب حكماً او ذا اثر شرعى لكفاية ترتب الأثر عليه بقاء.

و يشهد له جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزلية مع أنها ليست أحكاماً شرعية و لا من الموضوعات الشرعية سابقاً إذ لم يترتب عليها أحكام فى الازل و معدلك يجرى فيها الاستصحاب بناء على ما هو الأقوى من كفاية ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء فى جريان الاستصحاب.

و عليه فالأحكام الوضعية التى يترتب عليها الأحكام بقاء صح استصحابها و لو لم تكن مجعولة بنفسها أو بالتبعية كسائر الموضوعات التكوينية التى يترتب عليها أحكام شرعية بقاء كوجود اللحية لزيد مثلاً.

تبصرة: و هى أن الصحة و الفساد بمعنى الموافقة للمأمور به و المخالفة له تكونان أمرين تكوينيين لاربط لهما بالجعل الشرعى و لافرق فيه بين العباديات و المعاملات فالصحة و الفساد فهما متزعتان من إنطباق الطبيعة المجعولة على الفرد الخارجى و عدمه و ليستا مجعولتين.

هذا فى الصحة و الفساد الواقعتين و أما الصحة و الفساد الظاهريتان فحيث إن موضوعهما هو الفرد المشكوك فيه فللشارع أن يحكم بترتيب الأثر عليه و أن يحكم بعدمه فلامحالة تكون الصحة و الفساد حينئذ مجعولتين من قبل الشارع و لذا

حكم بالصحة الظاهرية في مورد الشك بعد تجاوز المحل أو بعد الفراغ من العمل و حكم بالفساد في موارد أخرى كما في بعض الشكوك العارضة في الركعات. و لا يخفى أن هذا مبني على أن الصحة و الفساد بمعنى الموافقة للمأمور به و المخالفة له و لو في المعاملات.

و أما إذا كانت الصحة و الفساد فيها بمعنى ترتب الأثر و عدمه فمرجع الصحة و الفساد إلى سببية هذه المعاملة لأثرها و عدم السببية فمن ذهب إلى انتزاعية السببية لزم عليه أن يقول بعدم مجعولية الصحة و الفساد في المعاملات.

و من قال باعتبارية السببية و ترتب الأثر للمعاملة فالصحة و الفساد فيها مجعولتان أيضاً من دون فرق بين الصحة و الفساد الواقعتين و بين الظاهريتين فتحصل أن الأحكام الوضعية الاعتبارية سواء كانت بالنسبة إلى التكاليف الاعتبارية أو بالنسبة إلى المكلف به من السببية و الجزئية و الشرطية و المانعية و القاطعية كلها مجعولة بالتبع بل يمكن جعل بعضها بالاستقلال كالسببية بالنسبة إلى التكاليف الاعتبارية و الجزئية بالنسبة إلى المكلف به و كالتقاضي و الحكومة و الزوجية و غيرها مما يترتب عليها الأحكام الشرعية فلا إشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية الاعتبارية سواء كانت مستقلة أو بالتبع بل يجرى الاستصحاب فيما إذا ترتب على المستصحب أثر شرعي و لو بقاء للكفاية ذلك في التعبد ببقائه كاستصحاب الأذية كما لا يخفى.

التبيه الرابع: في اعتبار فعلية الشك و اليقين و عدمه:

قال صاحب الكفاية إن المعبر في الاستصحاب فعلية الشك و اليقين فلا استصحاب مع الغفلة لعدم الشك فعلاً و لو فرض أنه يشك لو التفت ضرورة أن

الاستصحاب وظيفة الشاك و لاشك مع الغفلة أصلاً و يتفرع عليه الحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل و صلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة أو لم يتطهر لجريان قاعدة الفراغ بحدوث الشك بعد الصلاة بخلاف من التفت قبل الصلاة و شك ثم غفل و صلى فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي فلا يشمل قاعدة الفراغ لأنه محكوم بالحدث قبل الدخول في الصلاة مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.

الإيقال: استصحاب الحدث في حال الصلاة بعدما التفت بعد الصلاة يقتضى فسادها في الصورة الأولى أيضاً.

فإنه يقال نعم لو لاقاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فساد الصلاة في الصورة الأولى لأن العكس أعنى تقديم الاستصحاب يوجب لزوم لغوية قاعدة الفراغ إذ ما من مورد إلأ و فيه يجرى أصالة الفساد من استصحاب عدم وجود الجزء أو الشرط فعلى ما ذهب إليه صاحب الكفاية يحكم بالصحة في الصورة الأولى و بالفساد في الصورة الثانية.

أورد عليه سيدنا الأستاذ بعدم اعتبار الشك الفعلي في جريان الاستصحاب و كفاية الشك التقديرى و ذلك لأن المتفاد من قوله بَلَّغْنَا في الصحيحة الأولى لزرارة بعد ما سأل عن حكم من حرّك في جنبه شيء « لاحتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين » و كذا من قوله « لاتنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر » أن الضابط في رفع اليد عن الحالة السابقة تعلق اليقين بخلافها فما لم يحصل هذا اليقين تعبد الشارع ببقاء ما كان و لذا كان الاستصحاب حجة

فيما يظن بخلاف الحالة السابقة أيضاً و إذا كان الأمر كذلك كان الاستصحاب حجة حتى في مورد الشك التقديرى و عدم الشك الفعلى لعدم تعلق اليقين بالخلاف فى مورده أيضاً و عليه فيجرى الاستصحاب فى الصورة الأولى أيضاً مع فرض عدم العلم بالخلاف و مقتضى ذلك هو البطلان و الفساد فى صورتين لا التفصيل الذى اشار اليه صاحب الكفاية لعدم مجال لقاعدة الفراغ فى صورتين مع جريان الاستصحاب لاختصاص قاعدة الفراغ بما إذا كان الشك حادثا بعد الصلاة و بالجملة ظاهر بعض أدلة الاستصحاب أن الناقض للحالة السابقة لا يكون إلّا اليقين بخلافها فبذلك يستكشف أن الشك المأخوذ فى بعض الآخر ليس ملحوظا بذاته بل إنما هو ملحوظ من جهة كونه مصداقاً لهذا الكلى.

و لقائل أن يقول إن حديث «لاتنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين آخر» يدل على أمرين أحدهما هو النهى عن نقض اليقين بالشك و ثانيهما هو الأمر بنقض اليقين بيقين آخر و ظاهر الفقرة الأولى أن النظر إلى اليقين و الشك بذاتهما و مقتضاه أن الشك المأخوذ فيه. ملحوظ بذاته فلاوجه لرفع اليد عنه مع تقدمها و ظهورها فى ذلك و الفقرة الثانية متفرعة على الفقرة الأولى فإنه بعد عدم جواز نقض اليقين بالشك الأعم من الظن انحصر الأمر فى نقض اليقين باليقين و عليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور الصدر فى كون الشك ملحوظا بذاته لعدم المناقاة بينهما هذا مضافاً إلى أن محل الكلام فى صورة الغفلة عن الحدث رأسا بحيث لم يكن له الشك و لو بنحو الارتكاز و أما صورة وجود الشك الارتكازى فهو خارج عن محل الكلام كما لا يخفى. و عليه فالتفصيل بين الصورة الأولى و الحكم بالصحة و بين الصورة الثانية و الحكم بالبطلان كما أشار إليه صاحب الكفاية فى محله.

نعم هنا اشكال آخر أفاده سيّدنا الأستاذ بقوله إن استصحاب الحدث حال الصلاة على فرض جريانه لا يعارض قاعدة الفراغ أصلاً حتى يقدم أحدهما على الآخر لأنه لا بدّ في كل زمان من لحاظ الأصل الجارى في هذا الزمان فلا يفيد في ترتيب الأثر في زمان جريان الأصل فيما قبله ولا شبهة في أن زمان جريان قاعدة الفراغ هو بعد الفراغ عن العمل فلا ينافيه إلّا الأصل الجارى عنده المخالف في النتيجة.

ومما يهديك إلى ما ذكر أنه لاشبهة في صحة الصلاة التي ورد فيها شاكاً في الطهارة رجاءً مع تيقن الحدث من قبل ثم تيقن بعد الصلاة بأنه كان متطهراً و شك في صيرورته بعد محدثاً.

و ليس ذلك إلّا لأن استصحاب الطهارة بعد الصلاة تقتضى صحتها و لا ينافيه كون المكلف حال الصلاة محدثاً بحكم الاستصحاب.

ومثل ذلك أنه لاشبهة في بطلان الصلاة التي ورد فيها مع الطهارة المستصحبة إذا تبدّل حاله بعد الصلاة بكونه متيقناً بالحدث قبل شاكاً في ارتفاعها بعد وكيف كان ففي كل زمان يكون المناط هو الأصل الجارى في هذا الزمان و عليه فالمعارض لقاعدة الفراغ إنما هو استصحاب الحدث بعد الصلاة.

و إذا لافرق فيما لو تيقن بالحدث ثم غفل و صلى ثم التفت و شك في كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهراً بين ما لو قلنا بكفاية الشك التقديرى في جريان الاستصحاب و بين ما لو لم نقل بها.

ضرورة أن مقتضى القول الأول ليس إلّا جريان الأصل حال الصلاة كما أن مقتضى القول الثانى عدم جريانه و قد عرفت أن وجود هذا الأصل و عدمه على حد سواء فيما هو المقصود من ترتيب الأثر بعد الفراغ عن العمل فلا بدّ من رعاية الأصل

الجارى بعد العمل و هو على القولين استصحاب الحدث و يعارضه قاعدة الفراغ فلو قدمت هذه القاعدة عليه أما لحكومتها عليه أو للزوم اللغوية لو عكس كانت الصلاة (في الفراغ الأول) صحيحة إلى أن قال.

و مما ذكرنا تعرف حال الفرع الثاني و هو ما اذا التفت المتيقن بالحدث إلى حاله في اللاحق فشك ثم غفل عن ذلك و صلى فإنه لا فرق فيه أيضاً بين القولين المذكورين حيث إن ما اقتضى بطلان الصلاة فيه ليس إلا استصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة لا الجارى حالها حتى يفرق بين مورد جريانه و عدمه.

و الفرق بين هذا الفرع و سابقه أن الشك في الفرع السابق كان حادثاً بعد الصلاة فلم يكن محذور في شمول قاعدة الفراغ له و هذا بخلاف هذا الفرع فإن الشك فيه ليس حادثاً بحكم العرف فإنه يراه إعادة المعدوم لوجوداً جديداً.

(و في هذه الصورة يحكم بفساد صلاته لاستصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة و عدم جريان قاعدة الفراغ لعدم كون الشك حادثاً).

نعم لو شك بعد الصلاة في أنه تطهر بعد التفاته (و شكه ثم غفل) و صلى أم صلى بدونه جرى في حقه حكم الشك الحادث فيشملة قاعدة الفراغ فتأمل تعرف انتهى و عليه فمقتضى ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ هو التفصيل بين الفرع الأول و الحكم بالصحة و بين الفرع الثاني و الحكم بالبطلان فيوافق رأيه مع رأى صاحب الكفاية.

ثم استشكل في اخير كلامه في شمول قاعدة الفراغ للمقام بأن مقتضى التعليل فيها بأنه حين العمل أذكر هو الغاء احتمال الغفلة و المفروض في المقام هو العلم بالغفلة حال الصلاة فمع عدم شمول قاعدة الفراغ للمقام يحكم بفساد الصلاة لجريان

استصحاب الحدث بعد الصلاة من دون فرق بين الصورتين إلى أن قال و يدفع هذا الاشكال بأن ذلك يصح فيما فرض المكلف بعد صدور الحدث عنه غافلاً إلى أن فرغ من الصلاة و هذا فرض بعيد. أَللَّهُمَّ إِنَّا أَنْ يَقَالَ ان العبرة بحال الشروع و المفروض ان المكلف حال الشروع غافل فيشكل شمول قاعدة الفراغ للمقام.

نعم لو كان قوله بأن لأنه حين العمل أذكر هو حكمة الحكم لاعتته فيشمل المقام أيضاً و يصح التفصيل بين الفرع الاول و الحكم بالصحة لتقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب و بين الفرع الثاني و الحكم بالفساد لعدم جريان قاعدة الفراغ^١.

التبيه الخامس: أنه هل يكون الملاك في جريان الاستصحاب مجرد الثبوت في الواقع و إن لم يحرز باليقين بحيث يصح الاستصحاب مع الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته إذا ترتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً بحيث لامدخلية لليقين في ذلك أو يكون لليقين مدخلية في نفسه و لا يكفي مجرد الثبوت في الواقع في جريان الاستصحاب ما لم يحرز الواقع باليقين و قد يقال فيه اشكال من عدم احراز الثبوت فلا يقين مع أنه لا بد منه في الاستصحاب بل و لا شك لأن الشك على تقدير الحدوث و هو لم يثبت.

أجيب عنه بأن اعتبار اليقين انما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعاً إنما هو في البقاء لا في الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر.

و استشكل فيه سيدنا الأستاذ بأن ظاهر أدلة الاستصحاب عدم كفاية الشك في بقاء الشيء على تقدير ثبوته و إن لم يحرز.

ثم انه يظهر النتيجة في هذا البحث بناء على القول بالإجزاء الأوامر الظاهرية فيمن تيقن بالطهارة فشك و صلى باستصحاب الطهارة ثم انكشف الخلاف و كونه محدثا من قبل فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس اليقين دون الواقع كان له امر ظاهري و هو على الفرض يقتضى الإجزاء.

ثم لا يذهب عليك أن صاحب الكفاية تفرع على المقام ذب الأشكال الذى أورد على استصحاب الأحكام التى قامت الأمارات المعتبرة على مجرد ثبوتها و قد شك فى بقائها على تقدير ثبوتها من أنه لا يقين بالحكم الواقعى و لا يكون هناك حكم آخر فعلى بناء على أن التحقيق من أن قضية حجية الأمانة ليست إلا تنجز التكليف فى الإصابة و العذر مع المخالفة.

و قال فى توجيه الذب عنه بأن يقال إن الحكم الواقعى الذى هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقائه تعبداً للملازمة بينه و بين ثبوته واقعاً ثم أورد عليه سيدنا الاستاذ بقوله أقول كلامه يفيد أمرين: أحدهما: انه لو قلنا باعتبار اليقين بنفسه فى جريان الاستصحاب أشكال الأمر فى استصحاب الأحكام التى قامت الأمارات المعتبرة على ثبوتها حيث لم يحرز ثبوتها باليقين و فيه عدم انحصار وجه الذب عن الاشكال فى ذلك بل يمكن أن يذب عنه بما يقال فى وجه تقدم الأمارات على مثل قوله بالتفصيل كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام. فإن العلم بنفسه مأخوذ فى غايات هذه الأحكام الظاهرية و مع ذلك يقدم عليه الأمارات.

و الوجه فيه أن العلم المأخوذ فى تلك الأدلة أعم من اليقين الوجدانى و من الحجة أو أن مفاد أدلة حجية الأمارات الفناء احتمال الخلاف و تنزيل المكلف منزلة

العالم و تقديم الأمارات على أدلة تلك الأحكام يكون بالورود على الوجه الأول و بالحكومة على الوجه الثاني.

و هذه الأمور تجرى بعينها فى المقام بأن يقال إن المراد من اليقين المأخوذ فى دليله أعم من اليقين الوجدانى و من الحجة أو بأن يقال إن الحجة بمنزلة اليقين بأدلة حجيتها.

وثانيتها: أنه لو كان هناك حكم آخر فعلى على طبق مؤدى الطريق كما هو ظاهر الأصحاب أمكن جريان الاستصحاب دون ما إذا لم يكن قضية حجيتها إلنا تنجز التكليف مع الإصابة و العذر مع المخالفة و فيه أن مراد أكثر من ذهب إلى أن قضية الأمارات جعل الأحكام على طبقها هو السببية المحضة فى تلك الأمارات و معناها أن قيام الطريق مثل قول العادل مثلاً أوجب مصلحة فى العمل على وفقه و الجرى على طبقه بحيث كان العمل بقول العادل مثلاً ذا مصلحة ملزمة أوجب الأخذ بقوله و العمل على وفقه و على هذا لاجمال لاستصحاب هذا الحكم أصلاً ضرورة قيام المصلحة بالعمل على وفق ما أخبر به العادل و هو لم يخبر إلا بشبوت الحكم لابقائه هذا كله على فرض ان يكون هناك حكم آخر على طبق مؤدى الطريق.

و الذى ينبغى أن يقال فى الذب عن الاشكال هو أن اليقين بمعناه الأعم من اليقين الوجدانى و من الحجة مأخوذ فى أدلة اعتبار الاستصحاب و به يرتفع الاشكال المذكور على استصحاب الأحكام التى قامت الأمارات المعتبرة على مجرد ثبوتها و قد شك فى بقائها من أنه لا يقين بالحكم الواقعى و الوجه فى الذب هو ما تقدم من ان المراد من اليقين هو الأعم من الوجدانى و من الحجة و هو يكفى فى استصحاب ما قامت عليه الأمانة كما لا يخفى.

التبئيه السادس: فى استصحاب الكلى و هو على ثلاثة أقسام:

لأنَّ الشك فى بقاء الكلى قد يكون من جهة الشك فى بقاء الفرد الموجود فى ضمنه الكلى و اخرى من جهة تردد ذلك الفرد بين ما هو باقٍ جزماً و بين ما هو مرتفع كذلك و ثالثة من جهة الشك فى وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

القسم الأول: من استصحاب الكلى أنه لا اشكال فى جريان استصحاب الكلى و الفرد و ترتيب آثار كل منهما عليه إن كان لكل واحد منهما اثر.

و قد يقال إنَّ استصحاب الفرد يفتى عن استصحاب الكلى الموجود فى ضمنه فيكفى استصحاب الفرد فى ترتيب آثار كل من الفرد و الكلى بخلاف استصحاب الكلى فانه لا يفتى عن الفرد و إن كان بقاؤه مستلزماً لبقاء ذلك الفرد فلو كان الفرد ذا أثر شرعى فاللازم هو جريان الاستصحاب فيه مستقلاً و قد يفتل فى ذلك بين أن قلنا بعينية الطبيعى مع الفرد فى الخارج فيصح دعوى أن استصحاب الفرد يفتى عن استصحاب الكلى بخلاف ما إذا لم نقل بذلك لوجود المغايرة بينهما بالنظر العرفى و يمكن أن يقال إنَّ النزاع فى المقام لا يرتبط بالبحث عن عينية الكلى مع فردة و عدمها بل المعيار هو ملاحظة الخصوصية التى اختارها الشارع عند اعتبار موضوع الأثر و عدمها فمع ملاحظة الخصوصية لا يفتى استصحاب أحدهما عن الآخر و لو قلنا بعينية الفرد مع الكلى لاختلافهما فى الموضوع الشرعى.

ثم أنه لا يخفى عليك أنه لا فرق فى جريان الاستصحاب فى الكلى بين أن يكون الكلى من الكليات المناصلة أو من الكليات الاعتبارية و منها الأحكام الشرعية التكليفية و الوضعية أو من الكليات الانتزاعية.

القسم الثاني: من استصحاب الكلي إن شك في الكلي من جهة تردد الخاص الذي كان في ضمنه بين ما هو باقٍ أو مرتفع قطعاً لا اشكال في استصحابه فيترتب عليه كافة ما يترتب على الكلي عقلاً و نقلاً من أحكامه و لوازمه و لا يضر تردد الخاص بين متيقن الارتفاع و مشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه باستصحاب الكلي المتحقق في ضمنه مع عدم إخلاله باليقين و الشك في حدوثه و بقاءه نعم يضر التردد بين الفردين باستصحاب أحد الخاصين لإخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب لعدم اليقين بحدوث كل واحد من الخاصين و معه يختل أحد ركني الاستصحاب و هو اليقين و أما استصحاب العدم في كل واحد من الفردين و ترتيب آثار عدم كل واحد منهما عليه فلا اشكال فيه ما لم يلزم منه مخالفة عملية و إلاً يتعارض الاصلان و يتساقطان كما لو علم أجمالاً بترتب تكليف و جوبى.

أو تحريمي على الخاصين فإنه يجب حينئذ رعاية هذا التكليف من جهة العلم الاجمالي بوجوده إما في هذا الفرد أو في ذلك هذا إذا قلنا بجريان الأصول في أطراف المعلوم بالاجمال و إلاً يشكل جريانه في المقام مطلقاً سواء لزم منه مخالفة عملية أولاً و دعوى أن الاستصحاب في الكلي من القسم الثاني و إن كان جارياً في نفسه لتمامية موضوعه من اليقين و الشك إلاً أنه محكوم بأصل سببي فلإن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل و الأصل عدمه مثلاً إذا شك في بقاء الحدث و كان ذلك مسبباً عن الشك في حدوث الجنابة تجرى أصالة عدم حدوث الجنابة و بانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث فلإن الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان و الحدث الأكبر منفي بالأصل فلامجال لاستصحاب الكلي.

مندفعة بأنّ الشك في بقاء الكلى ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل بل مسبب عن الشك في كون الحادث طويلاً أو قصيراً وليس له حالة سابقة حتى يكون مورداً للأصل فتجرى فيه أصالة عدم كونه طويلاً فما هو مسبوق بالعدم و هو حدوث الفرد الطويل ليس الشك في بقاء الكلى مسبباً عنه و ما يكون الشك فيه مسبباً عنه و هو كون الحادث طويلاً ليس مسبوقاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل.

أَلْهَمَ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إنّ هذا الجواب مبني على عدم جريان الأصل في العدم الأزلي و أما إذا قلنا بجريانه كما هو الحق فلإمّان من جريان أصالة عدم كون الحادث طويلاً و يمكن الجواب عنه بأنّه مبني على سببية عدم كون الحادث طويلاً بالنسبة الى عدم الكلى مع أنّه محل نظر و هو أنّ التسبب إنّما هو في طرف الوجود لا العدم لأن عدم الكلى ليس مسبباً عن عدم هذا الفرد بل هو مسبب عن عدم وجود فرد ما الذي لا يحصل إلّا بعدم تحقق جميع أفراد الكلى و عليه فمع جريان استصحاب عدم كون الحادث طويلاً يجرى استصحاب الكلى الجامع أيضاً لعدم السببية بينهما فلأوجه لل منع عن استصحاب الجامع بمجرد استصحاب عدم كون الحادث طويلاً و لافرق في ذلك بين جريان الأصل في العدم الأزلي و عدم جريانه هذا مضافاً إلى إمكان دعوى التعارض في ناحية السبب لان وجود كل من الفردين بخصوصية مشكوك فيه و مسبوق بالعدم فأصالة عدم الحدوث يجرى في كليهما و مجرد العلم بحدوث الكلى لا يوجب خروج شيء من الفردين عن عموم دليل الاستصحاب بعد أن كان المفروض فيهما اليقين بعدم وجودهما قبلاً و الشك في حدوث كل منهما فالأصلان في ناحية السبب متعارضان و يسقطان بالتعارض فتصل التوبة لامحالة إلى الأصل المحكوم أعني استصحاب بقاء الكلى.

و أيضاً أن عدم بقاء الكلى ليس من الآثار الشرعية لعدم حدوث الفرد الطويل بل من لوازمه العقلية فلاحكومة لأصالة عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلى و من المعلوم أن مجرد السببية لا تكفى فى حكومة الأصل السببى على الأصل المسببى بل الميزان فى الحكومة أن يكون ثبوت المشكوك أو انتفاؤه من الآثار الشرعية للأصل السببى ليكون الأصل السببى رافعا للشك المسببى بالتعبد الشرعى فلا يجرى الأصل فيه لانتهاء موضوعه و هو الشك بالتعبد الشرعى.

فتحصل مما ذكر أنه يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى فيما إذا لم يكن أصل سببى أو لم تكن السببية الشرعية و قد عرفت عدم وجودهما و عليه فلامانع من جريان استصحاب الكلى أو الجامع.

بقى هنا أمور

أحدها: أنه قد يقال إن استصحاب كلى النجاسة مثلاً غير جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب الكلى حيث إن أدلتها ناظرة إلى الموجودات الخاصة لا الكلى بما هو كلى و حيث إن الوجود فى ضمن الفرد القصير غيره فى ضمن الفرد الطويل فلامحالة يختل أركان الاستصحاب من جهة أن كل وجود بالخصوص مسبوق بالعدم فيجرى استصحاب عدمه و الوجود المررد نظير الفرد المررد فى الاستحالة و يمكن أن يقال نعم إن الكلى بما هو كلى مع قطع النظر عن الوجود لا أثر له و أما إذا لو حظ مع أصل الوجود من دون خصوصيات الوجود فلا وجه للقول بعدم ترتب الأثر عليه لأن الآثار المشتركة مترتبة على أصل الوجود لا خصوصيات الوجود و هو يكفى لجريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى هذا مضافاً إلى أنه يمكن استصحاب الفرد المررد للمعلم بفرد ما و الشك فى ارتفاعه فيترتب عليه الأثر

المشترك و دعوى عدم الوجود المردد مندفعة بان المستحيل هو الوجود المردد في الخارج لا العلم بالعنوان المردد كما قرر في محله.

وثانيها: أنه قد يقال إن الشك في بقاء القسم الثاني من الكلى يكون دائماً من الشك في المقتضى إذ الشك يكون في اقتضاء أحد الطرفين فمن منع من جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى ليس له أن يجرى الاستصحاب في الكلى و العجب من الشيخ الأعظم رحمته حيث إنه ذهب إلى جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلى مع أنه لم يقل بجريان الاستصحاب في الشك في المقتضى ويمكن أن يقال إن الشك في الرافع يتصور في القسم الثاني من الكلى أيضاً كما إذا كان اقتضاء الطرفين معلوماً كما إذا علم بوجود الحدث و تردد بين الأصغر و الأكبر و من المعلوم أن كل واحد منهما يقتضى البقاء لولا الرافع فإذا توضحاً شك في أنه يرفع الحدث المعلوم أم لا فإن كان الحدث هو الأصغر فارتفع بالوضوء و إن كان هو الأكبر لم يرتفع ففي هذا الفرض لا يكون الشك في المقتضى لمعلومية الاقتضاء في كل واحد منهما.

ثالثها: أن جريان الاستصحاب في الكلى إنما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد و إلاً فلامجال لجريان استصحاب الكلى كما إذا كان أحد محدثنا بالحدث الأصغر ثم خرج عنه رطوبة مرددة بين البول و المنى ثم توضحاً و شك في بقاء الحدث فمقتضى استصحاب الكلى و إن كان بقاء الحدث إلاً أن الحدث الأصغر كان متيقناً و بعد خروج الرطوبة. المرددة يشك في تبدل الأصغر بالأكبر فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الأصغر و عدم تبدله بالأكبر فلا يجرى معه الاستصحاب في الكلى لتعين الفرد بالتعبد الشرعي فيكفي فيه الوضوء فقط.

نعم من كان متطهراً ثم خرجت عنه الرطوبة المرددة لايجوز له الاكتفاء بالوضوء فقط بل يجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل.

شبهة عبائية

وابها: فى أنه قد يرد هنا شبهة موسومة بالشبهة العبائية و حاصلها أنه لو علمنا أجمالاً بنجاسة أحد طرفى العباءة ثم غسلنا أحد طرفيه فلا إشكال فى أنه لا يحكم بنجاسة الملاقى للطرف المغسول للعلم بطهارته بعد غسله و هكذا لا يحكم بنجاسة الملاقى للطرف الآخر بناء على عدم نجاسة الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة.

نمّ لو لاقى شىء مع طرفيه فلا بدّ من الحكم بعدم نجاسته أيضاً لأنه لاقى طاهراً يقيناً و أحد طرفى الشبهة و من المعلوم ان ملاقاته شىء منهما لا توجب النجاسة مع أن مقتضى استصحاب الكلى هو الحكم بنجاسة الملاقى للطرفين فلا بدّ من رفع اليد عن جريان استصحاب الكلى أو القول بنجاسة الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة لعدم امكان الجمع بينهما فى المقام و هذه الشبهة ناشئة من جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى.

و أوجب عنها بأنه لايجرى استصحاب الكلى فى مورد الشبهة المذكورة لعدم ترتب الأثر على الكلى المعرّى عن الوجود و مع عدم جريانه فلا يلزم المحذور و هو لزوم القول بنجاسة الملاقى لأحد الأطراف من الشبهة المحصورة أو لزوم الحكم بنجاسة الملاقى للطرفين مع أنه لاقى الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسة و ليس ملاقاته كل واحد منهما موجبة للنجاسة.

و يمكن أن يقال لوجهه للاشكال فى جريان استصحاب الكلى فيما إذا ترتب عليه أثر من الآثار الشرعية كالآثار المشتركة لكفاية لحاظ أصل الوجود فيه و عدم

الحاجة إلى لحاظ الوجود الخاصّ و فى مثل المقام لامدخلية لخصوصيات الأطراف لأنّ وجود النجاسة و صرفها مؤثر و استصحاب صرف الوجود اركانه تامّة و صرف الوجود ليس إلّا و وجود النجاسة فى البين فالاستصحاب جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب فى الكلى.

هذا مضافاً إلى أنّه لا مانع من استصحاب الفرد المرردّ بعد كون التردد فى العنوان لا المعنون و المحال هو الموجود المرردّ فى الخارج لا العنوان المررد نعم يمكن أن يقال كما أفاد بعض الأكابر إنّ أدلّة الاستصحاب منصرفة عن مثل هذا الاستصحاب الذى يكون لازمه هو الالتزام بنجاسة الملاقى لبعض أطراف الشبهة المحصورة أو الالتزام بنجاسة الملاقى للطرفين مع انه لا يلاقى إلّا الطاهر اليقنى و المشكوك النجاسة.

و مع الانصراف فلا يجرى استصحاب الكلى و مع عدم جريانه فى مثل المقام لا يرد محذور إذ نحكم بطهارة الملاقى للطرفين لو لاقى معهما كما نحكم بطهارة الملاقى للطرف المشكوك النجاسة و عدم شمول أدلّة الاستصحاب لمثل المقام لا يمنع من اعتباره فى ساير المقامات كما لا يخفى.

القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى قد اختلفت الآراء فيه على الثلاثة عدم جريان الاستصحاب مطلقاً و جريان الاستصحاب فى الجملة و جريانه مطلقاً و الأخير هو المختار.

و الوجه فى الأوّل أنّ وجود الطبيعى و إن كان بوجود فردّه إلّا أنّ وجوده فى ضمن المتعدد من أفرادّه ليس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده و إن شك فى وجود فرد آخر مقارنة لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه.

فما هو متيقن ارتفع قطعاً وغيره مشكوك الحدوث مطلقاً سواء كان الشك فى وجوده مقارناً لوجود المتيقن أو مقارناً لارتفاعه.

و عليه فلايجرى الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام الكلى مطلقاً إنَّما إذا كان الفرد المحتمل المتبدل اليه بقاء ذلك المتيقن عرفاً كما فى تبدل العرض الشديد إلى أضعف منه فيجرى فيه استصحاب الفرد و الكلى كليهما لأنه من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلى و يكون خارجاً عن محل الكلام.

يمكن أن يقال: إنَّ المعتر هو الوحدة العرفية بين القضية المتيقنة و المشكوكة فمع صدق الوحدة العرفية يجرى الاستصحاب فى الجامع من دون فرق بين احتمال وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه و بين احتمال حدوث فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد المقطوع بحدوثه فلايصح الاستدلال على عدم جريان الاستصحاب فيه مطلقاً بمغايرة وجود الكلى فى كل فرد مع وجوده فى غيره لأنَّ المغايرة عقلية لا عرفية ففى كل مورد يتوجه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصية فلاوحدة و لايجرى الاستصحاب بخلاف الموارد التى لايتوجه الذهن إلى الخصوصيات بل يتوجه إلى القدر الجامع كالإنسان فيجرى فيها الاستصحاب من دون فرق بين احتمال مقارنة الفرد الآخر مع وجود الفرد المعلوم و بين احتمال مقارنته مع ارتفاع الفرد المعلوم لعدم صدق انقراض الإنسان فى الصورتين فما لم يعلم بعدم جميع أفراد الطبيعة أمكن جريان الاستصحاب فى الجامع.

فانقدح مما ذكر قوة القول بجريان الاستصحاب فى الجامع مطلقاً خلافاً لمن ذهب الى عدم جريانه مطلقاً او فى الجملة.

هذا كله بالنسبة إلى مقام الثبوت و أما مقام الاثبات فهو تابع لمفاد الأدلة فإن جريان استصحاب الواحد النوعي يتوقف على كونه موضوعاً للحكم الشرعي فإن ترتب عليه أثر شرعي فيجری الاستصحاب فيه و إلّا فلا.

و يظهر مما ذكر جريان الاستصحاب في الطلب الكلي فيما إذا كان النظر إلى نفس الطلب لخصوصية الوجوب أو الاستحباب لأن الموضوع للأثر على الفرض هو الكلي الجامع و هو معلوم الحدوث و مشكوك البقاء بخلاف ما إذا كان النظر إلى خصوصيات الطلب كالوجوب أو الاستحباب فإن مع ارتفاع الوجوب لامجال للاستصحاب لعدم الوحدة بين الوجوب و الاستحباب عرفاً.

و التفصيل بين ما إذا احتمل وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه و بين ما إذا احتمل حدوثه مقارناً لارتفاعه بجريان الاستصحاب في الأول و عدمه في الثاني من جهة أن مناط صدق الواحد النوعي على أفرادهِ تقرّر حصّة من الواحد النوعي في مرتبة ذات الفرد فاذا قطع بوجود فرد فكما يقطع بوجود حصّة متعينة و هي الماهية الشخصية فكذلك يقطع بوجود ذات الحصّة و بوجود ذلك الواحد النوعي الصادق على الفرد فالقطع بالفرد و إن كان علة للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعي إلّا أن زوال القطع بالتحين و القطع بارتفاعه لا يوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعي لاحتمال بقائه بالفرد المحتمل حدوثنا مقارناً لحدوث ذلك الفرد بخلاف احتمال حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد المقطوع به فإن الوجود المضاف إلى الواحد النوعي في الزمان السابق قد قطع بارتفاعه و إنّما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعي.

مندفع بان جريان الاستصحاب لا يتوقف على الوحدة العقلية بل الميزان وحدة القضية المتيقنة و المشكوكه فيها عرفاً.

فإذا شك في بقاء نوع الإنسان إلى ألف سنة يكون الشك في البقاء عرفاً مع تبادل الأفراد لكن العرف يرى بقاء نوع الإنسان و إن تبادلت الأفراد و قد يكون الجنسين بالنسبة إلى أفراد الأنواع كذلك و قد لا يساعد العرف كافراد الإنسان و الحمار بالنسبة إلى الحيوان فإن العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان و قد لا يساعد في أفراد الأجناس البعيدة و قد يساعد و بالجملة الميزان وحدة القضية المتيقنة و المشكوك فيها عرفاً من دون تفصيل و لاضابط لذلك.

و دعوى أن الفرق بين القسم الثاني و الثالث أن في الثالث لا يحتمل بقاء عين ما كان دون الثاني لاحتمال بقاء عين ما كان موجوداً مندفعة بأنه خلط بين احتمال بقاء ما هو المتيقن بما أنه متيقن الذي هو معتبر في الاستصحاب و بين احتمال بقاء الحيوان المحتمل الحدوث ففي الآن الثاني و إن احتمل بقاء حادث لكن هو احتمال بقاء ما هو محتمل الحدوث لامعلومه.

فتحصل أنه لا اشكال ثبوتاً في جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي مطلقاً.

لإيقال: إن مقتضى جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي أنه إذا قام أحد من النوم و احتمل جنابته في حال النوم لم يجز له الدخول في الصلاة مع الضوء بناء على جريان الاستصحاب في الصورة الاولى من القسم الثالث من استصحاب الكلّي إذ يجرى استصحاب الحدث بعد الضوء لإحتمال اقتران الحدث الأصغر مع الجنابة و هي لا ترتفع بالوضوء مع أن كفاية الوضوء في

مثله من الواضحات و هذا يكفى للشهادة على عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى.

لأنا نقول: نمنع عن ذلك و الوجه فى أنه يجرى فيه استصحاب عدم الجنابة و معه ينفع موضوع دليل الوضوء و هو كل محدث لا يكون جنياً فكونه محدثاً بالحدث الأصغر و هو النوم معلوم بالوجدان و كونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعى و هو استصحاب عدم الجنابة و حينئذ يدخل تحت آية الوضوء «فَاغْتَسِلُوا وُجُوهَكُمْ» الآية و يكون الوضوء رافعا لحدثه و لاجابة إلى غسل الجنابة.

القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلى و هو على ما أفاده السيد المحقق الخوئى رحمته أنه إذا علمنا بوجود فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد ولكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذى علمنا ارتفاعه و يحتمل انطباقه على فرد آخر فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع فقد ارتفع الكلى و إن كان منطبقاً على غيره فالكلى باقٍ و مثاله ما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار و علمنا بوجود متكلم فيها ثم علمنا بخروج زيد عنها ولكن احتملنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال أن يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر.

و يمكن أن يقال إن القسم الرابع يرجع إلى القسم الثانى أو الثالث لأن الشك فيه يرجع إلى الشك فى بقاء الكلى مع احتمال بقاء فردة فإن التكلم إن كان قيماً للموضوع فلا يخرج استصحاب بقاء المتكلم فى الدار بعد القطع بخروج زيد من استصحاب الكلى فى القسم الثانى نظير الاستصحاب فى بقاء الحيوان عند تردد فردة بين البقر و القيل.

و إن لم يكن التكلم قيماً بل هو معرف لوجود الانسان فى الدار الموضوع للحكم فالعلم بوجود زيد فى الدار و ارتفاعه يجعل الاستصحاب كون إنسان فى الدار من الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى.

و دعوى الفرق بين القسم الرابع و غيره من القسم الثانى و الثالث بأن يكون الفرد فى القسم الثانى مردداً بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء أو محتمله بخلاف الفرد فى القسم الرابع فإنه ليس فيه الفرد مردداً بين فردين بل الفرد معين غاية الامر أنه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه.

و بأن ليس فى القسم الثالث علمان بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين غاية الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوده أو مع ارتفاعه بخلاف القسم الرابع فإن المفروض فيه علمان علم بوجود فرد معين و علم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد و على غيره.

مندفعة بأن الفروق المذكورة ليست بفارقة بعد ما عرفت من رجوع القسم الرابع إلى القسم الثانى أو الثالث لأن الشك فيه يرجع إلى الشك فى بقاء الكلى مع احتمال بقاء فرد.

التبيه السابع: فى استصحاب التدريجيات و المراد بالتدريجيات هو ما لا يكون جميع أجزائه مجتمعاً فى الوجود فى زمان واحد بل يوجد جزء و ينعدم و يوجد جزء آخر بخلاف المركبات القارة فإى أجزائها مجتمعاً فى الوجود فى زمان واحد و لا كلام فى جريان الاستصحاب فى المركبات القارة لشمول ما دل على النهى عن نقض اليقين بالشك لها كما يشمل البسائط من دون فرق.

و إنما الكلام فى استصحاب التدريجيات و المقصود من استصحابها هو أن يكون وجودها متيقناً فى حين فيشك فى انقطاعه بعده فيستصحب و لا فرق فيه بين أن يكون المركب التدريجى الغير القار زماناً كما إذا استصحب بقاء الليل و النهار أو زمانياً كاستصحاب بقاء القراءة و نحوها من الزمانيات أو مقيداً بالزمان المنصرم الغير

القار كتحديد الصوم بكونه في اليوم أو الصلاة بكونه في وقت خاص و كيف كان فالبحث عنه يقع في مقامات:

المقام الأول: في جريان الاستصحاب في نفس الزمان و قد استشكل فيه بأن قوام الاستصحاب بالشك في البقاء و لامجال له في الزمان فإن الجزء السابق المتيقن قد انعدم و الجزء اللاحق حادث مشكوك و مسبوق بالعدم.

و يمكن الجواب عنه بأن الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام و السيلان و لذا يعبر عنه بغير القار و عليه فلامانع من جريان الاستصحاب فيه لوحدة القضية المتيقنة و المشكوكة بالدقة العقلية فضلا من الدقة العرفية فإذا شككنا في بقاء النهار يجري استصحاب وجوده بلا اشكال.

ففي هذه الصورة يكون النهار إسما لزمان كون قرص الشمس فوق الافق فيوجد عند طلوعها و يبقى إلى غروبها فالزمان المذكور أمر يتحقق عرفاً و عقلاً بحدوثه و يستمر و الاستصحاب فيه يكون من الاستصحاب في بقاء الشيء لاحتمال بقاء كونه بين المبدأين: حتى بنظر العقل فضلا عن العرف.

بل يجري الاستصحاب فيه و إن قلنا بأن الزمان مركب من الأتات الصغيرة المتصرفة نظير ما ذكره بعض في الأجسام من تركيبها من الأجرام الصغيرة غير القابلة للتجزئة فإن في هذه الصورة أيضاً لامانع من جريان الاستصحاب فيه لوحدة القضية المتيقنة و المشكوكة بنظر العرف و الوحدة العرفية هي المدار في جريان الاستصحاب و إن كان القول بعدم قابلية الأجسام للتجزئة باطلا في نفسه إلبا أن الالتزام به لا يمنع من جريان الاستصحاب في الزمان على هذا القول أيضاً.

بل قال بعض لو تحقق العدم بين أجزاء بعض المركبات بحيث لا يكون مخلأ للاتصال الموجب للوحدة عرفاً يحكم ببقائه ما لم تنته أجزاؤه فإذا وقع الكسوف

بحيث ينعدم جزء من النهار لا يوجب ذلك التخلل كون ما قبله مع ما بعده شئين من النهارين و مع الوحدة العرفية يجرى الاستصحاب فى ناحية بقاء النهار و لافرق فى ذلك بين أن نقول بالأجزاء التى لا يتجزى و بين أن لم نقل بذلك.

الإيقال: إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على كون هذا الوقت نهارة لا يجرى الاستصحاب لأنه أصل مثبت.

لأننا نقول: بعد اتصال الزمان و عينية الموجود مع ما مضى جرى الاستصحاب لان هذا الزمان كان نهارة قبلاً و شك فى زوال هذا العنوان عنه فيحكم الاستصحاب ببقائه على ما كان فينطبق عليه حكم وجوب الصيام فتحصل أن الاستصحاب فى الزمان جار على أى حال بعد ما عرفت من حكم العرف بوحدة القضية المتينة و المشكوكه من جهة الاتصال العرفى بين اجزائه.

المقام الثانى: فى استصحاب الزمانى و هو على قسمين لأن الأمر التدريجى إما أن يكون مثل الزمان بحيث يكون تقومه بالانصرام و الانقضاء كالحركة و التكلم و نحوهما و إما أن يكون بنفسه غير منصرم و له ثبات فى نفسه ولكنه من حيث تقيده بالزمان يكون غير فار كالقيام الى الظهر او الجلوس الى المغرب.

أما القسم الأول من الزمانى فقد ظهر الكلام فيه مما ذكرنا فى استصحاب الزمان لأنه إن قلنا يكون الحركة المتصله أمراً واحداً و إن الاتصال مساوق الوحدة فلاشكال فى جريان الاستصحاب فيها حتى بناء على اعتبار وحدة الموضوع بالدقة العقلية.

و إن قلنا يكون الحركة مركبة من الحركات اليسيرة الكثيرة بحيث يكون كل جزء من الحركة موجوداً منحازاً عن الجزء الآخر فلا ينفى الاشكال فى جريان

الاستصحاب فيها أيضاً لكون الموضوع واحداً بنظر العرف و إن كان متعددًا بالدقة العقلية بل تخلل العدم لا يمنع من جريان الاستصحاب في مثل الحركة إذا كان يسيراً لأنّ المناط في الاستصحاب هو الوحدة العرفية و لا يضّر السكون القليل بوحدة الحركة عرفاً.

ثمّ لا فرق فيما ذكر بين المركب الحقيقي و المركب الاعتباري كالصلاة كما لا يخفى و أمّا القسم الثاني من الزماني و هو الذي له ثبات في نفسه ولكنه حيث قيّد بالزمان في لسان الدليل يكون غير قار كالامساك المقيد بالنهار و الشك فيه إمّا يكون من جهة الشبهة الموضوعية و إمّا يكون من جهة الشبهة الحكمية.

أمّا الصورة الأولى من الشبهة الموضوعية فتارة يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيء زمان كما إذا كان الامساك مقيداً بعدم غروب الشمس فلاشكال في استصحاب عدم غروب الشمس و يحكم بوجود الامساك كما أنّه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الأكل و الشرب لتفحيح الموضوع بالاستصحاب.

و أخرى يكون الفعل مقيداً في لسان الدليل بوجود الزمان كما إذا كان الامساك مقيداً بالنهار و جواز الأكل و الشرب مقيداً بالليل فيجرى فيه استصحاب نفس الزمان بالتقريب المذكور في استصحاب الزمان و يتقيد الفعل به بعد بقاء الزمان تعبداً كما لا يخفى و أمّا الصورة الثانية و هي الشبهة الحكمية قد يكون الشك فيها لشبهة مفهومية كما إذا شككنا في أنّ الغروب الذي جعل غاية لوجوب الامساك هل هو عبارة عن استتار القرص أو عبارة عن ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس و قد يكون الشك فيه لتعارض الأدلة كما في آخر وقت العشائين لتردده بين انتصاف الليل أو طلوع الفجر.

و كيف كان سواء كانت الشبهة مفهومية او من جهة تعارض الأدلة فقد ذهب الشيخ و من تبعه إلى أن الزمان إذا أخذ قيذا للفعل و كانت الشبهة حكمية فلا يجرى الاستصحاب فيه و إذا أخذ ظرفا فلامانع من جريان الاستصحاب فيه و استشكل فيه بأن الاهمال فى مقام الثبوت غير معقول فالأمر بالشىء إما يكون مطلقاً و إما أن يكون مقيدا بزمان خاص و لا واسطة.

و معنى كونه مقيدا بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فأخذ الزمان ظرفا للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه مما لا يرجع إلى معنى معقول فإن الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعى فإذا أخذ زمان خاص فى المأمور به فلامحالة يكون قيذا له فلامعنى للفرق بين كون الزمان قيذا أو ظرفا فإن أخذه ظرفا ليس إلّا عبارة أخرى عن كونه قيذا فإذا شككنا فى بقاء هذا الزمان و ارتفاعه من جهة الشبهة المفهومية أو لتعارض الأدلة لا يمكن جريان الاستصحاب لا الاستصحاب الحكيمى و لا الموضوعى أما الحكيمى فلكونه مشروطا باحراز بقاء الموضوع و هو مشكوك فيه على الفرض فإن الوجوب تعلق بالامسك الواقع فى النهار فمع الشك فى بقاء النهار يشك فى بقاء الموضوع فلا يمكن استصحاب الحكم مع الشك فى بقاء موضوعه و لا وحدة بين القضية المتيقنة و المشكوكة إذ الموضوع فى المتيقنة هو الامسك فى النهار و موضوع القضية المشكوكة هو الامسك فى جزء من الزمان يشك فى كونه من النهار و التمسك بقوله لا تنقض اليقين بالشك لانبات وجوب الامسك فيه تمسك بالعام فى الشبهة المصدقية.

و أما الاستصحاب الموضوعى بمعنى الحكم ببقاء النهار فلأنه ليس لنا يقين و شك تعلقا بشىء واحد حتى يجرى فيه الاستصحاب بل لنا يقينان يقين باستتار

القرص و يقين بعدم ذهاب الحمرة المشرقية فأى موضوع يشك في بقاءه بعد العلم بحدوثه حتى يجرى فيه الاستصحاب فإذا لاشك لنا إلّا في مفهوم اللفظ و لامعنى لجرىان الاستصحاب فيه.

و يمكن أن يدفع الاشكال المذكور أولاً بأن القول بعدم الفرق بين كون الزمان قيذا أو ظرفاً منظور فيه للخلط بين الموضوع الدليلي و الموضوع الاستصحابي إذ الموضوع في الدليل و إن كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيذا للموضوع بحسب العرف و لذا إذا شككنا في بقاء الحكم بعد مضي ظرف الزمان أمكن ان نقول إن الجلوس مثلاً كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فإن الموضوع في القضية هو الجلوس و هو متحد مع الموضوع في القضية المتيقنة عرفاً و إن لم يكن كذلك بحسب الموضوع الدليلي فيجرى فيه استصحاب وجوب الجلوس و تانياً بأننا لانسلم أن أخذ الزمان ليس إلّا عبارة عن كونه قيذا لأن ذكر الزمان في الواجب بنحو الظرفية دون القيدية أمر شائع كقول المولى لعبده إذا ذهبت يوماً إلى منزل صديقي فقل له أعطني الكتاب الفلاني أنا أحتاج إليه و من المعلوم ان اليوم فيه مأخوذ بنحو الظرفية لا القيدية بحيث لو لم يذهب إليه في اليوم لم يسقط لوجوب و عليه فدعوى الكلية المذكورة ممنوعة لعدم دخالة الزمان المأخوذ فيه في المثال المذكور و أشباهه.

فحص: أن الاستصحاب جار في نفس الزمان سواء كان الزمان كالنهار إسما لزمان كون قرص الشمس فوق الأفق فيوجد عند الطلوع و يبقى إلى الغروب أو كان الزمان مركبا من الآنات الصغيرة كالأجسام المركبة من الأجرام الصغيرة لوحدة القضية المتيقنة و القضية المشكوكة عرفاً و عقلاً في الأول و عرفاً في الثاني بل

يجرى الاستصحاب مع تحقق العدم بين بعض أجزاء بعض المركبات ولا يكون مخلًا كاستصحاب النهار مع وقوع الكسوف فيه.

و هكذا يجرى الاستصحاب في الزماني كالحركة و التكلم مما يكون تقوّمه بالانصرام و الانقضاء كما يجرى في الزمان و إذا كان الزماني له ثبات في نفسه ولكن حيث تقيد بالزمان في لسان الدليل يعدّ غير قارّ كالامساك المقيد بالنهار و الشك فيه إمّا من جهة الشبهة الموضوعية و إمّا من جهة الشبهة الحكمية.

فان كان الأول أى الشبهة الموضوعية فتارة يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيئه زمان كما إذا كان الامساك مقيدا بعدم غروب الشمس فلاشكال في استصحاب عدم غروب الشمس و يحكم بوجود الامساك و تارة يكون الفعل مقيدا في لسان الدليل. بوجود الزمان كما إذا كان الامساك مقيدا بالنهار فيجرى فيه استصحاب نفس الزمان و يتقيد الفعل به بعد التعبد ببقاء الزمان.

و إن كان الثانى أى الشبهة الحكمية فقد يكون الشك فيه لشبهة مفهومية كما إذا شككنا في أنّ الغروب الذى جعل غاية لوجوب الامساك عبارة عن استتار القرص أو عبارة عن ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس و قد يكون الشك فيه من جهة تعارض الأدلة كما في آخر وقت العشائين لتردده بين انتصاف الليل أو طلوع الفجر. فصلّ الشيخ في هذه الصورة بين ما إذا اخذ قيدا للفعل و كانت الشبهة حكمية فلا يجرى فيه الاستصحاب و بين ما أخذ ظرفا فلان منع من جريان الاستصحاب فيه و هو الأقوى.

و دعوى أنّ الاهمال في مقام الثبوت غير معقول فالأمر بالشىء إمّا أن يكون مطلقاً و إمّا أن يكون مقيدا بزمان خاص و لا واسطة و معنى كونه مقيدا بذلك

الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فأخذ الزمان ظرفاً للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه مما لا يرجع الى معنى معقول.

مندفعة بأن عدم الفرق بين كون الزمان قيماً أو ظرفاً منظور فيه للخلط بين الموضوع الدليلي و الموضوع الاستصحابي.

اذ الموضوع في الدليل و إن كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيماً للموضوع بحسب حكم العرف و لذا إذا شككنا في بقاء الحكم بعد مضي ظرف الزمان المأخوذ أمكن اجراء الاستصحاب و يقال إن الجلوس مثلاً كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فلا تغفل هذا مضافاً إلى أنا لانسلم أن أخذ الزمان ليس الّا عبارة عن كونه قيماً لأن ذكر الزمان في الواجب بنحو الظرفية أمر شائع فالتفصيل المحكى عن الشيخ رحمته بين كون الزمان قيماً و بين كونه ظرفاً تام جداً.

ثم إن كل مورد لا يجري فيه الاستصحاب لعدم الوحدة بين القضية المشكوكة و القضية المتينة فاللازم حينئذ هو الرجوع إلى الأصول الأخرى كالبراءة فيما إذا كان الشك في الأقل و الأكثر كما في الشبهة المفهومية من الغروب فلا يجب بعد استتار القرص أن يدوم الصوم إلى ذهاب الحمرة المشرقية و كالاتياط إذا كان الشك بين المتباينين كما إذا تردد بين الأداء و القضاء في العشائين بعد انتصاف الليل فيجب ان يأتي بالصلاة مرة بالأداء و مرة بالقضاء أو بقصد ما في الذمة إن لم يأت به قبل استتار القرص فتدبر جيداً.

التبيهة الثامن: في استصحاب الحكم التعليقي إذا فرضنا أن الشارع قال العنب إذا غلى يحرم كانت حرمة العنب معلقة على الغليان فإذا صار العنب زيبياً و شك في

بقاء حكمه التعليقي و عدمه ذهب الشيخ الأعظم رحمته إلى جريان الاستصحاب فيه معللا بان الوجود التقديري له نحو تحقق في مقابل عدمه فإن وجود كل شيء بحسبه.

و دعوى أن الموضوع منتف بصيرورة العنب زيبيا مندفة بعدم صيرورة العنب بواسطة الجفاف موضوعاً آخر عند العرف و لذا يبحث فيه عن الفرق بين الأحكام المطلقة و الأحكام المعلقة و إلبا فمع انتفاء الموضوع فلامجال للبحث المذكور.

الإقبال: إن الحكم المرتب على الموضوع المركب إنما يكون وجوده و تقررته بوجود الموضوع بماله من الأجزاء و الشرائط و الموضوع للنجاسة و الحرمة في مثال العنب إنما يكون مركبا من جزئين العنب و الغليان فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم و مع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه لا اعتبار أن يكون للمستصحب نحو وجود و تقرر في الوعاء المناسب له في الاستصحاب الوجودي. فوجود أحد جزئي الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضم اليه الجزء الآخر.

لأنقول: الحرمة و النجاسة التقديرية إنما تكون قطعياً بالنسبة إلى العنب لا الزبيب فيمكن استصحابها في حال الزبيبية و بعبارة أخرى استصحاب هذا الأمر الموجود بعد فرض وجود موضوعه و هو العنب مما لا اشكال فيه و الموضوع للحرمة الفعلية أو النجاسة الفعلية إنما هو العنب المغلى أو بشرط الغليان فلا بد من فرض وجوده بكلا جزئيه عند إرادة الاستصحاب للحكم الفعلي بخلاف استصحاب الحرمة التعليقية فإنه لا يحتاج إلبا إلى فرض وجود العنب قبل وجود الغليان لأنه الموضوع لهذه الحرمة و الفرق بينهما واضح كما لا يخفى.

هذا كله بناء على أن الحكم المعلق على العنب المذكور ليس حكماً فعلياً بل هو صرف إنشاء حكم عند كذا و قد عرفت أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه بعد تبدل حالة العنبية إلى حال الزبيبية لأنه أمر وجودي خاص.

و أما إذا قلنا بأن القضية الدالة على حرمة العنب اذا غلى قضية حقيقية و مفادها جعل الحكم في فرض وجود الموضوع و شرطه فتدل القضية على فعلية الحرمة المترتبة على موضوعها نعم ليس للحكم المذكور الفاعلية قبل وجود الموضوع مع شرائطه في الخارج و لا ريب أن هذا الحكم الفعلي حكم شرعي فإذا شك في بقائه صح استصحابه و عليه فلا تعلق إلّا في الفاعلية لا في الحكم فلامجال لانكار شمول أدلة الاستصحاب لمثل المقام.

و دعوى أن فرض وجود شيء في ظرفه لا يلزمه إلّا فرض النجاسة و كما أن الفرض لا يستلزم وجود شيء بل يجتمع مع عدمه فهكذا فرض النجاسة لا يلزمه واقع حكم النجاسة بل يجتمع مع عدمها.

مندفعة بأن فرض وجود شيء في ظرفه و ان لم يستلزم وجوده بالفعل حين الفرض ولكن ليس لازم ذلك كون الحكم المترتب على الشيء المفروض فرضياً بل الشارع جعل حكماً حقيقياً على الشيء المفروض الوجود في ظرفه و كان المنشئ يرى وجود شيء و شرطه في ذلك الظرف و حمل عليه النجاسة مثلاً و هذا ليس عدماً كما لا يخفى بل مقتضى ذلك فعلية الحكم و ان لم يكن لها الفاعلية كما قرر في محله من الواجبات المعلقة و المشروطة.

و يظهر الأثر في لزوم انبعاث الغير إلى بعض مقدمات الأمر المتأخر إذا لم يمكن تحصيله في ظرفه هذا.

ولكن التحقيق أن الوارد شرعاً هو أن العصير العنبى اذا غلى يحرم لا ان العنب اذا غلى يحرم و لا خفاء فى ان العصير العنبى لايبقى بعد جفاف العنب و صيرورته زيبيا فالمثال المزبور اعنى العنب اذا غلى يحرم مثال فرضى و عدم كونه مثالا للمقام لا يضر بالبحث كما لا يخفى.

شبهة المعارضة

و قد يشكل الاستصحاب التعليقى من ناحية معارضته مع استصحاب حكم تنجيزى يضاذه فيسقطان.

و بيان ذلك أن مقتضى الاستصحاب التعليقى فى مسألة الزبيب مثلاً هو حرمة بعد الغليان و مقتضى الاستصحاب التنجيزى حليته بعد الغليان فانه كان حلالاً قبل الغليان و نشك فى بقاء حليته فيستصحب و يقع التعارض بين الاستصحابين و يسقطان.

و يمكن الجواب عنه بأن استصحاب الحرمة المعلقة لاينافى استصحاب الحلية لأن الحلية أيضاً مغيية بعدم وجود المعلق عليه إذ مفهوم قوله **لَنْ يَنْجِزَ** إن العصير العنبى اذا غلى يحرم أن العصير العنبى ما لم يغل يحل فكما أن الحرمة معلقة و محدودة بما اذا غلى فكذلك الحلية مغيية بما اذا لم يغل و لامنافاة بينهما حتى يكونا متعارضين فالغليان فى المثال كما كان شرطاً للحرمة غاية للحلية التعليقية.

تبصرة: و هى أنه بناء على جريان الاستصحاب التعليقى فى الأحكام الشرعية قد يقع البحث فى جريان الاستصحاب التعليقى فى موضوعات الأحكام الشرعية أو متعلقاتها و عدمه مثلاً اذا وقع ثوب منتجس فى حوض كان فيه الماء سابقاً و شككنا فى الحال فى وجوده فهل لنا أن نقول لو وقع الثوب المذكور فى هذا

الحوض سابقاً لصدق الغسل بالماء و مقتضى الاستصحاب ذلك أيضاً فى زمان الشك.

و الظاهر عدم جريان الاستصحاب لأنّ المعبر فى جريانه أن يكون المستصحب حكماً شرعياً بنفسه ليصح التعبد ببقائه أو يكون ذا أثر شرعى ليقع التعبد بترتيب اثره الشرعى و المستصحب فى المقام ليس حكماً شرعياً و لا ذا اثر شرعى لأنّ الأثر مترتب على الغسل المتحقق فى الخارج و المستصحب فى المقام أمر فرضى لا واقعى و لا يمكن اثباتهما بالاستصحاب المذكور إلّا على القول بالأصل المثبت فإنّ تحققهما فى الخارج من لوازم القضية الفرضية و لايجرى هذا الاشكال فى صورة جريان الاستصحاب التعليقى فى الأحكام لأنّ المستصحب فيها هو المجمعول الشرعى و هو الحكم المعلق لا لازمه حتى يكون الاستصحاب بالنسبة إلى اثبات الحكم الفعلى من الأصل المثبت.

التبئيه التاسع: فى استصحاب أحكام الشرايع السابقة و عدمه و الذى يمكن أن يذكر بعنوان الموانع أمور:

منها أن الحكم الثابت لجماعة خاصة لا يمكن إثباته فى حق آخرين لتغاير الموضوع إذ من لحق غير من سبق و ما ثبت فى حق اللاحقين مثل ما ثبت فى حق السابقين لاعينه.

و الجواب عنه واضح لأنّ الكلام فى الحكم الثابت للعنوان الكلى و القضية الحقيقية لا الخارجية و من المعلوم أنه لا يبقى مجالاً لتغاير الموضوع.

يمكن أن يقال: لم يحرز أن جعل فى الشريعة السابقة كان بحيث يعم أهل الشريعة اللاحقة و القدر المتيقن ثبوت الحكم للسابقين.

إذ لا سبيل لنا إلى إحراز إطلاق خطابات الأحكام فى الشرائع السابقة بل لا سبيل لنا إلى ذلك إلّا من طريق القرآن الكريم لتحريف كتب اليهود و النصارى و القرآن لا يدل إلّا على مشروعية ما كان يصدر منهم و لا طريق إلى كشف إطلاقها لعدم كون الآيات فى مقام بيان هذه الجهة.

ومنها: أن مع نسخ الشريعة السابقة بمجىء اللاحق يعلم بارتفاع الأحكام الواردة فى الشريعة السابقة و مع العلم بارتفاعها لا مجال للاستصحاب لعدم تمامية أركانها. و أوجب عنه بأن الشريعة السابقة و إن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقيناً إلّا أنّه لا يوجب اليقين بارتفاع جميع أحكامها لبقاء بعض أحكامها فيستصحب.

أورد عليه بأن العلم بنسخ كثير من الأحكام السابقة تفصيلاً حيث ليس بالمقدار المعلوم بالاجمال حتى ينحل العلم الاجمالى باحتمال تطبيقه على المعلوم بالتفصيل لا يجرى حينئذ الاستصحاب لكونه فى أطراف المعلوم بالاجمال أو يجرى و يكون متعارضاً على القولين فيرجع إلى أصل آخر.

التهمة إنا أن يقال: بأنه لا علم بالنسخ فى غير الموارد المنسوخة و معه لا مانع من جريان استصحاب الحكم المجعول فى الشريعة السابقة.

فتحصّل: أنه لا مانع عن استصحاب الشرع السابق لو لم يكن الحكم فى الشرع السابق لخصوص جماعة التابعين لذلك الشرع نعم عدم اختصاص الحكم بأهل الشريعة السابقة يحتاج الى دليل.

تبييه: و هو أن بعد ما عرفت من عدم إحراز إطلاق الأحكام الثابتة فى الشرائع السابقة يقع السؤال عن أنه هل يمكن اثبات بقاء أحكام الشريعة السابقة من طريق آخر أولاً.

قال الشيخ الأعظم إنا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين فإذا حرم في حقه شيء سابقاً و شك في بقاء حرمة ذلك الشيء في الشريعة اللاحقة فلأمانع عن الاستصحاب اصلاً و فرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع و أمّا التسرية من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم أو بإجرائه فيمن بقى من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين و يتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة انتهى.

و توجيه ذلك كما حكاه سيدنا الاستاذ من شيخه المحقق اليزدي أن المعدوم الذي يوجد في زمان المدرك للشريعتين متيقن بثبوت الحكم في حق المدرك و شك في بقاءه في حقه فيحكم بأدلة الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين ثم يحكم بثبوته لنفسه بواسطة الملازمة الشرعية.

و بعبارة أخرى الحكم الثابت للمدرك بالاستصحاب بمنزلة الموضوع لحكم نفسه فالاستصحاب في حقه من الأصول الجارية في الموضوع و بالجملة فحيث ثبت بالملازمة الشرعية أن آثار وجود الحكم لشخص وجوده لشخص آخر فالاستصحاب الذي يحكم بثبوت الحكم للمدرك يوجب ترتيب الأثر الشرعي لحكم المدرك و من آثاره الشرعية وجود الحكم لنفسه إلى أن قال.

و انما المحذور أن هذا يجدي لمن كان في عصر المدرك و لا يجدي لغيره ممن يوجد في أزمته المتأخرة لأن الأثر في حقه إنما يترتب على وجود الحكم المدرك بوسائط عديدة غير شرعية و هي وجوده لمن كان في عصره ثم وجوده لمن كان في عصر هذا و هكذا و المفروض أن وجود الحكم في حق هؤلاء ليس من الآثار

الشرعية ليكون الوسائط كلها شرعية وذلك لانقراض اعصارهم فكيف يمكن التعبد شرعاً بوجود الحكم فى حقهم انتهى.

و لقائل أن يقول إن نبوت الحكم للموجود فى زمن المدرك يحتاج الى إجراء الاستصحاب فى حق المدرك للشريعتين مع الأخذ بقاعدة الإشتراك و الملازمة الشرعية بين نبوته للمدرك و نبوته لغيره هذا بخلاف نبوته لغير الموجود فى زمن المدرك فان نبوت الحكم له لا يحتاج ألى قاعدة الاشتراك إذ الأحكام الشرعية فى الاسلام يكون لجميع الآحاد فإذا ثبت للموجود فى زمن المدرك للشريعتين أحكام من الشرع السابق تكون تلك الأحكام ثابتة لغيره من الموجودين فى سائر الأعصار و لا يحتاج ذلك الى التوسل بوسائط عديدة بل نفس نبوتها للموجود فى زمن المدرك يكفى للحكم بشبوتها لمن يوجد فى أزمنة متأخرة فتحصل أن الأحكام الثابتة فى الشرع السابق إن لم تقترن بقريضة توجب اختصاصها بالشرع السابق يجرى فيها الاستصحاب و تثبت للمدركين الشريعتين بالاستصحاب و لغيرهم من الموجودين فى زمان المدركين بالاستصحاب و قاعدة الاشتراك و للموجودين فى أزمنة متأخرة بقاعدة الاشتراك كما لا يخفى.

التبیه العاشر: فى الأصل المثبت و الكلام فيه يقع فى أن أدلة اعتبار الاستصحاب هل تختص بانشاء حكم مماثل لنفس المستصحب فى استصحاب الأحكام أو لنفس أحكامه فى استصحاب الموضوعات.

أو يعم الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب ولو بواسطة غير شرعية عادية كانت او عقلية ذهب الشيخ الأعظم إلى الأوّل بدعوى أن معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين الثابتة بواسطته للمتيقن و وجوب تلك الآثار من

جانب الشارع لا يعقل إلّا في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء لأنها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العادية و عليه فالأصل لا يثبت أمراً في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي نعم لو كان مدرك الأصل غير الأخبار و هو الظن النوعي الحاصل بقاء ما كان على ما كان لم يكن إشكال في أن الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم و لو كان عادياً إذ لا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه.

و من هنا يعلم أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان أو غيره إلّا أن يقال إن الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية دون غيرها لكنه إنما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصراً فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر.

و حاصل كلامه أن الوجه في عدم اعتبار الاستصحاب في غير الآثار الشرعية المجعولة من الشارع بلا واسطة بناء على كون دليل الاعتبار هو الأخبار هو الاشكال الثبوتى و الاتباتى و بناء على كون دليل الاعتبار هو الظن النوعى هو الاشكال الاتباتى.

يمكن أن يقال: إن الاشكال الثبوتى منظور فيه و ذلك لأنّ تنزيل الموضوعات الخارجية إذا كان ممكناً باعتبار آثارها فالنزيل فى الوسائط العقلية و العادية باعتبار آثارها أيضاً ممكناً و إن لم يكن معقولاً باعتبار نفسها و عليه فاللازم أن يجعل الاشكال على كل تقدير هو الاشكال الاتباتى لا الثبوتى و إلّا فلامجال لاستصحاب الموضوعات فالتحقيق أن يقال إن تنزيل الشيء بلحاظ الآثار الشرعية

التي يترتب عليه بواسطة عقلية او عادية و إن كان بمكان من الامكان إلا أن دليل التنزيل قاصر عن اثبات ذلك و لافرق فيه بين أن يكون دليل الاعتبار هو الأخبار أو الظن النوعي فإن النظر في أدلة الاستصحاب إلى نفس المستصحب أو أثره و لانظر لها إلى غيرهما من الآثار المترتبة على الوسائط العقلية و العاديه نعم أثر الشرعي المترتب على الأثر الشرعي و إن لم يترتب بالاستصحاب إلا أن موضوعه هو الأثر الشرعي إذا ثبت بالاستصحاب يشمله عموم الأدلة الدالة على الأثر الشرعي المترتب عليه.

تبصرة و لا يخفى عليك أن مورد البحث في الأصول المثبة هو ما إذا كان اللازم العقلي أو العادي لازماً لبقاء المستصحب في زمان الشك و ذلك لأنه لو كان اللازم العقلي أو العادي لازماً من حين اليقين السابق كان هو بنفسه مجرى للاستصحاب كما يجرى الاستصحاب في ناحية الملزوم لاشتراكهما في اليقين السابق و الشك اللاحق فإن كان حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعي كان اللازم أيضاً مشمولاً لأدلة الاستصحاب بلا حاجة إلى الالتزام بالأصل المثبت.

الابتلاء بالمعارض

و قد عرفت أن الدليل لعدم اعتبار الأصول المثبتة قصور الأدلة و أضيف إليه لزوم التعارض بين استصحاب الملزوم و بين التعبد بعدم اللازم فيتساقطان و يرجع إلى أمر آخر و قد يقال لو كان التعارض صحيحاً لزم أن لا يترتب آثار نفس الملزوم أيضاً لتعارض الاستصحابيين مع ان المعلوم خلافه بالاجماع و مما ذكر يظهر ان الأصل مقدم في طرف الملزوم و جار للترجيح فلاتعارض أو أن مورد المعارضة هو أثر اللازم لا الملزوم فيقدم الأصل في طرف الملزوم من جهة أنه لامعارض له فتأمل.

الفرق بين الأمارات والأصول

و قد يسئل ما الفرق بين الأمارات و الأصول في كون مثبتات الأمانة حجة و مثبتات الأصول ليست بحجة مع اشتراكهما في ما يقال من قصور الأدلة و أجيب عنه بوجوه: منها أن الطريق أو الأمانة حيث إنه كما يحكى عن المؤدى و يشير إليه كذا يحكى عن أطرافه من الملزوم و اللوازم و الملازمات و يشير إليها كان مقتضى اطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها و مقتضاه هو حجية المثبت منها بخلاف مثل دليل الاستصحاب فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلالة على التعبد بشوته و لادلالة له إلا على التعبد بشوت المشكوك بلحاظ اثره فلادلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعدية إلا فيما عد أثر الوسطة أثر له لخفائها أو شدة وضوحها و جلالها.

يمكن أن يقال إن الحكاية فرع القصد و المخبر قد لا يقصد اللوازم بل قد لا يكون ملتفتا إليها أو يتخيل عدم الملازمة و مع ذلك يقال بحجية اللوازم و ذلك لأن الأدلة تدل على حجية الخبر و الخبر و الحكاية من العناوين القصدية فلا يكون الإخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه إلا إذا كان اللازم لازماً بمعنى الأخص أو كان لازماً بالمعنى الأعم مع كون المخبر ملتفتاً إلى الملازمة فحينئذ يكون الإخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه.

و يدفع ذلك بأن وجه حجية مثبتات الأمارات أن جميع الأمارات الشرعية إنما هي أمارات عقلانية أمضاها الشارع و ليس فيها ما تكون حجيتها بتأسيس من الشرع و معلوم أن بناء العقلاء على العمل بها إنما هو لاجل إثباتها الواقع للتعبد بالعمل بها فإذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه و ملزوماته و ملازماته بعين الملاك

الذى لنفسه فكما أن العلم بالشىء موجب للعلم بلوازمه و ملزوماته و ملازماته
فكذلك الوثوق النوعى به موجب للوثوق بتلك الأمور و كذا الحال بالنسبة الى
احتجاج الموالى للعبيد و بالكعس نعم لو حاولنا إثبات حجية الأمارات بالأدلة
التقليية التعبدية لما أمكن لنا اثبات حجية مثبتاتها.

و دعوى احتمال اعتبار القصد فلاوجه لها بعد عدم اعتباره عند العقلاء لا فى
بناءاتهم و لا فى احتجاجاتهم و يشهد له أخذهم بلوازم الأقارير و لو لم يكن المقر
متوجها إليها ألا ترى أن من لم يرد ذكر مدة عمره فيسئل عنه عدة سؤالات يكشف
منها مدة عمره كان مأخوذا بما اجاب و إن لم يقصد اللازم و ليس ذلك ألا لعدم
اعتبار القصد فى الحجية.

تتمهل: أن الفرق بين الأمارات و الأصول فى حجية المثبتات فى الأولى دون
الثانية أن دليل حجية الأمارات إنما يكون مفيدا لحجيتها بما كانت عند العقلاء و لا
اشكال فى أن طريقه العقلاء استقرت على العمل بالطرق لجميع أطرافها هذا بخلاف
أدلة اعتبار الأصول فإنها لا تفيد إلا التعبد باقامة المشكوك مقام المتيقن فى ترتيب
الآثار أو التعبد ببقاء اليقين الطريقي فى مقام العمل و لا يلزم منه صيرورة
الاستصحاب أمارة و القدر المتيقن من أدلة اعتبار الاستصحاب هو لزوم ترتيب آثار
نفس المتيقن فلا يشمل غيرها لكونها قاصرة.

لإقال: سلمنا قصور أدلة اعتبار الاستصحاب عن شمول الآثار المترتبة على
المتيقن بالواسطة لكن يقع الاشكال فى الآثار الشرعية التى تكون وسائطها شرعية
مع أنه لا كلام بينهم فى وجوب ترتيب تلك الآثار.

لأنهم قول: إنا سلمنا أن دليل التنزيل ليس ناظرا إلا إلى آثار نفس المتيقن لكن
تقول بعد ما كان قضية ادعاء وجود زيد فى عالم الشك جعل آثاره المترتبة على

وجوده الواقعي يكون جعل تلك الآثار ماثلاً للواقع من جميع الجهات أنسب و أخرى بتصحيح الادعاء و لايشكل حينئذ بأن لازم ذلك ترتيب الآثار العقلية أو العادية و ما يترتب عليهما أيضاً و ذلك لأن جعل تلك الآثار ليس بيد الشارع كى يكون أنسب بمقام ادعائه فيختص الجعل بما كان بيد الشارع وضعاً و رفعاً.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إن مع ثبوت الموضوع و هو الأثر الشرعي بالاستصحاب يشمله عموم أدلة الأثر الشرعي المترتب عليه و المقصود أن الاستصحاب لا يقتضى إلّا أن في محيط القانون و محدودة الشرع المتيقن السابق باق و موجود في زمان الشك تعيداً و بنفس التعيد بوجوده لامحاله يعمه الدليل الدال على ترتيب الحكم عليه و ثبوت آثاره الشرعية إنما هو بدلالة أدلة تلك الآثار لابنفس الاستصحاب نعم بركة الاستصحاب يحرز تطبيق الأدلة عليه و عليه فالأثر الشرعي المترتب على الأثر الشرعي بعد ثبوت موضوعه و هو الأثر الشرعي بالاستصحاب ثابت بالأدلة المتكفلة لترتب ذلك الأثر الشرعي عليه.

بقي اشكال و هو أن ما ذكر من حجية الأمارات بالنسبة إلى لوازمها و ملزوماتها لايجرى في اعتبار مطلق الأمانة هذا مضافاً إلى أن اعتبار بعض الامارات كان تأسيساً من الشارع فاللازم فيه هو الاقتصار على مورده كالظن بالقبلة لمن لايمكن من العلم بها فإنه معتبر ولكن لو كان ذلك الظن موجبا للظن بالوقت فليس بحجة و سوق المسلمين أمانة على التزكية ولكن لا يكون أمانة على كونه مأكول اللحم و بالجملة فما هو المعروف في الألسنة من اعتبار الأمانة بالاضافة إلى أطرافها أيضاً لا أساس له بل لابد من ملاحظة الدليل الدال على اعتبار الامارة من أن مقتضاه الاطلاق او الاختصاص.

و فيه أولاً أن الكلام في الامارات العقلانية و إنكار حجية اللوازم فيها كما ترى و يشهد له احتجاجهم بلوازم الاقاديير و إن لم يكن مع القصد و الالتفات و تانياً أن سوق المسلمين كما كانت أمانة على التزكية كانت أمانة على كونه من مأكول اللحم فيما إذا كان البيع و الشراء مبنيين على كونه من مأكول اللحم.

فتحصل: أن لوازم الأمارات العقلانية و أطرافها حجة و إن لم تكن مقصودة للمخبر و لذا اكتفى بالاقرار في ثبوت اللوازم مع أن المقر قد لا يكون ملتفتاً إليها و هكذا يكون دلالة الاقتضاء حجة مع أنها مقتضى الجمع بين الأدلة كدلالة قوله تعالى: **«وَحِنْلُهُ وَفَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»**.

بانضمام قوله جلّ و علا **«وَأُولَادَاتٌ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ»** على أن أقل الحمل هو ستة أشهر هذا بخلاف لوازم الأصول فإنها ليست بحجة لعدم كونها مندرجة في الآثار العامور بترتيبها في الاستصحاب لظهور الآثار المذكورة في الآثار المترتبة على نفس المتيقن و أما غيرها فهي خارجة عنها تخصصاً نعم الأثر الشرعي الثابت بالاستصحاب لو كان له أثر شرعي آخر ثبت له بعموم أدلة ذلك الأثر الشرعي بعد ثبوت موضوعه بالاستصحاب.

موارد الاستثناء

استثنى من عدم حجية الأصول المثبتة موارد:

منها: خفاء الوسطة و هو ما اذا كانت الوسطة خفية بحيث يعدّ في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب و ذى الوسطة و هذا المعنى يختلف وضوحاً و خفاءً باختلاف مراتب خفاء الوسطة عن انظار العرف و من جعلتها ما اذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الاخر فانه

لا يبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه عند العقل ليس من أحكام ملاقاته للنجس
 رطبا بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة اليه و تأثره بها بحيث يوجد فى النوب
 رطوبة متنجسة فاستصحاب رطوبة النجس لا يثبت تأثر النوب بالدقة العقلية إلا ان
 العرف حيث لا يرى الوساطة من جهة خفائها جعل النجاسة اثرا لملاقاة الطاهر
 للنجس رطبا قال فى الدرر ان العرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى على تلك
 الوساطة بل يراه مرتبا على نفس المستصحب و خطاب لاتنقض اليقين بالشك
 كساير الخطابات تعلق بالعنوان باعتبار مصاديقه العرفية لا الواقعية العقلية فما يتوهم
 من ان المسامحة العرفية بعد العلم بخطائهم لا يجوز الاعتماد عليها و ان المقام من
 هذا القبيل ناشى عن عدم التأمل فان المدعى ان مورد الحكم بحسب الدقة هو
 المصاديق العرفية نعم لو ترتب حكم على عنوان باعتبار ما هو مصداقه بحسب
 الواقع لا يجوز الاعتماد على ما يراه العرف مصداقاً له.

و دعوى انه لا اثر لخباء الوساطة لانه ان كان الأثر لذى الوساطة بحسب ما
 ارتكز عند العرف فهذا لا يرجع فى الحقيقة الى التفصيل و ان كان أثراً للوساطة فى
 الحقيقة و العرف يعدّه من آثار ذى الوساطة تسامحا فلا عبرة به لان نظر العرف انما
 يكون متبعاً فى المفاهيم لا فى تطبيقاتها على المصاديق.

مندفعة بان الاثر للوساطة فى الحقيقة ولكن العرف لا يتوجه الى الوساطة و ان
 الأثر لها بل يعتقد ان الأثر لذى الوساطة.

هذا مضافاً الى ان نظر العرف فى حدود المفاهيم و تطبيقاتها مورد الاعتبار شرعاً
 و لا وجه للتفكيك بينهما لان الملاك فيهما واحد و هو ان العرف لو لم يتنبه له
 لا يتوجه اليه بنظره العرفي.

و مسامحات اهل العرف على التحوين أحدهما: ما يتوجه اليه نفسه و انما يتسامح من جهة عدم الاعتناء بالموضوع و هذا مما لا يتوجه اليه و يضرب على الجدار.

و ثانيهما: ما لا يتوجه اليه بنظره العرفي اصلا و لاشبهة ان هذه المسامحة معتنى بها فى الأحكام و من ذلك ترى الفقهاء يحكمون بطهارة لون الدم مع انه دم فى الحقيقة لاستحالة انتقال العرض و انفكاكه عن المعروف و لا اشكال فى اعتبار العرف فى هذه الموارد و لو فرض ان الشارع اراد الحكم على وفق الدقة العقلية للزم عليه التنبه بما يلتفت اليه اهل العرف و حيث لم ينبه على ذلك علم ان الاعتبار بالنظر العرفي فى تطبيق المفاهيم كما ان الأمر كذلك فى نفس المفاهيم.

فتحصل قوة القول بجريان الاستصحاب فيما اذا كان الاثر بحكم العقل للواسطة ولكن العرف يجعله اثرا لذي الواسطة بالدقة العرفية.

و المناقشة فى مثال استصحاب رطوبة النجس لاثبات تنجس ملاقية بان العرف هو الذى يستفيد من الادلة الشرعية ان التنجس لا يكون الا لاجل سراية النجاسة الى الملاقى فملاقة الثوب للرطب لا يكون موضوعاً للحكم بالفصل عند العرف بل الموضوع هو الثوب المتأثر عن النجاسة الرطبة و استصحاب الرطوبة لا يثبت هذا العنوان لان الواسطة الخفية ما تكون عقلية لا يراها العرف كما ان استصحاب عدم الحاجب للحكم بتحقيق عنوان الفصل مثبت لان الواسطة عرفية لاعقلية يمكن دفعها بان المستفاد من اكثر الادلة ان مجرد ملاقة الطاهر مع النجس الرطب موضوع للنجاسة و عليه فالعرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى بالنجاسة على تلك الواسطة

بل يراه مرتباً على نفس المستصحب و لاجابة الى اثبات ما حكم به العقل حتى يقال ان استصحاب الرطوبة لا يثبت ذلك.

و مقتضى الرفع المذكور ان الخفاء الحاصل من الادلة كالخفاء الواقعى العقلى فى انه ليس الموضوع للاستصحاب ألاً ما يعرفه العرف و لو بحسب الادلة فتدبر.

و من جعلتها أصالة عدم دخول هلال شوال فى يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد من الصلاة و الغسل و غيرهما فان مجرد عدم الهلال فى يوم لا يثبت آخريته و لا أوليته غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال الا ترتيب احكام آخريه ذلك اليوم لشهر و أولية غده لشهر آخر فالاول عندهم ما لم يسبق بمثله و الآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر و كيف كان فالمعيار خفاء توسط الامر العادى و العقلى بحيث يعد آثاره آثار النفس المستصحب.

و المناقشة فيه بانه اذا بنينا على ان عنوان الاولية مركب من جزئين احدهما وجودى و هو كون هذا اليوم من شوال و ثانيهما عدمى و هو عدم مضي يوم آخر منه قبله ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه اول شوال لان الجزء الاول محرز بالوجدان و الجزء الثانى يحرز بالاصل فضميمة الوجدان الى الأصل يتم المطلوب.

و اما اذا بنينا على ان عنوان الأولية امر بسيط منتزع من وجود يوم من الشهر غير مسبوق بيوم اخر من الوجود و عدم السابق لم يمكن اثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور ألاً على القول بالاصل المثبت فان الأولية بهذا المعنى لازم عقلى للمستصحب و غير مسبوق باليقين نعم حيث ان التحقيق بساطة معنى الاولية بشهادة العرف لا يمكن اثباتها بالاستصحاب المزبور.

يمكن دفعها بان العرف لا يفهم من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال إلّا ترتيب أحكام أخرى ذلك اليوم لشهر و أوّلية غده لشهر آخر فرأى آثار أخرى ذلك اليوم لشهر آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال و آثار أوّلية غده لشهر آخر آثار عدم دخول شوال و لافرق فيه بين ان يكون الأوّلية مركبة او البسيطة.

فتحصل ان ما ذهب اليه الشيخ و صاحب الكفاية من استثناء الواسطة الخفية صحيح كبرى و صغرى و ان لم تكن الصغرى خالية عن بعض المناقشات.

ومنها: جلاء الواسطة و هو ان يكون وضوح الواسطة بحيث يورث الملازمة بين ذى الواسطة و نفسها فى مقام التنزيل عرفاً فدلّيل تنزيل أحدهما يكون دليل تنزيل الآخر كالمتضائفين مثل أبوة زيد لعمرو وبنوة عمرو لزيد لعدم التفكيك بينهما فى التنزيل كما لا تفكيك بينهما فى الواقع بل عدم ترتيب مثل هذا الاثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفاً.

أورد عليه بان المذكور صحيح من ناحية الكبرى الا ان الاشكال من جهة الصغرى لعدم ثبوت هذه الملازمة فى التعبد فى مورد من الموارد و ما ذكر من المتضافات من الملازمة فى التعبد مسلم الا انه خارج عن محل الكلام اذ الكلام فيما اذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبد و متعلقاً لليقين و الشك و المتضائفان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابى فيجرى الاستصحاب فى نفس اللازم بلا احتياج الى القول بالاصل المثبت هذا مضافاً الى امكان منع الملازمة التعبدية بين المتضائفين و ان كان التلازم بينهما بحسب الوجود الواقعى لأن مجرد شدة التلازم بين الشئيين فى مرحلة الواقع لا يوجب عدم انفكاك احدهما عن الاخر فى عالم التنزيل الظاهرى.

كما انه قد يراد عرفاً من تنزيل النبوّة لشخص خصوص الآثار المترتبة على النبوّة لا الآثار المترتبة على الابوة و قد يراد العكس و قد يراد تنزيل نفس الاضافة الموجب لترتيب كلا المتضائفين.

على أن ذلك يستلزم المعارضة لو كانت الحالة السابقة في كل منهما مختلفة بان كان احدهما مسبقاً بالوجود و الآخر مسبقاً بالعدم فيشكل الامر من جهة انه كما يمكن ان يقال ان تنزيل وجود أحدهما المسبق بالوجود ملازم لتنزيل الآخر فكذلك يمكن العكس بان يقال تنزيل عدم الآخر أيضاً ملازم لتنزيل عدم ملازمه.

مثلاً اذا فرض انه متيقن بوجود بعض اجزاء العلة ثم شك في بقائه و علم مقارناً للشك المذكور بوجود ساير اجزاء العلة فانه يستصحب بقاء ذلك البعض اذا ترتب عليه اثر شرعى و لا يترتب عليه آثار وجود المعلول بدعوى الملازمة بين تنزيل العلة و تنزيل المعلول لانه كما يمكن ان يقال ان تنزيل وجود العلة يستلزم تنزيل وجود المعلول فيترتب عليه اثره كذلك يمكن العكس بان يقال تنزيل عدم المعلول و استصحابه يستلزم تنزيل عدم العلة فيترتب عليه اثره و ليس اثر المعلول الاثر الشرعى للعلة كى يكون استصحابها حاكماً على الاصل الجارى فى المعلول.

و يمكن ان يقال انه ليس المدعى هو عدم التفكيك فى التعبد و التنزيل فى جميع موارد المتضائفين حتى يمنع ذلك بل المدعى ان فى كل مورد ثبت عدم التفكيك بين التعبد فى المستصحب و بين التعبد فى لازمته يشمل حديث لاتنقض و يمنع عن التفكيك لانه نقض لليقين بالشك.

و هذا مضافاً الى أن تعارض الاستصحاب فيما اذا كان احد الاستصحابين مسبقاً بالوجود و الآخر مسبقاً بالعدم و سقوطهما فيه لا يوجب الاشكال بالنسبة

الى ما لم يكن الاستصحابان متعارضين كما ان التعارض فى بعض موارد الاستصحاب لا يمنع عن حجية الاستصحاب مطلقاً.

التبيه الحادى عشر: فى دفع توهم المثبتة عن بعض موارد الاستصحاب و الظاهر من الكفاية انه لانتفاوت فى الاثر المترتب على المستصحب بين ان يكون الاثر مرتباً على المستصحب بلا واسطة شىء او بواسطة عنوان كلى ينطبق عليه بالحمل الشايع و يتحد معه وجوداً كان ذلك العنوان منتزعا عن مرتبة ذاته كالعناوين التى تكون بالنسبة الى مصاديقها من قبيل الذات و الذاتيات او كان منتزعا عن ذاته بملاحظة بعض عوارضه مما هو الخارج المحمول كالوكالة و الولاية و نحوهما مما ليس فى الخارج إلا منشأ انتزاعها و هو عين المستصحب من دون حاجة الى الواسطة و عليه فالاستصحاب فى صورتين ليس بمثبت فان الاثر فيهما انما يكون للمستصحب حقيقة حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواء لان الطبيعى انما يوجد بعين وجود فردة كما ان العرضى كالملكية و نحوها لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه فالفرد أو منشأ الانتزاع فى الخارج هو عين ما رتب عليه الاثر لاشىء آخر فاستصحابه لترتب اثره لا يكون بمثبت كما لا يخفى.

هذا بخلاف المحمول بالضميمة كالسواد او البياض حيث كان ذلك مع الضميمة و هى السواد او البياض كان الاستصحاب فيه مثبتاً و قد يجاب عنه بان العنوان الملحق بالكلى الطبيعى ان كان هو العنوان الوصفى الاشتقاقي بلحاظ قيام مبدئه بالذات فلا فرق بين العنوان الذى كان مبدئه قائماً بقيام انتزاعى او بقيام انضمامى اذ كما ان الفوق عنوان متحد مع وجود السقف فكذلك عنوان الابيض او الاسود متحد مع الجسم فيصح استصحاب العنوان الموجود فى الخارج بوجود معنونه و ترتيب

الآثر المترتب على العنوان الكلى و عليه فلامقابلة بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة من هذه الحيثية و ان كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات تارة بقيام انتزاعى و اخرى بقيام انضمامى فلتوهم الفرق مجال نظرا الى ان وجود الامر الانتزاعى بوجود منشئه بخلاف الضميمة المتأصله فى الوجود فانها مبائنة فى الوجود مع ما تقوم به فاستصحاب ذات منشأ الانتزاع و ترتيب اثر الموجود بوجوده كترتيب اثر الطبيعى على فرده المستصحب بخلاف ذات الجسم و ترتيب اثر البياض فانها متبائنان فى الوجود.

و لا يخفى عليك ان ظاهر هذا الجواب ان التقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة صحيح فى الصورة الثانية.

و الاولى هو انكار التقابل مطلقاً سواء كان المراد منهما نفس المبدأ او العنوان الاشتقاقى فان التفرقة لو كان فى الآثر المترتب على المبدأ فلا فرق فيه بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة.

فانه كما يكون السواد مغايراً خارجاً مع وجود محله فكذلك مثل الوكالة أيضاً بالنسبة الى منشأ انتزاعها.

و لو كانت التفرقة فى الآثر المترتب على نفس المحمول فلا فرق أيضاً بينهما لاتحاد المحمول مع مورده فى الحالىن فلاوجه للتفصيل بين المحمولين لا فى الأثر المترتب عليهما و لا فى الآثر المترتب على مبدئيهما نعم لامجال للاستصحاب ان اريد من المستصحب هو الفرد بحيثية الفردية و الخصوصية لا العنوان المنطبق عليه للمغايرة بينهما فى عالم الاعتبار و تقدير موضوعية الموضوع لان حيثية الفردية غير حيثية الجامع التى باعتبارها تعلق الآثر فلا تنقل.

التبعية الثاني عشر: في انه لافرق بين المجعولية الاستقلالية و بين المجعولية التبعية في جريان الاستصحاب فاذا كان المستصحب مجعولا باحدى الجعلين جاز الاستصحاب و حاصل الكلام انه يكفى المجعولية و لو كانت بالتبعية في جريان الاستصحاب لان كليهما مما تتاله يد الجعل شرعاً و يكون امرهما بيد الشارع وضعا و رفعاً و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه فالتفرقة في جريان الاستصحاب بين المجعولية الاستقلالية و بين المجعولية التبعية لوجه لها بعد كونهما مشتركين في أصل المجعولية.

قال في الكفاية فليس استصحاب الشرط او المانع لترتيب الشرطية او المانعية بمثبت كما ربما توهم بتخيل ان الشرطية او المانعية ليست من الاثار الشرعية بل من الامور الانتزاعية انتهى.

و عليه فاستصحاب الشرط كالطهارة او المانع كالنجاسة الخبيثة لترتيب آثار الشرطية او المانعية من جواز الدخول في الصلاة مثلاً أو عدم جواز الدخول فيها ليس بمثبت اذ الوساطة و هي الشرطية او المانعية مجعولة بجعل تبعية.

و الآثار المترتبة على الشرطية او المانعية آثار لمجموع شرعي تبعية و قد يقال ان الشرط او المانع للمأمور به ليس دخيلاً في الحكم وجوداً او عدماً بل الدخيل هو التقيد بوجوده او بعدمه لما قرر في محله ان في مثل القيود للمأمور به يكون القيد خارجاً و التقيد داخلاً.

نعم اذا كان الشرط شرطاً للتكليف فلا يخلو اما ان يكون مثل المجيء و الزوال في قوله اذا جاءك زيد فاكرمه و اذا زالت الشمس وجب الصلاة و لا اشكال في صحة جريان الاستصحاب فيه لاثبات الوجوب.

و اذا كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء من جهة انه فعل من افعال المنشىء فاستصحاب هذا الشرط لا ينتج لاثر ثبوت الانشاء لانه عقلي.

و فيه ان انكار الاستصحاب في ناحية الشرط او المانع للمأمور به مع ان مورد بعض أخبار الاستصحاب هو ذلك كما ترى و عليه يجرى الاستصحاب في ناحية الشرط سواء كان شرطاً للمأمور به أم شرطاً للتكليف نعم لو كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء من جهة انه فعل من افعال المنشىء فلا يجرى فيه الاستصحاب لانه من الامور العقلية لا الشرعية.

التبيه الثالث عشر: في استصحاب الاعدام

و قد يشكل الاستصحاب في الاعدام من نواح مختلفة أحدها: ان استصحاب عدم التكليف بناء على عدم مجعولية العدم ليس له اثر شرعى فان اطلاق العنان من الآثار المترتبة العقلية على عدم التكليف و عليه فجريان الاستصحاب فى عدم التكليف يحتاج الى وساطة لشيء آخر حتى يترتب عليه اثر شرعى و هو ليس ألبا اصلا مثبتا.

و فيه ان اللازم هو ان يكون المستصحب مما يترتب على التعبد به اثر شرعاً فكونه مطلق العنان و ان كان اثراً عقلياً لليقين بالعدم الا انه اذا استصحب اليقين فى حال الشك يترتب عليه كون المكلف مطلق العنان شرعاً و هو اثر شرعى بقاء و ان كان فى حال عدم التكليف فى الازل اثراً عقلياً لليقين بعدم التكليف و لا دليل على لزوم جعل المعائل للمستصحب او جعل المعائل للأثر الشرعى للمستصحب حتى يستلزم عدم جريان الاستصحاب فى الاعدام الازلية اذ قوله لا تنقض اليقين بالشك لا يدل ألبا على اعتبار بقاء اليقين فى عالم التشريع و اعتبار ذلك لا يكون ألبا فيعما اذا

كان له اثر يكون تحت يد الشارع بقاء و حيث ان الاثر لا يلزم ان يكون أمراً وجودياً و لا أثراً عملياً يجوز ان يترتب عليه عدم لزوم العمل المساوق لكون المكلف مطلق العنان.

وثانيها: ان عدم غير مجعول و ذلك لان الحكم بعدم الوجوب او عدم الحرمة ليس من باب الانشاء بل هو من باب الاخبار حقيقة و عليه فلامجال لاستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة لاختصاصه بالمجعول الشرعى و المفروض ان عدم غير مجعول.

واجيب عنه بوجهين:

الأول: ان انشاء عدم الوجوب او عدم الحرمة اظهاراً لبقاء عدمهما على حاله ممكن لان الانشاء خفيف المؤونة و قصد ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله لا يجب انشاء أمر معقول و الانشاء قد يكون بداعى الابداع و تارة اخرى يكون بداعى نحو الكشف و الاظهار كالانشاء بداعى الارشاد و رشد العبد و خيره.

الثاني: ابقاء عدم على حاله بعدم جعل الداعى نحو ايجاده يكون عن اختيار فان عدم الفعل تارة فى حال الغفلة او فى حال عدم القدرة فالفعل فى مثل هذه الاحوال غير اختيارى و الترك يكون على طبع الفعل غير اختيارى.

و اخرى فى حال الالتفات و القدرة على الفعل فابقاء عدم حينئذ يكون بعدم اعمال القدرة فى ايجاده عن شعور و التفات و الفعل حينئذ حيث انه مقدور فلامحاله يكون الترك مقدوراً و مستنداً اليه و لاجابة الى صدق الحكم و لا الى صدق الجعل المساوق للايجاد بل مجرد الاستناد الى الشارع يكفى فى جريان

الاستصحاب و الابقاء لا يختص بطرف الوجود بل المراد به استمرار كل مفروض على حاله في حاله اخرى.

ثالثها: أن عدم استحقاق العقاب مترتب على عدم الوصول و من المعلوم ان عدم الوصول متحقق بنفس الشك في الوصول و عليه فلاحاجة الى التعبد بعدم التكليف بالاستصحاب ظاهرا لتحقيق عدم الوصول.

وفيه ان استحقاق العقاب منوط بوصول التكليف و مخالفته و ينتفى ذلك بانتفاء كل جزء من الاجزاء الثلاثة وجداناً او تعبداً و قاعدة قبح العقاب بلا بيان مختصة بعيشة عدم الوصول و عدم قيام الحجة و البيان و اما عدم التكليف بنفسه او عدم المخالفة مثلاً فلا ربط لهما بقاعدة قبح العقاب بلا بيان و عدم الاستحقاق من جهتهما لادخل له بعدم الاستحقاق من جهة عدم البيان و كما انه مع وصول التكليف الواقعي حقيقة او عنواناً لاجمال للقاعدة فكذلك مع وصول عدمه حقيقة أو عنواناً لاجمال للقاعدة فعدم الاستحقاق المترتب على استصحاب عدم التكليف لادخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول حتى يقال ان عدمه وجداني بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه و مع ايصال عدمه عنواناً تعبداً لتكليف يشك في ثبوته ليكون لوصوله و عدم وصوله مجال فليس مفاد القاعدة مترتباً على استصحاب عدم التكليف ليقال بان موضوعه ثابت للاحاجة الى التعبد به لان عدم الوصول متحقق بنفس الشك في الوصول و الظاهر ان الاشكال ناشٍ من الخلط بين عدم الاستحقاق من ناحية عدم التكليف او عدم المخالفة و بين عدم الاستحقاق من ناحية عدم الوصول.

التبيه الرابع عشر: ان ما عرفت من عدم ترتب الاثر الغير الشرعي و لا الشرعي بواسطة غير الشرعي من العادي او العقلي بالاستصحاب يختص بالاثار المختصة

بالحكم الواقعي كالأجزاء و اسقاط المأمور به الواقعي بالاتيان به و اما اذا كان الاثر مرتباً على المستصحب مطلقاً سواء كان واقعياً او ظاهرياً فلامانع من ترتيبه على المستصحب لان المفروض انه اثر لمطلق الحكم و هو اعم من الواقعي و الظاهري و الاستصحاب محقق للموضوع ظاهراً.

و عليه فلايرد على المختار في الأصول المثبتة من عدم ترتب الاثر العادي او العقلي فيها ان ذلك يوجب عدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً موضوعياً كان او حكماً لعدم انفكاك الاستصحاب عن اثر عقلي كنفى الازداد في استصحاب الاحكام كالوجوب الموجب لحرمة الضد أو كوجوب الاطاعة و حرمة المخالفة مما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه او استصحاب موضوعه من وجوب الموافقة و حرمة المخالفة و استحقاق العقوبة الى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب.

التبعية الخامسة عشر: انه قد تقدم في جريان الاستصحاب كفاية كون المستصحب حكماً شرعياً او ذا حكم شرعي و لو بقاء و مقتضى ذلك صحة استصحاب العدم الازلي للتكليف فان جرّ العدم الازلي الى زمان الشك بيد الشارع فيصح له ان يجره تشريعاً فانه و ان لم يكن بحكم مجعول في الازل و لا ذا حكم شرعي.

الا انه حكم مجعول فيما لايزال حيث ان نفيه كنبوته في الحال مجعول شرعاً و كذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً او كان و لم يكن حكم فعلياً و له حكم كذلك بقاء و الوجه في ذلك عموم النهي عن نقض اليقين بالشك و صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه و العمل كما اذا قطع بارتفاعه يقيناً.

التبويه السادس عشر: انه لا اشكال و لا كلام في جريان الاستصحاب و حرمة نقض اليقين بالشك فيما اذا كان الشك في اصل تحقق حكم او موضوع ذي حكم او كان الشك في ارتفاع حكم او موضوع ذي حكم بعد العلم بتحقيقه.

و اما اذا كان الشك في تقدمه و تأخره بعد العلم بتحقيقه او كان الشك في تقدم الارتفاع و تأخره بعد العلم باصله.

فالكلام فيه يقع تارة فيما اذا لوحظ التأخر و التقدم بالنسبة الى اجزاء الزمان و اخرى بالنسبة الى حادث اخر فهنا مقامان:

أحدهما: انه لا اشكال في جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثار العدم الى زمان العلم بالتحقق.

مثلاً اذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة و شككنا في حدوثه يوم الخميس او يوم الجمعة فيجري استصحاب العدم الى يوم الجمعة و تترتب عليه آثار العدم الى اليوم الجمعة لكن لا يثبت بهذا الاستصحاب آثار تأخر وجوده عن يوم الخميس ان كان لعنوان تأخره عنه اثر فان التأخر لازم عقلي لعدم حدوثه يوم الخميس فانباته بالاستصحاب يتوقف على الاصل المثبت.

و كذا لو ترتب على حدوثه في يوم الجمعة اثر لا يثبت ذلك بالاستصحاب بناء على ان الحدوث بسيط و هو اول الوجود كما هو الحق و اما بناء على ان الحدوث مركب من الوجود في الزمان اللاحق كالجمعة و عدم الوجود في السابق كالخميس جرى استصحاب عدم الوجود يوم الخميس و ذلك لكون احد الجزئين محرز بالوجدان و هو الوجود في يوم الجمعة و الجزء الاخر و هو عدم الوجود يوم الخميس محرز بالتعبد.

وثانيهما: وهو ما اذا كان الشك في تقدم احد الحادثين على الاخر وهو يتصور بصورتان حيث ان الحادثين اما ان يكونا مجهولي التاريخ او يكون تاريخ احدهما معلوماً و على كلا التقديرين اما ان يكون الاثر مرتباً على الوجود الخاص من السبق و اللحق او ان يكون الاثر مرتباً على العدم و على انتقادر الاربعة اما ان يكون الاثر مرتباً على الوجود و العدم بمفاد كان و ليس التامين او بمفاد كان و ليس الناقصين.

وسبق الكلام أولاً في مجهولي التاريخ فنقول

١ - اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان التامة المعبر عنه بالوجود المحمولى كما اذا فرض ان الارث مترتب على سبق موت المورث على موت الوارث فلما منع من التمسك باصالة عدم التقدم فيحكم بعدم الارث و هذا واضح فيما اذا كان الاثر لسبق احد الحادثين على الاخر كما اذا كان لأحد الاخرين ولد دون الآخر فان تقدم موت ذى الولد على موت الآخر لا يترتب عليه الأثر و هو الارث لأنه يرثه ولده بخلاف العكس.

و كذا الامر فيما اذا كان الاثر لسبق كل منهما على الاخر فيجرى فى كل منهما اصالة عدم السبق أيضاً و لامعارضة بين الاصلين لاحتمال التقارن نعم لو كان الاثر لسبق كل منهما على الاخر فى مجهولى التاريخ و كان لنا علم اجمالى لسبق احدهما على الاخر يتعارض استصحاب العدم فى كل واحد مع استصحاب العدم فى طرف آخر و جريان الاصل فيهما موجب للمخالفة القطعية و فى احدهما ترجيح بلامرجح.

و هكذا لامعارضة لو كان الاثر لسبق احدهما على الاخر و كان لتاخيره عن الاخر أيضاً اثر لان الاستصحاب كان جارياً فى عدم السبق و التأخير و لامعارضة

بينهما مع احتمال التقارن الا في صورة العلم الاجمالي يسبق احدهما على الاخر
فيتعارض استصحاب عدم السبق باستصحاب عدم التأخر كما اشرنا اليه.

فحصّل: ان استصحاب العدم يجرى في جميع موارد مجهولى التاريخ من دون
تعارض فيما اذا كان الاثر الموجود بمفاد كان التامة عدا مورد قيام العلم الاجمالي.

٢ - و اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان الناقصة المعبر عنه بالوجود النعتي كما اذا
فرض ان الارث مترتب على كون موت المورث متصفا بالتقدم على موت الوارث
فقد ذهب صاحب الكفاية الى انه لا مورد ههنا للاستصحاب لعدم الحالة السابقة فانه
لم يكن لنا علم باتصاف احدهما بالسبق على الاخر و لا بعدم اتصافه به حتى يكون
مورد الاستصحاب.

و فيه ان الاصل هو عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الاخر لانه لم
يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً فالآن كما كان و لا يعتبر في استصحاب عدم
الاتصاف بالتقدم على الحادث الاخر وجوده في زمان مع عدم الاتصاف به بل
يكفي عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً فان اتصافه به يحتاج الى وجوده و اما
عدم اتصافه به فلا يحتاج الى وجوده بل يكفيه عدم وجوده فان ثبوت شيء بشيء و
ان كان فرع ثبوت الممتب له الا ان نفي شيء عن شيء لا يحتاج الى وجود المنفي
عنه و هذا معنى قولهم ان القضية السالبة لا تحتاج الى وجود الموضوع.

و عليه فيجرى استصحاب العدم في هذا القسم أيضاً و لامعارضة إلبا مع العلم
الاجمالي بالتقريب الذي اشرنا اليه في القسم الاول و هو ما اذا كان الاثر للوجود
بمفاد كان التامة.

٣ - إن كان الاثر للعدم النعتي فلا يجرى فيه الاستصحاب على مسلك صاحب
الكفاية لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفا بالعدم النعتي في زمان حدوث الآخر.

و من المعلوم ان القضية اذا كانت معدولة فلا بد فيها من فرض وجود الموضوع بخلاف القضية السالبة لان مفاد القضية السالبة سلب الربط فلا يحتاج الى وجود الموضوع و اما معدولة المحمول فيما أن مفاده ربط السلب لزم فيه وجود الموضوع لامحالة.

وفيه: ان الانصاف انه لا مانع من جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً فانه و ان لم يمكن ترتيب آثار الانصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف لانه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتاً إلا انه يمكن ترتيب آثار عدم الانصاف بذلك الوصف باجراء الاستصحاب في عدم الانصاف و لا يعتبر في استصحاب عدم انصافه بالتقدم وجوده في زمان مع عدم الانصاف كما عرفت في القسم الثاني فحال القسم الثالث حال القسم الثاني في جريان الاستصحاب.

٤ - و ان كان الاثر لعدم كل واحد منهما في زمان الاخر بنحو مفاد ليس التامة المعبر عنه بالعدم المحمولي فلا استصحاب اما للجريان و المعارضة و اما لقصور الأدلة و عدم شمولها لهذا المورد.

نعم فيما اذا كان الاثر لعدم أحدهما في زمان الاخر كان للبحث اثر عملي فانه يجرى الاستصحاب في طرف ماله اثر لعدم المعارض كما لا يخفى.

و الحاصل ان في الصورة الرابعة ان كان الاثر لعدم كل واحد منهما في زمان الاخر بنحو مفاد ليس التامة فلا استصحاب اما للجريان و المعارضة و اما لقصور ادلة الاستصحاب و عدم شمولها لهذا المورد و ان كان الاثر لعدم احدهما في زمان الاخر يجرى الاستصحاب في طرف ماله اثر و امتلته كثيرة منها ما لو علمنا بموت اخوين لاحدهما ولد دون الآخر و شككنا في تقدم موت كل منهما على الاخر

فاستصحاب عدم موت من له ولد الى زمان موت الاخر يترتب عليه ارثه منه بخلاف استصحاب عدم موت من لا ولد له الى زمان موت الاخر فانه لا يترتب عليه اثر لكون الوارث له ولده.

توجيه عدم جريان الاستصحاب

ملخص ما ذكره في الكفاية في توجيه عدم جريان الاستصحاب انه لا بد في جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فانه هو المستفاد من كلمة «فاء» في قوله **بَلَّغْنَا** «لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت» و عليه فلا تشمل ادلة الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بل و لاموارد احتمال الانفصال اما الاول فانه اذا تيقنا بالطهارة ثم بالحدث ثم شككنا في الطهارة لامجال لاستصحاب الطهارة مع وجود اليقين و الشك بالنسبة الى الطهارة لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجري فيه استصحاب الحدث و اما الثاني فلان الشبهة حينئذٍ مصادقية بالنسبة الى ادلة الاستصحاب فلا يمكن الرجوع معه الى العموم حتى على القول بجواز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية فان القائل به انما يدعى ذلك فيما اذا انعقد للعام ظهور و كان المخصّص منفصلا كما اذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب اكرام الفساق منهم و شككنا في ان زيدا عادل او فاسق و اما اذا كان المخصّص متصلا و مانعاً عن انعقاد الظهور في العموم من اول الامر كما اذا قال المولى اكرم العالم العادل و شككنا في عدالة زيد فلم يقل احد بجواز التمسك بالعموم فيه و المقام من هذا القبيل و حيث ان الحادتين في محل الكلام مسبوқан بالعدم و يشك في المتقدم منهما مع العلم بحدوث كل منهما فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين مع ان المستفاد من

كلمة (الفاء) في قوله **بَيِّنَاتٍ** فشككت لزوم اتصال زمان الشك بزمان اليقين فادلة الاستصحاب قاصرة عن الشمول لموارد الانفصال.

و يرد عليه ان الانصاف انه لا يرجع الى محصل لما عرفت سابقاً من انه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك لصحة جريان الاستصحاب مع حدودهما معا و انما المعتبر تقدم زمان العتيقن على زمان المشكوك فيه بان يكون العتيقن هو الحدوث و المشكوك هو البقاء و ما يستفاد من ظاهر قوله **بَيِّنَاتٍ** لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت من حدوث الشك بعد اليقين فهو ناظر الى غلبة الوقوع في الخارج لا انه معتبر في الاستصحاب.

نعم فيما اذا كان الشك حادثا بعد اليقين يعتبر في جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما و ألا لم يصدق نقض اليقين بالشك بل يصدق نقض اليقين باليقين و عليه فلامانع من جريان الاستصحاب في المقام و يسقط للمعارضة فيما اذا كان الاثر لكل واحد منهما بخلاف ما اذا كان الاثر لاحدهما على الاخر فان فيه يجرى الاستصحاب في طرف له اثر هذا تمام الكلام في صور مجهولى التاريخ و قد تبين الى هنا جريان الاستصحاب في جميع الصور الاربعة من مجهولى التاريخ.

ثم يقع الكلام ثانياً فيما اذا كان احدهما معلوم التاريخ و هو يتصور أيضاً بأربع صور.

لان الاثر تارة مترتب على الوجود الخاص من السبق او اللحق و اخرى على العدم و على الاول فاما ان يكون الاثر مترتباً على الوجود المحمولي المعبر عنه بمفاد كان التامه و اما ان يكون مترتباً على الوجود النعتي بمعنى الانصاف بالسبق او

للحقوق المعبر عنه بمفاد كان الناقصة و على الثانى اما ان يكون الاثر مرتباً على
العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامة و اما ان يكون مرتباً على العدم النعتى
المعبر عنه بمفاد ليس الناقصة و نضيفها هذه الصور الى صور مجهولى التاريخ و نقول:

٥ - اما اذا كان الاثر مرتباً على الوجود بمفاد كان التامة فلاشكال فى جريان
استصحاب العدم فان له حالة سابقة الا انه يسقط بالمعارضة فيما اذا كان الاثر
للطرفين مع العلم الاجمالي بسبق احدهما على الاخر و عدم احتمال التقارن.

٦ و ٧ - و اما اذا كان الاثر مرتباً على الوجود النعتى بمعنى الاتصاف بالسبق او
للحقوق او اذا كان الاثر مرتباً على العدم النعتى بمعنى الاتصاف بالعدم فقد
استشكل فى جريان الاستصحاب فهما بان الاتصاف مطلقاً سواء كان بالوجود او
العدم ليس له حالة سابقة.

و قد تقدم الجواب عنه بان عدم الاتصاف له حالة سابقة فيستصحب عدم
الاتصاف و نحكم بعدم ترتب اثر الاتصاف على ما تقدم بيانه فى مجهولى التاريخ.

٨ - و اما ان كان الاثر مرتباً على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامة
بان كان الاثر مرتباً على عدم احدهما فى زمان وجود الاخر كمسألة عدم موت
المورث و اسلام الوارث.

فصل الشيخ و صاحب الكفاية و المحقق النائنى بين معلوم التاريخ و مجهوله
فاختاروا جريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ و عدمه فى معلومه.

اما جريانه فى مجهول التاريخ فواضح لان عدمه متيقن و شك فى انقلابه الى
الوجود الى الوجود فى زمان وجود الاخر و الاصل بقاؤه و اما عدم جريانه فى
معلوم التاريخ فهو لما مر من صاحب الكفاية من عدم احراز اتصال زمان الشك

بزمان اليقين فتكون الشبهة مصداقية و قد تقدم الجواب عنه في مجهولى التاريخ من ان الميزان فى الاستصحاب هو اليقين الفعلى مع الشك فى البقاء لا اليقين السابق و الشك اللاحق حتى يتصل الشك باليقين.

او هو لما ذكره المحقق النائينى من ان مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقنا فى عمود الزمان و جرّه الى زمان اليقين بالارتفاع و ليس لنا شك فى معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجرّه بالتعبد الاستصحابى.

فان عدم موت المورث فى مسألة موت المورث و اسلام السوارث متيقن يوم الجمعة و حدوثه معلوم يوم السبت و بقاءه معلوم الى يوم الاحد فليس لنا شك متعلق بالموت حتى نجرى الاستصحاب.

يرد عليه ان الموت و ان كان معلوم الحدوث يوم السبت الا ان الاثر لا يترتب عليه فان الاثر لعدم حدوث الموت فى زمان الاسلام و حدوث الاسلام مشكوك فيه و لامنافاة بين كون شىء معلوماً بعنوان و مشكوكا فيه بعنوان آخر فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام بلا فرق بين معلوم التاريخ و مجهوله غاية الامر سقوطه بالمعارضة فى بعض الصور على ما تقدم تفصيله فى مجهولى التاريخ فانقدح مما ذكر ان الاستصحاب يجرى فى الصور الاربعة المذكورة فيما اذا كان احد الحادثين معلوم التاريخ و الاخر مجهول التاريخ كما عرفت جريانه فى الصور الاربعة المتقدمة فى مجهولى التاريخ.

بقى شىء فى مجهولى التاريخ

و هو ان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ غير جار لا لعدم احراز اتصال الشك باليقين بل لعدم احراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشك لاحتمال كونه من

نقض اليقين باليقين و عليه فالتمسك بدليل الاستصحاب في مجهولى التاريخ يكون من التمسك بعموم دليل الاستصحاب فى الشبهة المصدقية.

بيانه انه لو فرض اليقين بعدم الكرية و بعدم الملاقاة فى أول النهار و علمنا بتحقق احدهما لا بعينه فى وسطه و تحقق الاخر لابعينه فى الجزء الاول من الليل فالجزء الاول من الليل ظرف اليقين بتحقق كليهما و ظرف احتمال حدوث كل منهما للعلم الاجمالي بحدوث كل منهما اما فى وسط النهار او فى الجزء الاول من الليل فاستصحاب عدم كل منهما الى زمان الوجود الواقعي للاخر محتمل ان يكون من نقض اليقين باليقين لاحتمال حدوث الوجود الواقعي للاخر فى الجزء الاول من الليل و هو ظرف العلم بتحقق كليهما اما سابقاً و اما فى هذا الجزء فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الوجود الواقعي للكزية يحتمل ان يجرى الى الجزء الاول من الليل الذى هو طرف احتمال حدوث الكرية لانها يحتمل ان تكون حادثة فى وسط النهار او اول الليل.

و الجريان الى الليل من نقض اليقين باليقين لان ذلك الجزء ظرف اليقين بحصول الملاقاة اما فيه و اما قبله و هكذا الحال بالنسبة الى الحادث الاخر و من شرايط جريان الاصل احراز ان يكون المورد من نقض اليقين بالشك.

و اجيب عن ذلك بانه فرق واضح بين استصحاب عدم الملاقاة الى الجزء الاول من الليل و بين استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الوجود الواقعي للكزية فان مفاد الاول عدم حصول الملاقاة فى اجزاء الزمان الى الجزء الاول من الليل الذى هو ظرف اليقين بتحقق الملاقاة و اما الثانى فمفاده او لازمه تأخر الملاقاة عن الكرية و لهذا لو اخبرت البيّنه بان الملاقاة لم تحصل الى الجزء الاول من الليل بحيث كانت الغاية داخلة فى المغمى نكذبها للعلم بخلافها.

و اما لو اخبرت بان الملاقاة لم تحصل الى زمان الكرية نصدقها و نحكم بان الكرية المرودة بين كونها حادثة فى وسط النهار او الجزء الاول من الليل حدثت فى وسط النهار و الملاقاة حدثت متأخرة عنها فى الجزء الاول من الليل و كذا لو كانت لوازم الاستصحاب حجة فاستصحاب عدم حصول الملاقاة الى الجزء الاول من الليل بحيث يكون الغاية داخله فى المعنى غير جار للعلم بخلافه بخلاف استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حصول الكرية فان استصحابه مساوق لتقدم حصول الكرية على الملاقاة و حدوث الكرية فى وسط النهار و حدوث الملاقاة فى الجزء الاول من الليل.

و هذا دليل على ان مفاد هذا الاستصحاب اى استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حصول الكرية ليس جرّ المستصحب الى الجزء الاول من الليل حتى يكون من نقض اليقين باليقين بل مفاده حصول المستصحب فى زمان تحقق الاخر و لازمه تأخره عن صاحبه.

و بعبارة اخرى الشك و اليقين موجودان بالفعل فى صقع النفس اذا لوحظ حال كل طرف بالنسبة الى زمان الجزء الاخر واقعاً و مع وجودهما يشملهما عموم ادلة الاستصحاب و استصحاب عدم احدهما الى زمان الوجود الواقعى للاخر لايساوى استصحاب عدمه الى الجزء الاول من الليل حتى يرد عليه انه يكون من نقض اليقين باليقين.

فتحصل ان الاستصحاب يجرى فى جميع الصور الثمانية من دون فرق بينها من جهة كونها مجهولى التاريخ او من جهة كون أحدهما مجهول التاريخ نعم استشكل سيدنا الاستاذ رحمته فى مجهولى التاريخ بان عدم كل من الحادثين فى زمان الاخر فى

مجهولي التاريخ انما يثبت بالاستصحاب لو فرض ان زمان حدوث الاخر هو الزمان الثاني من الازمنة الثلاثة المفروضة حيث ان هذا العدم في الآن الثالث منقوض باليقين بالخلاف لانه يعلم بانتقاضه اما في هذا الآن او في الآن قبله و حيث ان هذا العدم في خصوص الزمان الثاني ليس بموضوع للاثر الشرعي فلايكاد يفيد استصحابه و استصحابه على اى حال لايجرى لاحتمال عدم اتصال اليقين بالشك و انفصاله باليقين بالخلاف من جهة احتمال حدوث الاخر في ثالث الازمنة.

ويمكن الجواب عنه: بالمنع عما ذكره من ان هذا العدم في خصوص الزمان الثاني ليس بموضوع للاثر الشرعي لوضوح ان استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقة اى الزمان الثاني يرجع الى ان الماء حين الملاقة ليس بكرّاً و اثر هذا المركب ان النجاسة لاقت في الزمان الثاني الماء القليل و لاختفاء في ان الملاقة مع الماء القليل موضوع للاثر و هو انفعال الماء القليل.

هذا مضافاً الى تمامية الاركان من اليقين و الشك بلاتخلل يقين آخر بينهما اذ التردد المذكور بحسب الواقع لا يضر بجريان استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقة واقعاً او استصحاب عدم الملاقة الى زمان الكرية واقعاً لوجود اليقين و الشك في صقع النفس فعلاً فلايلزم نقض اليقين باليقين و لاعدم اتصال زمان اليقين بالشك من استصحاب عدم احدهما في زمان تحقق الاخر.

نعم استشكل بعض الاكابر بان التعارض في الأصول فيما اذا لا يكون ترجيح لاحد الاستصحابين على الاخر كما في مجهولي التاريخ و اما اذا كان ترجيح لاحدهما على الاخر فالجاري هو استصحاب الراجح لجريان اصالة العموم في طرفه دون الاخر و لايبعد ان يكون كذلك فيما اذا كان تاريخ احدهما معلوماً و

الآخر مجهولاً إذ شمول عموم دليل الاستصحاب للمعلوم تاريخه بدعوى ان المعلوم تاريخه و ان لم يكن فيه شك بالنسبة الى زمان وقوعه الا ان زمان وقوعه بالنسبة الى زمان وقوع الآخر مورد الشك غريب عن اذهان العرف و هو كاف في ترجيح مجهول التاريخ على معلوم التاريخ في اجراء اصالة العموم في عموم دليل لاتنقض اليقين بالشك بالنسبة اليه و عليه فلاوجه لدعوى المعارضة في غير مجهولى التاريخ لعدم جريان الاستصحاب بحسب مقام الاثبات الا في طرف مجهول التاريخ.

اللهم إنا أنيقال: ان دليل الاستصحاب لايشمل لاحوال المتأخرة و منها التعارض ولكن لايساعد ذلك كفاية لحاظ الطبيعة في سمولها لاحوال المتأخرة من دون لحاظ القيود فان ذلك مقتضى كون الاطلاق هو رفض القيود لاجمعها فانضح من ذلك ان مجرى الاستصحاب في الصور المتقدمة ستة صور اربع منها فى مجهولى التاريخ و الاثنان منها فى الصورتين من صور ما اذا كان احد الطرفين مجهولاً و الآخر معلوماً فتدبر جيداً.

التنبية السابع عشر: فى تعاقب الحالتين كالطهارة و الحدث المتضادتين و الفرق بينهما و بين الحادثين الذين شك فى المتقدم و المتأخر منهما ان الموضوع فى الحادثين المذكورين كان مركباً من عدم احد الحادثين و وجود الآخر كعدم موت المورث و اسلام الوارث و فى المقام يكون الموضوع بسيطاً كما اذا علمنا بوجود الحدث و الطهارة منه و شككنا فى المتقدم و المتأخر منهما.

و كيف كان فالكلام فيه على المشهور هو الكلام المذكور فى التنبية السابق من جريان الاستصحاب و التعارض و التساقت عدى ما اذا كان الترجيح فى طرف واحد فالاستصحاب يجرى فيه من دون معارضة.

الا ان المحكى عن المحقق عليه السلام انه قال يمكن ان يقال ينظر الى حالة قبل تصادم الاحتمالين فان كان حدثا بنى على الطهارة لانه تيقن انتقاله عن حالة الحدث الى حالة الطهارة و لم يعلم تجدد الانتقاض و عليه فصار متيقنا للطهارة و شاكا في الحدث فيبنى على الطهارة و ان كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على الحدث لعين ما ذكر فيما اذا كان حالة السابقة هي الحدث قال سيدنا الاستاد ما ذكره المحقق قوى جداً نظرا الى انه لو كان قبل طرو الحالتين محدثا علم بزوال حدثه بالطهارة المعلومة اجمالا و حيث لا يعلم بزوال هذه الطهارة يستصحب وجودها و لا يعارضها استصحاب الحدث لعدم العلم به اجمالا حتى يستصحب المعلوم بالاجمال.

و ذلك لان امر هذا الحدث يدور بين ان يكون قبل التطهير او بعده و على الاول لا اثر لوجوده بناء على ما هو التحقيق من عدم تأثير الحدث فبالأخرة ينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي و الشك البدوي و بالجملة لافرق بين العلم بطرو حدث مردد بين وقوعه على الحدث او بعد الطهارة و بين الشك البدوي في وقوعه بعد الطهارة و عليه فلاوجه لدعوى تعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب الحدث في الصورة الاولى او تعارض عكس ذلك في الصورة الثانية.

هذا كله فيما اذا جهل تاريخ كل من الحالتين المتعاقبتين و ان علم تاريخ احدهما فالامر اوضح فانه يجرى الاستصحاب في المعلوم الذي يكون ضدا للحالة السابقة بلا اشكال فلو كان تاريخ الطهارة معلوماً و كان قبل تصادم الاحتمالين محدثا يجرى استصحاب الطهارة و لا يعارضه استصحاب الحدث لعين ما ذكر و كذا لو كان تاريخ الحدث معلوماً و كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على

استصحاب الحدث السليم عن معارضته باستصحاب الطهارة هذا كله فيما اذا علم حاله قبل تصادم الاحتمالين و أأ فيشكل جريان الاستصحاب لانه لو كان حاله في الواقع هو الطهارة لكان استصحاب الحدث جاريا دون استصحابها و لو كان حاله في الواقع هو الحدث عكس الامر و حيث لم يحرز حاله في الواقع يسقط الاستصحاب و يرجع الى قاعدة الاشتغال الفاضية بوجود التطهر للاعمال المشروطة بالطهارة و قد تحصل من جميع ما ذكر ان الاقوى عند تعاقب حالتين متضادتين هو الأخذ بصد الحالة السابقة عليهما لو علم بها و أأ فالمرجع ساير القواعد من البراءة او الاشتغال. نعم لو علم تاريخ أحدهما تفصيلا جرى الاستصحاب فيه دون مجهول التاريخ لتامة اركان الاستصحاب في معلوم التاريخ.

لا يقال ان استصحاب ضد الحالة السابقة على الحادثين يكون معارضا باستصحاب المماثل للحالة السابقة المذكورة فيتعارض استصحاب ضد الحالة السابقة مع استصحاب المماثل للحالة السابقة و يتساقطان فيرجع الى مقتضى الاصل الجارى في المقام.

و توضيح ذلك ان الاستصحاب الجارى في المماثل هو استصحاب الكل من القسم الثانى اذ بعد وقوع الحدث و الطهارة و عدم العلم بالمتقدم منهما علم بحدوث جامع الحدث بين المقطوع ارتفاعه و هو الحدث السابق على الحادثين و بين المقطوع حدوته و مشكوك البقاء عند العلم بالحدث و الطهارة اجمالا.

فيستصحب الكل و الجامع بين الحدتين و يعارض مع استصحاب الطهارة و هي ضد الحالة السابقة فالحق حينئذ مع المشهور الذى قالوا بتعارض الاستصحاب و لزوم الرجوع الى سائر القواعد لا ما ذهب اليه المحقق رحمته و من تبعه من جريان

الاستصحاب في ضد الحالة السابقة و لا معارضة لعدم تمامية اركان الاستصحاب في غير ضد الحالة السابقة.

لأناقول: لامجال لاستصحاب الجامع بعد العلم بوقوع الحادثين من الطهارة و الحدث لان الحدث السابق على الحادثين مقطوع الارتفاع بالعلم بحدوث الطهارة اجمالاً او تفصيلاً و مع القطع بارتفاعه لامجال لاستصحاب الجامع بينه و بين الحدث الاخر و الحدث اللاحق ان كان متقدماً على الطهارة و حادثاً بعد الحدث السابق فلا يكون موثراً و الجامع بين مقطوع الارتفاع و ما لا اثر له لا أثر له حتى يجرى فيه الاستصحاب و ان كان الحدث متأخراً و حادثاً بعد حدوث الطهارة فلا يكون مقارناً للحدث السابق حتى يكون لهما جامع بل هو حادث بعد ارتفاع الحدث السابق فلا يجرى فيه استصحاب الكلي من القسم الثاني.

فاتضح بما ذكر قوة ما ذهب اليه المحقق من جريان الاستصحاب في ضد الحالة السابقة من دون تعارض خلافاً لما ذهب اليه المشهور من جريان الاستصحابين و تعارضهما و الرجوع الى الاصل الجارى فيه نعم اذا علم تاريخ احدى الحادثين المتعاقبتين كالحدث و كانت مماثلاً مع الحالة السابقة على الحادثين يجرى استصحاب الحدث المعلوم التاريخ و يعارض استصحاب ضد الحالة السابقة و هى الطهارة فلا بد من الرجوع فى هذا الفرض الى مقتضى القواعد و الأصول كما ذهب إليه المشهور.

التبيية الثامن عشر: فى مجارى و الاستصحاب لاشكال فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعية و موضوعاتها و هكذا لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى معانى الموضوعات اللغوية فيما اذا علم ان لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به

كان حقيقة لفة في مطلق وجه الارض ثم شك في نقله الى معنى آخر عند نزول الاية المباركة أو ورود الاحاديث الشريفة الآمرة بالتيمم بالصعيد فلما منع من استحباب ذلك لترتيب الحكم الشرعى عليه و هو جواز التيمم بمطلق وجه الارض.

الإيقال: ان الاستصحاب المذكور مثبت لانا نقول ليس كذلك لان الاحكام مترتبة على نفس المعانى المستصحبة و لا واسطة و دعوى ان الاستصحاب المذكور استحباب تعليقى لان ظهور الموضوعات اللغوية متفرع على الاستعمال فيقال ان اللفظ القلائى لو استعمل كان ظاهرا فى المعنى الكذائى و الآن كما كان و هو عين التعليق الغير الشرعى.

مندفعة بان ظهور لفظ الصعيد فى مطلق وجه الارض فى الاستعمالات الرائجة قبل نزول الاية الكريمة و الاحاديث الشريفة ظهور فعلى لاتعليقى كما لا يخفى. و اما جريان الاستصحاب فى الاحكام الاعتقادية فيه ان الاثر المهم ان كان متفرعا على القطع و اليقين بما هما من الصفات فلامجال للاستصحاب بعد زوالهما للعلم بارتفاع الموضوع فيهما.

و ان كان الاثر المهم هو عقد القلب و الانقياد على تقدير نفس وجوده فى الواقع تيقن به ام لاجرى الاستصحاب فيه و هكذا لو شك فى بقاء وجوب تحصيل الاعتقاد بشىء ثم شك فى بقاء ذلك الوجوب يجرى الاستصحاب فيه.

التببيه التاسع عشر: فى استحباب حكم المخصص و هو انه اذا ورد عام و اخرج منه بدليل خاص بعض افراده فى بعض الازمنة و ليس للدليل المخرج اطلاق او عموم بالنسبة الى غير ذلك الزمان فقد وقع الكلام فى جواز التمسك بالاستصحاب

لادامة الخروج او وجوب التمسك بعموم العام كما هو الظاهر او اللازم هو التفصيل بين أخذ عموم الزمان افراديا و بين اخذه لبيان الاستمرار ففي الاول يعمل بالعموم و لايجرى فيه الاستصحاب و في الثاني يجرى الاستصحاب و لايعمل بالعموم و الوجه في الاول من التفصيل في مثل اكرم العلماء في كل يوم و لا تكرم زيدا يوم الجمعة ان الاصل دليل حيث لا دليل و مع دلالة العموم على عموم الزمان افراديا لامجال للأخذ بالاستصحاب بل لو لم يكن عموم و جب الرجوع الى ساير الأصول لان مورد التخصيص هو الزمان دون الافراد.

و الوجه في الثاني من التفصيل ان عموم الازمان مأخوذ في العام لبيان الاستمرار كقولهم اكرم العلماء دائما فاذا شك في حكم ذلك الفرد المخرج بعد ذلك الزمان يجرى فيه الاستصحاب اذ لايلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد المذكور بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لان مورد التخصيص الافراد دون الازمنة بخلاف القسم الاول هذا ما ذهب اليه الشيخ الاعظم رحمته.

و قد أورد على اطلاق كلامه قد في الكفاية بان اللازم تقييد كلام الشيخ حيث قال «فيما اذا اخذ الزمان لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائما تم خرج منه فرد في زمان و يشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر هو جريان الاستصحاب و لايجوز التمسك بالعام» بما اذا لم يكن التخصيص من الاول او الاخر و أيا فالمرجع. بعد ذلك الزمان او قبل الزمان الاخر هو عموم العام و لامجال مع دلالة العام لاستصحاب حكم الخاص لان الاصل دليل حيث لا دليل و المفروض ان العام يدل على حكمه فيتمسك بالعام بعد الزمان الاول او قبل الزمان الاخر هذا بناء على كون الزمان بنحو الاستمرار في العام و الخاص فيفضل فيه بين

كون التخصيص من الاول او الاخر فيتمسك بالعام بعد الاول و قبل الاخر و بين كون التخصيص من الوسط فيتمسك بالاستصحاب بعد ذلك الزمان.

و ان لو حظ العام و الخاص بنحو المفردية فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفرادة فله الدلالة على حكمه و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه.

و ان لو حظ في العام بنحو الاستمرار و في الخاص بنحو المفردية فلا يجوز التمسك بالاستصحاب أيضاً فانه و ان لم يكن هناك دلالة اصلا لا للعام و لا للخاص الا ان انسحاب الحكم الخاص الى غير مورد دلالاته يكون من باب اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر.

كما لا مجال للتمسك بالعام لعدم دخول الفرد المشكوك عليه في موضوع العام بل اللازم هو الرجوع الى غير العام و الخاص من سائر الأصول.

و ان عكس الامر بان لو حظ في العام بنحو المفردية و في الخاص بنحو الاستمرار كان المرجع هو العام للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص.

و التحقيق انه يجوز التمسك بالعموم حتى فيما اذا اخذ الزمان فيه بنحو الاستمرار و عليه فلا فرق بين كون الزمان مفرداً و بين كون الزمان ملحوظاً بنحو الاستمرار كما ذهب اليه الشيخ الأعظم كما لا فرق أيضاً بين ان يكون التخصيص من الاول او من الاخر و بين الوسط كما يظهر من صاحب الكفاية.

و حاصل الكلام ان التخصيص و التقييد ليسا اخراجا عن المراد الاستعمالي بل اللفظ مستعمل في معناه و الاخراج انما هو عن المراد اللبى الجدى فالمتبع فيما عدا مورد التخصيص و التقييد هو الاصل العقلانى على تطابق الارادتين و مقتضاه هو

حجة العام في مدلوله و التخصيصات المنفصلة ليست اخراجا عن المراد الاستعمالي بل الاستمرار في المقام بوحدته باقٍ من غير انتلام فيه اصلا بحسب الاستعمال و لم يطرء عليه الانتقاع بحسبه و بعد ذلك يبقى الامر منحصرأ في الاصل العقلاني على التطابق و عليه فاللازم هو الاقتصار في مخالفته على المقدار المعلوم.

و بالجملة لانعقل فرقا اصلا بين مفاد الكل و مفاد لفظ « دائما » و نحوه فكل منهما امر وحداني لا ينحفظ مع خروج بعض ما يشمله فكيف لا يرتفع هذه الوحدة في الاول بسبب التخصيص و يرتفع في الثاني.

و على هذا لا يبقى فرق بين منقطع الوسط و الابتداء و الاخر في جواز التمسك في العموم لانه بحسب الاستعمال قد اعطى كل من العموم الفردي و الاطلاق الزماني معناه و انما التصرف بحسب الجدّ فيقتصر في مخالفته على المقدار المعلوم و يرجع فيما زاد الى اصالة الجدّ.

و بعبارة اخرى مع محفوظة مرتبة الاستعمال لم يخرج فرد في مقام الاستعمال حتى يقال مع خروجه لاموضوع حتى يؤخذ فيه بمقدمات الاطلاق لاستمراره و عليه فالتفصيلات المذكورة لوجه له بل لوجه للتفصيل المنسوب الى المحقق الثاني عليه السلام من ان العموم الازماني تارة يكون في متعلق الحكم و تحته بان يعرض الحكم على المتعلق المستمر بان يلاحظ الفعل في عمود الزمان فعلاً واحداً تعلق به التكليف و اخرى يكون في نفس الحكم بان يكون الزمان ظرفاً لنفس الحكم و التكليف بان اعتبر الحكم واحداً مستمراً.

ففي الاول يجوز التمسك بالعام بعد انتهاء أحد التخصيص الازماني لان دليل الحكم بنفسه يثبت العموم و الاستمرار لمتعلقه و العام حجة في ما عدا مقدار التخصيص.

و فى الثانى لايجوز التمسك بالعام بعد انتهاء أمد التخصيص بل يتعين الرجوع فيه الى الاستصحاب و ذلك لأن الاستمرار الطارى على الحكم ليس مفادا لنفس دليل الحكم.

بل هو فى طول ثبوته بديل آخر يقتضى استمرار ما ثبت و بعد ورود التخصيص فى زمان فرد لايمكن التمسك بالعام و اثبات حكمه بالاضافة الى ما بعد ذلك الزمان لان الحكم كان واحداً على الفرض و قد انقطع بالتخصيص و لادلالة لخطاب العام الا على الحكم المقطوع.

و ذلك لما عرفت من ان الظهور الاستعمالى باقٍ على ما هو عليه من دون فرق بين كون الاستمرار منحوظاً فى ناحية الفعل او نفس الحكم و هكذا من دون تفاوت بين كون الاستمرار مستفادا من نفس دليل الحكم او من دال آخر و مع بقائه عليه فيجوز الرجوع الى خطاب العام فيما عدا مورد التخصيص و دعوى ان للعموم بعد ان كان المخصص منفصلا ظهورين احدهما ظهور فى ارادة جميع الافراد و ثانيهما ظهور آخر فى ان الحكم المتعلق بالافراد سار فى جميع الا زمان و حينئذ اذا احتملنا فى هذا الدليل المنفصل ان يكون موضوعه قد خرج عن العموم الافرادى و ان يكون قد خرج عن الاطلاق الزمانى فقد علمنا علما اجماليا بورود التصرف على احد الظهورين و ليس احدهما اولى من الاخر بل ان اصالة الظهور فى كل منهما تعارض الاخرى و تتساقطان فلامجال للرجوع الى العموم فى مورد المنكوك.

مندفعة بما عرفت من ان الظهورين باقيا على ما هما عليه بحسب الاستعمال بعد فرض كون المخصص منفصلا و انما يرفع اليد عن اصالة التطابق فى القدر المنيقن من المخصص سواء كان مخصصا لظهور العام فى ارادة جميع الافراد او

لظهوره في ارادة كون الحكم المتعلق بالافراد ساريا في جميع الازمان و تخصيص بعض الافراد في زمان خاص لا ينافي بقاء الحكم عليه في غير ذلك الزمان في عمود الزمان بعد كون المفروض هو بقاء الظهور الاستعمالي على ما هو عليه في التخصيصات المنفصلة.

فانقدح من جميع ما ذكر صحة الاستدلال باصالة الاطلاق عند الشك في تقييد زائد و معه فلامجال للاستصحاب في هذا القسم كما لامجال له في القسم الاخر المبني على كون الزمان ملحوظا بنحو التقطع الموحب لتعدد الحكم و الموضوع جعللا فنحصل قوة القول بالرجوع الى العموم او الاطلاق فيما اذا اخذ الزمان طرفا فضلا عن كونه مفردا و لامجال للاستصحاب من دون تفصيل من التفصيلات المذكورة و الله هو الهادي.

التبيه العشرون: في ان المراد من الشك المأخوذ في دليل الاستصحاب هو خصوص ما يتساوى طرفاه او عدم اليقين الذي يعم الظن غير المعبر و الظاهر من الادلة هو الثاني لترك الانفصال بين الشك و الظن في الاخبار هذا مضافا الى ان مقتضى جعل اليقين بالنوم مثلا غاية لعدم وجوب الوضوء في قوله **نمنا** حتى يستيقن ان الظن داخل في المعنى.

على ان التحقيق ان المراد من الشك في ادلة الاستصحاب ليس هي الصفة النفسانية بل المراد منه بقرنية مقابلة لليقين هو اللاححة كما ان المراد من اليقين هو الحججة و اللاححة تشمل الظن كما تشمل الشك المساوي لطرفيه.

التبيه الواحد والعشرون: في انه حكم السيد المحقق اليزدي **رحمته** بطهارة بخار البول او الماء المتنجس و قال فلا باس بما يتقاطر من سقف الحمام الا مع العلم بنجاسة السقف.

و استشكل عليه بان الماء الذى يتقاطر من البخار المتنجس عين الماء المتنجس السابق لأن الزائل العائد عند العرف كالذى لم يزل فالقطرات المذكورة محكومة بالنجاسة و لاحاجة فى ذلك الى الاستصحاب حتى يقال لايجرى الاستصحاب لانفصال زمان الشك عن زمان اليقين باليقين بالطهارة بسبب الاستحالة.

و الوجه فى عدم الحاجة الى الاستصحاب هو العلم بعود الموضوع و مع العلم بوجود الموضوع يترتب عليه حكمه و لاحاجة فيه الى الاستصحاب.

و دعوى ان الحكم بان الزائل العائد كالذى لم يزل صحيح بالنسبة الى نفس الذوات لا اوصافها فان العرف لا يراها مثل الذوات باقية بل يرى الحكم بالنجاسة مماثلاً للحكم بالنجاسة السابقة كساير الاوصاف الاعتبارية و عليه فلا بد من ان يتعلّق الحكم بمنثلهما و هو غير مسبوق بالعلم فلامجال للاستصحاب بل يرجع الى قاعدة الطهارة مندفعة بان العرف يرى المتّصف كالذات باقيا و معه لامجال للاستصحاب للعلم بوجود الموضوع و يحكم بالنجاسة و لامجال لقاعده الطهارة.

التبيهة الثانية والعشرون: فى ان الاستصحاب هل يكون من الأصول المحرزة و

التنزيلية اولا.

و قد يوجه كونه من الأصول المحرزة بان الاستصحاب يدل حال الشك على ترتيب الاثر الذى كان حال اليقين و من المعلوم ان اليقين المذكور طريق الى الحكم الاولى و محرز له و عليه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يدل على حكم تنزيلي يترتب عليه ما يترتب على اليقين هذا بالنسبة الى الاستصحاب و لا كلام فيه.

و انما الكلام فى غيره من القواعد كقاعدة الحلبيه و قد استدلل على كونها كقاعدة الطهارة من الأصول التنزيلية أيضاً بانه لو لم تكن قاعدة الطهارة من الأصول

التنزيلية فكيف يكفي بها في تحصيل الطهارة المشروطة في الصلاة بالتوضي بالماء المشكوك فمن ذلك يعلم ان الطهارة الظاهرية منزلة منزلة الطهارة الواقعية.

و قد يفصل بين قاعدة الطهارة و قاعدة الحلية بان الطهارة حكم وضعي و لم يتقيد الحكم الوضعي بالعلم و الجهل بخلاف قاعدة الحلية لان الحلية من الاحكام التكليفية فيمكن فيها الفرق بين العلم و الجهل و عليه فيمكن تقييدها بصورة الجهل فلا يكون حينئذ من الاحكام التنزيلية.

التبيه الثالث والعشرون: في الاستصحاب القهقرائي و لا يخفى عليك ان قوله ﷺ في صحيحة زرارة « و ان لم تشك (في موضع النجاسة) ثم رأيت (اي النجس في الثوب) رطبا قطعت (الصلاة) و غسلته ثم بنيت على الصلاة فانك لاتدرى لعله شيء و وقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض بالشك اليقين » يدل على عدم صحة الاستصحاب القهقرائي اذ لو كان ذلك الاستصحاب جاريا لحكم بوقوع النجاسة من اول الصلاة لان مقتضى عدم نقض اليقين بالشك بالنسبة الى ما سبق هو ذلك مع ان الرواية صريحة في خلافه حيث قال لعله شيء و وقع عليك فاذا لم يكن مسبوقا بالشك في موضع النجاسة ثم رأى النجاسة و احتمل حدوثها في اثناء الصلاة لزم عليه ان يظهر و يبني على صلاته هذا مضافاً الى ظهور قوله ﷺ « لاتنقض اليقين بالشك » في كون المشكوك كالشك متأخراً عن المتيقن و اليقين و دعوى ان اصالة عدم النقل من الأصول المعول عليها و هي دليل جريان الاستصحاب القهقرائي مندقمة بان اصالة عدم النقل من الأصول اللفظية لا التعبدية و الأصول اللفظية اما تكون من الأصول العملية العقلانية و لاحجية للوازمها الا اذا كانت بحيث لو لم يترتب على ملزومها كذب الملزوم و اما تكون من الامارات العقلانية التي

توجب الاضمنان النوعى فتكون لوازمها حجة كملزومها و لذا اخذ بلوازم قول الرجالى فيما اذا قال فلان قوله مسموع فى ترتب احكام العدالة لاستلزام ذلك القول بعدالة الفلانى و على كلا التقديرين ليست اصالة عدم النقل من الاستصحاب التعبدى.

التبیه الرابع والعشرون: ان الاستصحاب كما يجرى فى الزمان و الزمانى فكذلك يجرى فى المكان و المكانى بعد عموم قوله لاتنقض اليقين بالشك فاذا شككنا فى ان المحل الفلانى خرج عن حد الترخص مثلاً ام لا امكن استصحاب بقائه على ما هو عليه و يترتب عليه احكامه و هكذا الامر فى المكانى كالطواف فيما اذا شك الطائف بعد العلم بكون طوافه فى حد المطاف فى انه باقى عليه او خارج عن المطاف امكن له الاستصحاب و يترتب عليه الحكم بصحة الطواف سواء امكن له ام لم يتمكن.

التبیه الخامس والعشرون: فى الاستصحاب الاستقبالى مقتضى عموم قوله ﷺ لاتنقض اليقين بالشك هو جريان الاستصحاب فيه و اصالة السلامة من موارده و صرح صاحب الجواهر رحمته بجريان الاستصحاب فيه فى مسألة بيع الاناسى حيث قال دلت النصوص على ان مالكية احد الزوجين لصاحبه بشراء او اتهاب او ارث توجب استقرار الملك و عدم استقرار الزوجية ثم تفرع عليه فى الجواهر بانه لو ملك فزال الملك لفسخ بخيار و نحوه لم يعد النكاح إلى أن قال و لافسخ فى الفضولى قبل الاجازة على القول بالنقل و لا يمنع (اى العبد) عن الوطى و على الكشف فى شرح الاستاد يمنع عنه ان كانت الزوجة هى المشترية و يتوقف العلم بحصول الفسخ من حين العقد على تحقق الاجازة ثم اورد عليه بان اصالة عدم حصول الاجازة تكفى فى الحكم بجواز الوطى انتهى.

و من المعلوم ان مراد صاحب الجواهر من اصالة عدم حصول الاجارة هو الاستصحاب الاستقبالي كما لا يخفى.

ثمة الاستصحاب

يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول: في اعتبار الوحدة في الموضوع و المحمول في القضية المشكوكة و القضية المتيقنة و لا كلام فيه و استفادته من الاخبار اذ البقاء و النقض لا يتصوران بدون هذا الاتحاد بين متعلق الشك و اليقين بعد ما يقتضيه طبع الشك و اليقين من ان يكونا متعلقين بمفاد الجملة و القضية و أأ فلا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث و لارفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك.

ثم لا يخفى عليك ان المراد ببقاء الموضوع ليس احراز وجوده الخارجي في الزمان الثاني كيف و قد يكون الموضوع أمراً صالحاً لمحمول الوجود و العدم كما في زيد موجود فمثل هذه القضية تصلح لان تقع مجرى الاستصحاب مع ان وجود الموضوع ليس مفروغاً عنه بل يشك فيه و يثبت بالاستصحاب فالوحدة المعتبرة في الموضوع تعم الوحدة الذهنية فتدبر جيداً.

المقام الثاني: في مرجع الاتحاد و لا يذهب عليك ان بعد اعتبار الوحدة بين القضية المشكوكة و القضية المتيقنة يقع الكلام في ان الرجوع في الاتحاد هل هو العقل او الدليل او العرف؟

و الحق هو الاخير و أأ لزم التضييق في موارد الاستصحاب لو اعتبر الاتحاد بحسب العقل اذ لا مجال للاستصحاب في كثير من موارد الشبهات الحكمية و الشبهات الموضوعية عند تغيير بعض الخصوصيات لان مع التغيير المذكور لا يبقى

الموضوع بحسب حكم العقل ولا يصدق عليه العنوان المأخوذ في الدليل أيضاً لقصور الأدلة عن شمول غير العناوين المأخوذة في موضوع الأدلة فانحصر الامر في ان المرجع هو العرف فاذا كان الاتحاد بنظر العرف فجريان الاستصحاب فيه لامانع منه لان العرف يرى التغيير من الاحوال لو لم يكن مورد التغيير من المقومات و التغييرات العرضيه او الاحوالية لاتنافى بقاء الموضوع لان الوجود حافظ الوحدة بنظر العرف.

المقام الثالث: في ان للعرف نظرين احدهما: بما هو اهل المحاوره و من اهل فهم الكلام و بهذا النظر يستفيد الموضوع الدليلي من الكلام فيرى ان الموضوع في مثل قوله الماء المتغير نجس هو الماء المتغير بما هو متغير و ان الموضوع في مثل قوله الماء اذا تغير تنجس هو الماء بما هو الماء.

وثانيهما: بما ارتكز في ذهنه من المناسبه بين الحكم و الموضوع بعد تحقق الموضوع الدليلي في الخارج و تطبيق الدليل عليه بالانحلال و بهذا النظر يستفيدان الموضوع العرفي هو نفس الماء و النجاسة من عوارض الماء و التغيير واسطة في ثبوت النجاسة في الماء و لادخل له في ناحية الموضوع سواء كان التغيير مأخوذاً بنحو القيد او بنحو الشرط.

و النظر الثاني في طول النظر الاول و لذا لا يمنع عن انعقاد ظهور الأدلة في الموضوع الدليلي فبعد استفادة الموضوع الدليلي و انحلاله بحسب الخارج يحكم العرف بعدم دخالة التغيير في بقاء الحكم لانه واسطة في الثبوت فتدبر جيداً.

المقام الرابع: في المراد من العرف و انت خبير بان المقصود من العرف ليس العرف السامح بل المراد منه هو العرف الدقي في تشخيص المفاهيم و تطبيقها على

المصاديق و لا اشكال في اعتبار تشخيص العرف في تعيين حدود المفاهيم و تطبيقها على المصاديق لان الشارع تكلم مع الناس كاحد من العرف في المخاطبات و لم يجعل له طريقاً آخر لافادة مراداته.

فكما ان العرف محكم في تشخيص المفاهيم كذلك محكم في صدقها على المصاديق و تشخيص مصاديقها.

و دعوى انه لادليل على صحة اتباع نظر العرف في تطبيق المفاهيم فان الغاية حجية نظره في تشخيص المفاهيم لانتطبيقها على المصاديق في الاوامر و النواهي الواردة على الطبايع فان الطبيعة التي يرد عليها الامر و النهي هي التي لم يعرض لها وصف الوجود الخارجي و آلا فلامعنى لتعلق الطلب به.

مندفعة بان ملاك حجية نظر العرف في تشخيص المفاهيم يعم تطبيقها على المصاديق أيضاً هذا مضافاً الى ان التطبيق متقوم بالوجود الافرغى لا الوجود الخارجي حتى لامعنى لتعلق الطلب به على ان الكلام في متعلق المتعلق لا المتعلق و لاشكال في كونه طبيعة موجودة.

المقام الخامس: في ان قاعدة لاتنقض هل يشمل الشك السارى و قاعدة اليقين أولاً.

و الاقرب هو الثاني لان الظاهر من هذه الكبرى (اي لاتنقض اليقين بالشك) كون اليقين متحققاً فعلاً فمعنى قوله: «لاتنقض اليقين بالشك» ان اليقين المتحقق بالفعل لاتنقض و لايشمل اليقين الزائل و اليقين في قاعدة اليقين زائل فلايشمل دليل الاستصحاب مورد قاعدة اليقين لان اللازم في قاعدة اليقين هو عدم وجود اليقين.

المقام السادس: في وجه تقدم الامارة على الاستصحاب و الوجه في تقدمها عليه هو الحكومة او الورود او التوفيق العرفي بين الدليلين.

الحكومة:

ذهب الشيخ الاعظم رحمته الى الحكومة بدعوى ان العمل بالامارة في مورد الاستصحاب ليس من باب تخصيص دليله بدليلها و لا من باب خروج المورد بمجرد الدليل عن مورد الاستصحاب لان هذا مختص بالدليل العلمي المزيل بوجوده الشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب بل هو من باب حكومة دليلها على دليله و معناها ان يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم أو يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب العمل في مورد لا يقتضيه دليله لو لا الدليل الحاكم.

ففيما نحن فيه اذا قال الشارع اعمل بالبينة فيما ادت اليه كان معناه رفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبينة التي منها الاستصحاب.

اورد عليه بان ما ذكره في ضابط الحكومة في مبحث التعادل و التراجع من ان يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظي ناظرا الى دليل المحكوم و مفسر له غير موجود هنا اذ ليس حال ادلة الامارات بالنسبة الى دليل الاستصحاب حال دليل التفسير.

و اجيب عنه بانه لا ينحصر الحكومة فيما ذكره في باب التعادل و التراجع بل قد يكون دليل الحاكم ناظراً الى تشريع دليل المحكوم و جعله كما تقدم في دليل لاضرر و لاجرح حيث قلنا ان هذه الادلة حاكمة على اطلاق الادلة الاولى المتكفلة لبيان الاحكام لكنه ليس حكومتها من جهة كونها ناظرة الى اخراج فرد عن تحت

تلك المطلقات او الى ادخاله تحتها بل إنما هي لكونها ناظرة الى عالم التشريع و ظاهرة في ان الحكم الضرري او الحرجي لم يجعل في الشريعة.

فكما ان دليل نفي الضرر و الحرج ينظر الى اطلاقات الادلة الاولية بلسان ان الاحكام الضررية لم تجعل في الشريعة فكذلك دليل صدق العادل او اعمل بالبيّنة يكون ناظرا الى جعل الحكم الوارد على الموضوع المشكوك بلسان ان هذا الحكم لم يجعل في مورد قيام الخبر و البيّنة تعبدأ فيفهم منه العرف ان غرضه رفع الشك تعبدأ و هو ليس أأا الحكومة.

الورود:

ذهب صاحب الكفاية الى الورود و الوجه فيه ان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الدليل المعتر على خلافه ليس نقضا له بالشك بل يكون نقضا باليقين و المنهى انما هو نقض اليقين بالشك لانتقضة بالدليل المعتر و بعبارة اخرى ان العلم المأخوذ غاية في الأصول في مثل قوله **لاشك** لانتقضى اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر و قوله **لاشك** كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام و نحو ذلك يراد منه بحسب المناسبة المقامية هو الحجة اذ لا دخل لصفة العلم و اليقين و عليه فالمراد من الشك ما يقابله و هو اللاهجة فعند قيام الطريق المعتر يرتفع اللاهجة بورود الحجة و هو ليس الا الورود.

و الاظهر هو الورود لان الحكومة فرع وجود المحكوم حتى يكون الدليل الاخر مقدما عليه من جهة الحكومة و مع الورود لا يبقى المحكوم فلا يصل النوبة بان يكون الدليل الاخر حاكما عليه.

هذا مضافاً الى انه يوجد في نفس ادلة الأصول قرائن واضحة على ارادة ان المراد من اليقين ما هو الاعم من الحجة.

فقد قال في صحيحة زرارة الاولى قلت فان حرك الى جنبه شيء و لم يعلم به قال «لاحتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين و آلا فانه على يقين من وضوئه و لا ينتقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر».

فتراه انه جعل غاية الوضوء عند المكلف أمر بين يشهد ببطلانه و عروض الحدث البطل له و لا ريب في ان الطريق المعتبر امر بين فالتعبير بهذا العنوان العام فيه دلالة واضحة على ان الملاك كله انما هو قيام امر بين قطعاً كان أولاً و حينئذٍ فالتعبير باليقين لا يكون آلاً بارادة المعنى الاعم منه.

فالمراد من العلم هو الحجة بتعدد الدال و المدلول لا ان العلم مستعمل في الحجة و ارادة المجاز.

الإقبال: ان الورود يوجب ركافة التفكيك بين اليقين المذكور في الصدر و بين المذكور في الذيل فان المراد من الاول هو اليقين بالحكم بعنوانه الأولى الواقعي النفس الامرى و حينئذٍ لو اريد من اليقين الثانى غير هذا المعنى لزم التفكيك الركيك.

لأناقول: ان التفكيك لازم فيما اذا لم يرد من الصدر و الذيل امر واحد و هو الحجة و هى تكون أعم من اليقين الوصفى ففى كليهما يكون المراد هو الطريق المعتبر و حاصل المراد حينئذٍ ان مع قيام الطريق المعتبر سواء كان يقيناً و صفياً او حجة طريقية لا مجال لنقضه بالشك بل اللازم هو الأخذ به آلاً مع قيام طريق معتبر آخر على خلافه فيرفع اليد حينئذٍ عن الحجة السابقة بالحجة اللاحقة فتحصل ان الاظهر ان تقدم الامارات على الاستصحاب يكون من باب السورود لا الحكومة و هكذا الامر بالنسبة الى الأصول التى لم يؤخذ اليقين فى غاياتها لان موضوعها هو الشك و هو يساوى اللاحجة فمع الامارة لا يبقى موضوعها.

ثم أن مع العلم بوجه التقديم من الحكومة او الورود لامجال للتوفيق العرفي.

خاتمة

و هي في تبيين النسبة بين الاستصحاب و سائر الأصول العملية عقلية كانت او شرعية و في تبيين حكم التعارض بين الاستصحابين.

أما الأول فقد فمع الكلام بالنسبة إليه في أمرين:

أحدهما: في تقديم الاستصحاب على الأصول العقلية و لإشكال في ان وجه تقديمه عليها هو الورود لوضوح ان موضوعها هو عدم البيان او عدم العلم بالمؤمن او عدم وجود ما يرتفع به التحير فمع جريان الاستصحاب يرتفع موضوعها اذ الاستصحاب حجة و مؤمن و يرتفع به التحير.

وثانيهما: في تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعية و قد ذكروا في وجه التقديم وجوها مختلفة و قد يوجه ذلك بما وجه به تقديم الامارات على الاستصحاب من الورود بدعوى ان مع الاستصحاب لامورد للاصول الشرعية اذ المراد من الشك و العلم في تلك الأصول هو الشك و العلم به بوجه من الوجوه و لو بعنوان انه قام عليه دليل شرعي و عليه فاذا علم بالحكم بوجه من الوجوه ارتفع الشك و حيث علمنا الحكم في مورد الاستصحاب بعنوان النهي عن نقض اليقين بالشك فلا يبقى موضوع لسائر الأصول.

و أورد عليه بانه كما ان الأخذ بالحالة السابقة يوجب العلم بعنوان كذلك الاخذ بالبراءة او الاشتغال او الأخذ بقاعدة الطهارة فاي ترجيح للاستصحاب حتى يقدم و يؤخذ به دون غيره من الأصول.

و قد يوجّه ذلك بالحكومة بدعوى ان دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهى السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق فقول لاتنقض اليقين بالشك يدل على ان النهى الوارد لا بدّ من ابقائه و فرض عمومه للزمان اللاحق و فرض الشئ فى الزمان اللاحق مما ورد فيه النهى فمجموع الرواية المذكورة و دليل الاستصحاب بمنزلة ان يقال كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى و كل نهى ورد فى شئ فلا بدّ من تعميمه لجميع ازمته احتماله فيكون الرخصة فى الشئ و اطلاقه مقيماً بورود النهى المحكوم عليه بالدوام و عموم الازمان فيكون مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الاصل الاخر فى مورد الشك لولا النهى و هذا معنى الحكومة.

أورد عليه بانه ليت شمرى ان معنى تعميم دليل لاتنقض للنهى السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق هل هو غير ان الحرمة مجعولة عند الشك فى بقاء الحرمة السابقة و ارتفاعها فبالاخرة يكون التحريم حكماً مجعولاً فى ظرف الشك فيشكل بان الرخصة المستفادة من دليل البراءة أيضاً كذلك فإى وجه فى تقديم الاول على الثانى و قد يوجّه ذلك ان المدلول الابتدائى لدليل لاتنقض هو ان المستصحب يكون على يقين اذ الاستصحاب ادامة عمر المستصحب فى ظرف الشك و المستصحب كان هو اليقين بالحكم فالمعنى انك أيها الشاك تكون على يقين كما كنت كذلك سابقاً و ليس لك ان تنقض هذا اليقين و تعامل معاملة من لا يقين له و على هذا يقدم الاستصحاب على سائر الأصول من جهة ان مدلوله الابتدائى ابقاء اليقين و الغاء الشك و أمّا المدلول الابتدائى فى سائر الأصول ليس التعبد بنفس اليقين و الغاء الشك تعبداً بل هو الترخيص او غيره و المفروض انه حكم فى ظرف الشك و الشك قد ارتفع تعبداً بدليل الاستصحاب.

أورد عليه بان الاستصحاب عبارة عن الحكم بترتيب آثار اليقين لا الحكم ببقاء اليقين و ان المستصحب بالكسر يكون متيقنا انتهى.

و الانصاف ان الظاهر من أدلة الاستصحاب هو الحكم بأبقاء اليقين و الحكم بترتيب آثار اليقين مترتب على الحكم بأبقاء اليقين بدلالة الاقتضاء و عليه فالبيان المذكور يكفي لتقدم الاستصحاب على سائر الأصول الشرعية بالحكومة فان مع ابقاء اليقين تعبداً لا يبقى مورد لتلك الأصول لتقومها بوجود الشك.

فتحصل ان الاستصحاب مقدم على الأصول العقلية بالورود و على الأصول الشرعية بالحكومة و اليه يرجع ما هو المعروف من ان الاستصحاب من الأصول المحرزة و يتقدم على الأصول الشرعية كما يتقدم الامارات على الأصول و الله هو العالم.

تعارض الاستصحابين

ان كان التعارض بين الاستصحابين من جهة عدم امكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في احدهما كاستصحاب وجوب ازالة النجاسة عن المسجد و استصحاب وجوب اداء الفريضة مع صيرورة وقت الفريضة ضيقاً فهو من باب تراحم الواجبين فاللازم هو مراعاة الالهم اذا كان كما هو الظاهر في اداء فريضة الصلاة و إلاً فالتهجير فلا تعارض.

و ان كان التعارض لاجل العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما فتارة يكون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر و أخرى لا يكون كذلك ففي الاول ان كان أحدهما اثراً شرعياً للآخر فلا مورد إلاً للاستصحاب في طرف السبب و ذلك لان الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب و جواز نقض اليقين

بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعى فان من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به بخلاف الاستصحاب فى طرف السبب فانه بلامحذور عليه فاللازم هو الأخذ بالاستصحاب السببى أذا لم يجر الاستصحاب السببى كبادل الحالتين فحينئذ يجرى الاستصحاب المسببى و لامحذور فيه مع وجود اركان الاستصحاب و عموم خطابه فلا تعارض أيضاً و الوجه فى تقدم الاستصحاب السببى على المسببى اما هو الورود او الحكومة او التقدم الطبيعى و لا يبعد الورود بعد كون المراد من اليقين فى صدر الرواية و ذيلها امر واحد يعم الحكم بالعنوان الأولى و الثانوى و اما التقدم الطبيعى من جهة ان المسبب معلول للسببى ففيه ان موضوع ادلة الاحكام انما هو الاشياء بوجوداتها الخارجية و ليس المنظور اليها رتبها العقلية فالعمية الوجودية توجب كونهما مشمولين للعام فى عرض واحد.

اللهم إنا أن يقال: ان العرف لا يرونهما متساويين بل يرون المزية للشك السببى و يكون الامر عندهم دائرا بين التخصيص و التخصص اذ تقدم السبب يوجب رفع الشك عن الثانى عرفاً بخلاف تقدم المسبب فانه يوجب تخصيص لا تنقض مع وجود اركانه من الشك و اليقين فمع جريان الاستصحاب فى السببى لا تعارض.

لا يقال: ان صحيحة زرارة تشهد بان الاصل السببى لا يجرى و الجارى هو المسببى فان الامام عليه السلام فى تعليل جريان الاستصحاب قال فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر و لم يقل فانه على يقين بعدم وجود الناقض و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر مع ان الشك فى بقاء الوضوء و عدمه ناشى من الشك فى حدوث ناقض و عدمه.

لأنقول: ان دليل اعتبار الاستصحاب ينهى عن النقص و هو مختص بالأصول المخالفة لا الموافقة اذ لا يتحقق النقص من جريانها و عليه فلامانع من اجتماعهما فكما ان الاستصحاب يجرى فى عدم حدوث الناقض كذلك يجرى الاستصحاب فى بقاء الوضوء و الطهارة و عليه فتمسك الامام عليه السلام باستصحاب بقاء الوضوء و الطهارة لا ينافى جريان الاصل فى طرف سببه و هو عدم الناقض هذا مضافاً الى دلالة بعض الاخبار على جريان الاستصحاب فى طرف السبب مثل ما ورد فى الفأرة التى وقعت فى الاناء فصارت منسلخة فقال ان كان رآها فى الاناء قبل ان يغتسل او الرجل يجد فى إنائه فأرة و قد توضأ من ذلك الاناء مرارا و غسل منه ثيابه و اغتسل منه و قد كانت الفأرة منسلخة فقال ان كان رآها فى الاناء قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد ما رآها فى الاناء فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك و يعيد الوضوء و الصلاة و ان كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلا يمس من الماء شيئا و ليس عليه شيء لانه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعة التى رآها.

بدعوى انه حكم الامام عليه السلام فيه بعون استصحاب عدم وقوع الفأرة الى أن وقع الفراغ من الوضوء و غسل الثياب بعدم وجوب اعادة الوضوء و الصلاة و غسل الثياب مع ان مقتضى الاستصحاب فى كل منها وجوب الاعادة ففى الاولين استصحاب الاشتغال و فى الاخير استصحاب نجاسة الثوب فيعلم من عدم الاعتناء بهذه الاستصحابات و اجراء استصحاب عدم وقوع الفأرة الى أن وقع الفراغ تقدم الاصل السببى على المسببى فيما اذا كان متخالفين.

فتحصل ان الاستصحاب فى طرف السبب مقدم على الاستصحاب فى طرف المسبب فلا تعارض أيضاً هذا كله فيما اذا كان أحدهما مسبباً عن الآخر.

إذا كان مسبباً عن أمر ثالث

ذهب المعروف الى جريان الاستصحاب فيهما ان لم يستلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم اجمالاً و هو مقتضى وجود المقتضى و هو اطلاق الخطاب و عدم المانع.

فاذا كانت الحالة السابقة هي النجاسة و علم بطهارة أحدهما فلا يلزم من استصحاب النجاسة في الطرفين مخالفة عملية و لا تعارض و لا يضر بذلك تذييل بعض الروايات بـ « ولكن تنقض اليقين باليقين » بدعوى انه يمنع عن شمول قوله في الصدر « لا تنقض اليقين بالشك » لليقين و الشك في اطراف المعلوم بالاجمال للزوم المناقضة ضرورة المناقضة بين السلب الكلي و الايجاب الجزئي.

و ذلك لان على تقدير تسليم المناقضة و عدم كون المراد من اليقين في قوله ولكن تنقض اليقين باليقين التفصيلي الناقض غايته انه يمنع عن انعقاد الاطلاق في الخبر المذيل بذلك و لا يمنع عن شمول النهي في سائر الاخبار مما ليس فيه هذا الذيل اذ اجمال هذه الرواية لا يسرى الى غيرها مما ليس فيه ذلك الذيل هذا كله فيما اذا لم يستلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفة القطعية و اما اذا استلزم من جريان الاستصحاب مخالفة عملية فلا يجرى الاستصحاب كما اذا علم بنجاسة احد الاناثين اللذين كانت الحالة السابقة فيهما هي الطهارة فان استصحاب الطهارة فيهما موجب للمخالفة القطعية بل لا يجرى في طرف منه أيضاً لوجوب الموافقة القطعية له عقلاً و مع جريانه يلزم محذور المخالفة الاحتمالية و عليه فلامجال لجريان الاستصحاب حتى يكون الاستصحاب فيهما متعارضين هذا بحسب المعروف من عدم جريان الاستصحاب في اطراف المعلوم بالاجمال.

ذهب سيدنا الاستاذ إلى أن الاقوى ان الاصل يجري في أطراف المعلوم بالاجمال مع قطع النظر عن الاخبار الخاصة و لا يلزم من ذلك التعارض و التساقت و لافرق بين استلزام ذلك للمخالفة القطعية و عدمه.

و الوجه فيه ان موارد العلم الاجمالي كلها يكون من قبيل العلم بالحجة الاجمالية و العلم الاجمالي لشوبه مع الشك يكون معلقا على عدم ورود الترخيص الشرعى فى أحد الأطراف و أأ فيجوز رفع اليد عنه فى الظاهر بمجيبىء الترخيص الشرعى الظاهرى لامكان الجمع بينهما كالجمع بين الأحكام الظاهرية و الواقعية بسقوطها عن الفعلية.

لامن قبيل العلم بالارادة الواقعية النفس الامرية و أأ فوجب الاحتياط لتحصيل الموافقة القطعية.

بل لو وجدنا مورد الشك فى الحكم بدوا ولكن علم انه على فرض ثبوته كان على طبقه ارادة واقعية نفس الامرية و جب الاحتياط و لم يجز الرجوع الى البراءة و فى غير هذه الموارد يجوز للشارع الترخيص سواء كان فى الشبهة البدوية او المقرونة بالعلم الاجمالي مع قطع النظر عن الاخبار الخاصة فالتعارض فى جريان الاستصحاب فى امثال هذه الموارد و اما مع ملاحظة الروايات الخاصة فباللزام هو الاحتياط التام فى اطراف المعلوم بالاجمال و مع لزوم الاحتياط التام فلما جمل لجريان الاستصحاب و لو فى طرف من الاطراف ولكن تختص تلك الروايات بالشبهة المحصورة و شبهة القليل فى القليل لالقليل فى الكثير و بموارد الابتلاء و اما فى غير هذه الموارد امكن الرجوع الى عموم ادلة البراءة او الاستصحاب فى اطراف المعلوم بالاجمال كما عرفت آنفاً.

تذنيب

يلاحظ فيه الاستصحاب مع بعض قواعد اخرى المجعولة شرعاً من جهة تقدمه عليها او تقدمها عليه.

و لا يخفى عليك ان قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل و قاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه و اصالة الصحة في عمل الغير و غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية إلا القرعة تكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات لتخصيص دليل الاستصحاب بادلّة القواعد المذكورة و كون النسبة بين الاستصحاب و بعض قواعد اخر هي العموم من وجه لا يمنع عن تخصيص الاستصحاب بهذه القواعد اذا الملاك في التخصيص لزوم لغوية احد الدليلين على تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الاخر و هذا موجود في المقام اذ لم يوجد مورد من موارد العمل بالقواعد المذكورة لم يكن الاستصحاب فيه مخالفاً إلا في موردين احدهما تبادل الحالتين المتضادتين و ثانيهما ما اذا كان الاستصحاب مطابقاً للقواعد كما اذا شك بعد الفراغ من الصلاة في طرو مانع من موانع الصلاة حين الاشتغال بها فان استصحاب عدم طرو المانع موافق لقاعدة الفراغ كما هو ظاهر.

اما ملاحظة الاستصحاب مع قاعدة القرعة فقد قال سيّدنا الاستاذ رحمته التحقيق ان يقال ان اخبار القرعة على ثلاث طوائف.

الاولى: ما يفيد ان القرعة لكل امر مشكل لم يتبين حكمه من الكتاب و السنة.

الثانية: ما يدل على جريان القرعة في المشتبه من حيث الموضوع في خصوص

باب التنازع الثالثة ما يدل على جريانها في كل امر مشتبه.

اما الطائفة الاولى فموردها ما اذا لم يتبين الحكم مطلقاً لا ظاهراً و لا واقعاً لا من الكتاب و لا من السنة و لا من غيرهما و يرتفع الاشكال بمجرد ثبوت الحكم و لو في الظاهر و عليه يكون دليل الاستصحاب وارداً على دليل القرعة و مقدماً عليه و اما الطائفة الثانية فموردها و ان كان هو خصوص الشبهات الموضوعية في خصوص باب التنازع و من هذه الجهة يكون خاصاً بالنسبة الى مورد الأصول الا انها تعم مورد الأصول و غيره و تكون بهذه الملاحظة عامة بالنسبة اليه من جهة اخرى و بالاخرة يكون النسبة بينهما الاعم و الاخص من وجه الا ان الظاهر من قوله ﷺ « انه يخرج سهم الحق و انه سهم الله و سهم الله لا يخيب » ان القرعة ناظرة الى الواقع و كاشفة عنه و كان حجيتها من باب الطريقة و الامارية و عليه فتقدمها على الأصول كتقدم ساير الامارات عليها.

و اما الطائفة الثالثة فموردها خصوص الشبهات الموضوعية لعدم شمول اخبار القرعة للشبهات الحكمية و لهذه الجهة تصير اخص من موارد ادلة الأصول الا انها تعم مورد الأصول و غيرها و بهذه الملاحظة تكون النسبة عامين من وجه الا ان الامر هنا بالعكس لان الأصول مقدمة على القرعة و لو كانت طريقة اذ لو عكس الامر و جب تخصيص ادلة الأصول بالشبهات الحكمية و هو مستلزم لخروج المورد في اخبار البراءة و الاستصحاب و خروج ما هو القدر المتيقن من شمول اخبار الاحتياط عنها و كل ذلك قبيح مستهجن فلهذا يعكس الامر و يقدم الأصول عليها كي لا يلزم المحذور هذا كله بالنسبة الى الأصول النقلية.

و اما الأصول العقلية فمقتضى القاعدة ورود القرعة عليها الا ان التقديم الى خصوص قاعدة الاشتغال خارج عن طريقة المسلمين و سيرة المتشرعين حيث لم يكونوا يكتفون بالامتثال الاحتمالي فيما اصابته القرعة فافهم.

تحصّل: ان الاستصحاب يقدم على القرعة فى الطائفة الاولى و الطائفة الثالثة اذ مع تقديم الاستصحاب لايبقى لها موضوع فى الطائفة الاولى و هو الاشكال و فى الطائفة الثالثة و هو الاشتباه.

و القرعة مقدمة على الاستصحاب فى الصورة الثانية سواء قلنا بامارية الاستصحاب او لم نقل لان القرعة ناظرة الى الواقع و كاشفة عنه و كان حجيتها من باب الطريقية و الامارية و عليه فتقدم القرعة على الاستصحاب كتقدم ساير الامارات عليه هذا كله بالنسبة الى الأصول النقلية

و اما الأصول العقلية فمقتضى القاعدة هو ورود القرعة عليها الا ان التقديم بالنسبة الى خصوص قاعدة الاشتغال خارج عن طريقة المسلمين و سيرة المتشعبة حيث لم يكونوا يكتفون بالامتثال الاحتمالى فيما اصابته القرعة أللهم إنا أن يقال ان الامتثال بعد كون قاعدة القرعة من الامارات ليس احتماليا فافهم و الله هو الهادى و لله الحمد أولاً و آخرأ.

المقصد الثامن

فى التعادل والتراجيح

فى التعادل والتراجيح

وفيه فصول:

الفصل الأول: فى تعريف التعارض و الوجه فى تقديم تعريف التعارض أن مورد التعادل و التراجيح هو الدليلان المتعارضان.

و التعارض لغة من العرض بمعنى الاظهار و غلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين و تمانهما بالتناقض. كما اذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه، أو بالتضاد، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على حرمة.

و لا ينافى كون التعارض وصفا للدالّين المنافاة الموجودة بين المدلولين، بل هى موجبة لتعارض الدالين، فالتعارض من أوصاف الدليلين أو الأدلة لا من أوصاف المدلول حتى يكون لحوقه بالدليلين من باب الوصف بحال متعلقه؛ يقال تعارض الرجلان أى أظهر كلّ منهما نفسه لصاحبه على وجه لا يجتمع معه فى جانب، و هو بهذا الاعتبار غلب فى عرف الأصوليين على تعارض الدليلين؛ و لذا عرف بتنافى الدليلين. و ظاهر أن تعارض الدليلين إنّما هو باعتبار دلالتهما، كما لو دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على تحريمه مثلا، فإن الأوّل كأنه بدلالته على الوجوب ينفى التحريم و الثانى بدلالته على التحريم ينفى الوجوب.

و بعبارة أخرى إن أريد من التعارض التنافي في الوجود فهو حقيقة و بالذات لا يعقل إلّا في المدلولين أو في الدليلين بما هما دليلان و حجتان لا في الدالين بما هما كاشفان نوعيان، إذ لاتعارض في مرحلة الدلالة و مقام الاثبات، لأن الدالين الكاشفين ليس دلالتهما و كشفهما بالكشف التصديقي القطعي أو الظني الفعلي حتى يستحيل اجتماعهما بالذات، بل بالكشف النوعي لا يتقوم إلّا بمكشوفين بالذات لاتمانع بينهما من حيث نفسيهما.

لكن يوصف الدالان بوصف المدلولين بحمل الشايح بالعرض لما بينهما من الاتحاد جعلاً و اعتباراً، فتتافي المدلولين في هذه الصورة واسطة في عروض التنافي على الدالين لا واسطة في الثبوت، و إن أريد من التعارض أخص من مطلق التنافي نظراً إلى أنه لا يوصف الوجوب و الحرمة بانهما متعارضان و إن وصفا بأنهما متنافيان، و كذلك الحجية لاتوصف بالمعارضة و إن وصفت بالمنافاة، بل يوصف ما دلّ على الوجوب و ما دلّ على عدمه مثلاً بالمعارضة، فيقال تعارض الخبران لاتعارض الحكمان، فالتعارض من أوصاف الدال بما هو الدال بالذات لا بالعرض، فالمنافاة بين المدلولين في هذه الصورة واسطة في ثبوت المعارضة في الخبرين.

و دعوى أن الظهور الدلالي مجرداً عن الإرادة الجدية ليس بحجة و لا بمعارض مع دليل آخر، و عليه فالتعارض هو تنافي الدليلين بحسب كشفهما عن الإرادة الجدية و هو قد يختلف و يتقلب بورود دليل آخر.

مندفعة بأن التعارض من العرض و هو بمعنى الإظهار و الدالان المتنافيان لكل منهما ثبوت و يظهر كل منهما نفسه على الآخر، بخلاف المدلولين أو الحجيتين كما عرفت، فإنه لاثبوت إلّا لأحدهما فلامعنى لإظهار كل منهما نفسه على صاحبه و

خلوها عن الإرادة الجدية لا يوجب عدم معارضتهما بعد وجود الإرادة الاستعمالية، كما لا يستلزم بعد خروج فرد عن الإرادة الجدية خروجه عن كونه حقيقة. و لعل رفع التنافي بين الدالين بالتوفيق العرفي أو بالحكومة من شواهد كون مورد التعارض هو الدلالة، وإلّا فالمضادة بين المداليل موجودة و ليست بمرتفعة.

لاتعارض بين الأصول والأمارات

نمّ إن التعارض لا يتحقق إلّا بعد اتّحاد الموضوع بين الأصول و الأمارات، و إلّا فلا يمتنع اجتماعهما.

ومعه: يعلم أنه لاتعارض بين الأصول و ما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية، لأنّ موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنه مجهول الحكم و موضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث هو، فإذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم في الأصول باقيا على حاله، فيعمل على طبقه و إذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعي فإن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالما بحكم العسير مثلاً (و هو الحرمة)، فلا يقتضى الأصل حليته لأنه إنما اقتضى حلية مجهول الحكم، فالحكم بالحرمة ليس طرحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جار و غير مقتض، لأنّ موضوعه مجهول الحكم و هو مرتفع بحصول العلم، و إن كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمي، فإن كان الأصل ممّا كان مؤداه بحكم العقل كأصالة البراءة العقلية و الاحتياط و التخيير العقليين فالدليل وارد عليه و رافع لموضوعه، لأنّ موضوع الأول عدم البيان و موضوع الثاني احتمال العقاب و مورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفي التخيير و كل ذلك يرتفع بالدليل الظني.

و إن كان مؤدى الأصل من المجموعات الشرعية كالاستصحاب كان ذلك الدليل حاكما على الأصل بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل العلمى المذكور و إن لم يرفع موضوعه أعنى الشك إلا أنه يرفع حكم الشك أعنى الاستصحاب فالدليل إما وارد على الأصول أو حاكم عليها و على أى تقدير لاتعارض بين الأمارات و الأصول.

وجه تقديم الأمارات على الأصول

و قد يقال إن حكومة الأمارات على الأصول متفرعة على أن الأمر بالتصديق فى أدلة اعتبارها أمر بالتصديق الجنانى و إلقاء احتمال الخلاف تعبدا و هو غير ثابت لاحتمال أن يكون الأمر بالتصديق مفيدا للتصديق العلمى. و عليه لانظارة الأدلة اعتبار الأمارات، و مع عدم النظارة لامعنى للحكومة، و لذا ذهب فى الكفاية إلى أن وجه تقدم الأمارات على الأصول هو التوفيق العرفى لأن العرف لا يكاد يتحير فى تقديم الأمارات على الأصول بعد ملاحظتهما، إذ لا يلزم منه التخصيص أصلا، لأنه نقض اليقين باليقين أو رفع الشك بالعلم بخلاف العكس، فإنه يلزم فيه محذور التخصيص، فإذا دار الأمر بين التخصيص و التخصص فالثانى مقدم بحكم العرف. و ليس وجه التقدم هو الحكومة لعدم كون أدلة الأمارات ناظرة إلى أدلة اعتبار الأصول و تعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة، و إلا كانت أدلة اعتبار الأصول أيضاً كذلك؛ هذا مضافا إلى إمكان أن يقال نفس احتمال الخلاف فى الأمارات ليس نفا لفظيا حيثئذ، بل هو نفى عقلى لازم لحجية الأمارات. و كيف كان فلاتعارض بين الأمارات و الأصول لعدم تحير العرف فى الجمع بينهما، و لذا يكون خارجاً عن موضوع التعادل و التراجع.

لامتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض

ولا يذهب عليك أنه لا تعارض بين الدليلين بمجرد تنافي مدلوليهما إذا كان بينهما حكومة بأن يكون أحدهما سبق ناظراً إلى بيان كمية ما أريد من الآخر بحسب الإرادة الجدية مقدماً كان أو مؤخراً أو كان على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعنوانيتها الأولية مع مثل الأدلة النافية للعسر والهرج والضرر والإكراه والاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعنوانيتها الثانوية، حيث يقدم في مثلها الأدلة النافية ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً.

وقد يتفق ذلك في غيرهما كما إذا كان الطرفان من العناوين الأولية كقولهم لحم الغنم حلال والمنصوب حرام، فإنهما وإن كانا من العناوين الأولية إلّا أن العرف يقدم الثاني على الأول. وإن كان النسبة بينهما هي العموم من وجه أو وفق بينهما بالتصرف فيهما، فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما أو في أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر. وكيف كان فمع الجمع بينهما بالنظرارة أو بالوفق العرفي بالتصرف في خصوص أحدهما أو بالتصرف في كليهما لا يبقى التعارض حتى يكون داخلاً في باب التعادل والتراجيح.

لامتعارض بين النص والظاهر

ثم إنه لا تعارض بين الدليلين إذا كان أحدهما قرينة عند العرف على التصرف في الآخر كما في الظاهر مع النص أو الأظهر كقوله لا بأس بفعله مع لا تفعل أو لا بأس بتركه مع إفعل، فيرفع اليد عن الظهور بنص الآخر أو بالأظهر أو ككون كل واحد ظاهراً في التعيين، فيرفع اليد عن الظهور بنص الآخر في الإجزاء بغيره فيحكم بالتخير.

و بالجمله الأدلة فى هذه الصورة و إن كانت متناقية بحسب مدلولاتها إلا أنها غير متعارضة بحسب مقام الدلالة، و عليه لايبقى تعارض حتى يكون داخل فى باب التعادل و التراجع.

مورد التعارض بين الأخبار

قال فى الكفاية: و إنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعيا دلالة وجهة أو ظنياً فيما إذا لم يمكن التوفيق بينهما بالتصرف فى البعض أو الكل، فإنه حينئذ لامعنى للتعبد بالسند فى الكل اما للعلم بكذب أحدهما أو لأجل أنه لامعنى للتعبد بالصدور مع الإجمال إذ التعبد لترتب الأثر و مع الإجمال لايمكن ذلك فيقع التعارض بين أدلة السند انتهى.

و لا يخفى عليك أن قطعية الدلالة و الجهة على تقدير وجودهما لاتلازم قطعية التحمل و الحفظ و الأداء حتى تكون ملازمة للعلم بعدم صدور أحدهما و يكون الاختلال من ناحية السند، و عليه فمع عدم العلم بعدم الصدور أمكن التعبد بصدورها كما أن مع إمكان ترتيب الآثار على المجموع و هو نفس الثالث يصح التعبد بصدور الأدلة مع إجمالها، فلاوجه لقوله و لامعنى للتعبد بصدورها.

و بالجمله إذا كان الاختلاف مستقرا دائما و لاجمع بين الأطراف بحسب العرف يتحير العرف و يحكم بورود خلل فى بعض الأدلة و الأصول الجارية فى الأطراف إما فى ناحية الصدور و إما فى ناحية الإرادة و إما فى ناحية جهة الإرادة. و حيث إنه لامزية لإحدى الجهات على الأخرى كان جميع الجهات موردا للتعارض لخصوص السند، إلا إذا كان بينهما ما كان قطعيا من جميع الجهات، فهو خارج عن أطراف العلم الإجمالى و بقى الباقي طرفا له. و كيف كان فلاوجه لحصر مورد التعارض فى تعارض السند.

هذا مضافا إلى عدم تصور التعارض في الدليلين القطعيين و لا الظنيين بالظن الفعلي، إذ القطع بالمتفادين، وكذا الظن الفعلي بهما محال. وإنما التعارض في الدليلين الظنيين بالظن النوعي كما هو الحال فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات، من باب إفادة نوعها الظن لا من باب الظن الفعلي كما لا يخفى.

المعيار في الحكومة

و لا يخفى عليك خروج موارد السورود أو الحكومة أو التوفيق العرفي أو التخصيص و التقييد عن مورد التعارض لكمال التلائم بين الدليلين في هذه الموارد، و لا كلام فيه إلا من جهة توضيح بعضها كالحكومة.

و هو أن الدليل الحاكم بمنزلة أعنى في النظارة إلى بيان المراد من المحكوم كمية أو كيفية و لذا يوسع الحاكم أو يضيق دائرة الإرادة الجديدة من موضوع الدليل المحكوم و ليس تفسير الحكومة بذلك مستلزما لحصر الحاكم فيما إذا اشتمل على كلمة التفسير بمثل أعنى و أي، لوضوح أن قوله **بإشكال** لاشك لكثير الشك أو لاربا بين الوالد و الولد من موارد الحكومة مع أنه خال عن كلمة التفسير، و عليه فالتفسير بمثل أعنى و أي من باب المثال.

و لا يستلزم التفسير الحكومة بما ذكر لتقدم المحكوم على الحاكم بحسب الزمان لتوهم تقوم الشرح و الحكومة بذلك. و الوجه في عدم الإستلزام أن المشروح المقوم للشارح أو المحكوم المقوم للحاكم في مقام الشارحية و الحكومة هو وجوده العنواني الذي له ثبوت فعلي بثبوت الشارح بالذات و هو تقدم طبيعي تقدم الموضوع على محموله و المتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض الذي لا يكون مقوما للشارح أو الحاكم كما لا يكون المعلوم بالعرض مقوما للعالم.

و كيف كان فمحل البحث في التعادل و التراجيح هو موارد التعارض لا الموارد التي لاتعارض فيها كالموارد المذكورة من الورد و الحكومة و غيرها.

الفصل الثاني: في مقتضى الأصل الأولى في المتعارضين و الأصل الأولى فيهما على ما هو المعروف بناء على الطريقة هو سقوطهما عن الحجية في خصوص مفادهما. و ذلك لأن المتعارضين لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين، للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معا إذ أحدهما مخالف للواقع قطعاً، فلا يكونان طريقين إلى الواقع و لو فرض محالاً إمكان العمل بهما كما يعلم إرادته لكل من المتزاحمين في نفسه على تقدير إمكان الجمع.

فإذا عرفت عدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً لمخالفة أحدهما للواقع قطعاً لزم الحكم بالتوقف لابعثي أن أحدهما المعين واقعاً طريق و لابعثي بعينه، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى أن شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بخصوصه فيتساقطان من حيث جواز العمل لكل واحد منهما لعدم كونهما طريقين و مقتضاه هو الرجوع إلى الأصول العملية. هذا على تقدير القول بأن دليل حجية الخبر تدل على حجيته من حيث هو مع قطع النظر عن حال التعارض. و أما إن قلنا بإطلاق دليل الحجية لحال التعارض، فالوجه هو التخيير لأن جعل الخبرين حجة في حال التعارض لا معنى له إلا التخيير؛ إلا أن يقال لم يظهر من أدلة حجية الخبر هذا الإطلاق. نعم، يمكن القول بحجية أحدهما لابعثي كما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

نم إنه لاثمرة لتأسيس هذا الأصل بالنسبة إلى الأخبار الآحاد لورد الأخبار العلاجية فيها و هي متكفلة لبيان حكم تعارض الأخبار الآحاد و لاثمرة للأصل مع

وجود الدليل. نعم يشر الأصل المذكور في تعارض غير الأخبار الآحاد مما لم يرد فيه الأخبار العلاجية لتعارض البيئات في الشبهات الموضوعية أو كالتعارض بين الخبرين المتواترين أو كالتعارض بين فردين من قاعدة اليد التي تكون أمارة من الأمارات.

الفصل الثالث: في نفي الثالث والرابع والخامس والتخيير بناء على الطريقة مع عدم إطلاق أدلة الاعتبار لحال التعارض.

وحاصل الكلام أن سقوط المتعارضين يكون بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي لبالنسبة إلى المدلول الالتزامي، و عليه فإذا تعارض الخبران في وجوب الظهر و الجمعة مثلاً مع العلم بكذب أحدهما يسقطان من حيث دلالتهما على خصوص الظهر أو الجمعة فلاحجة على خصوص الجمعة و لا على خصوص الظهر. و الوجه فيه هو عدم إمكان التعبد بالمتعارضين فإن التعبد بهما يرجع إلى التعبد بالمتناقضين و هو غير معقول، و لاوجه للتعبد بخصوص أحدهما بعينه دون الآخر لبطلان الترجيح بالمرجح. و أما شمول أدلة الاعتبار بالنسبة إلى أحدهما لابعينه و حجيته فهو المستفاد من الكفاية و مع حجية أحدهما لابعينه ينفي بدلالته الالتزامية الثالث و غيره من أشباهه.

و بيان ذلك أن التعارض لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما و هو لا يكون مانعاً عن حجية الآخر، إلا أنه حيث كان بلاتعيين و لاعنوان واقعا فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه لعدم التعيين في الحجة أصلاً ولكن نفي الثالث و نحوه يكون من جهة بقاء أحدهما على الحجية و صلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لنفي الثالث لا من جهة بقائهما على الحجية.

إيقال: إن نفى الثالث و غيره من الأحكام الخمسة و نفى التخيير من جهة الدلالة الالتزامية فى المتعارضين و هى تابعة للدلالة المطابقيه، و المفروض سقوط الدلالة المطابقيه فى المتعارضين، و معه لامجال للدلالة الالتزامية لكونها تبعاً للدلالة المطابقيه، لأننا نقول: التبعية فى الحدوث لا البقاء.

هذا مضافاً إلى أن نفى الأمور المذكورة من جهة حجية أحدهما لابعينه لكونه مشمولاً لأدلة الاعتبار و مقتضاها هو حجية دلالاته الالتزامية التابعة لدلالة المطابقيه له إذ التبعية بين الدلالة الالتزامية و المطابقيه فى أحدهما لا بعينه لابنيها و بين المتعارضين حتى تكون ساقطة بسقوط المطابقيه.

و قد يشكل ذلك بأن أحدهما لابعينه ليس فرداً لعموم ما دلّ على اعتبار الأخبار لأن دليل الاعتبار إنما يشمل كل واحد من الطريق معينا لا الواحد الغير المعين و لولا ذلك لما كان للحكم بالتساقط من رأس وجه.

وأجيب عنه أولاً: بأن التساقط من حيث الخصوصيات لا ينافى حجية أحدهما لابعينه مع ترتب الأثر عليه و هو نفى الثالث و غيره.

وثانياً: بأن أصالة العموم الجارية فى أدلة الاعتبار لا ترفع اليد عنها إلّا بالنسبة إلى أحدهما، و عليه فيبقى الآخر على تحت عموم العام و مقتضاه هو حجيته فى الدلالة المطابقيه و الالتزامية كليهما، فلأمانع من شمول الأدلة للكلى المذكور و هو عنوان أحدهما لابعينه كما يشمل عموم دليل اعتبار الاستصحاب لمورد العلم بنجاسة أحد الطرفين لابعينه فى المعلوم بالإجمال مع أنه عنوان لابعينه.

وثالثاً: بأنه لو سلم عدم شمول أدلة الاعتبار لعنوان أحدهما لابعينه أمكن الاستدلال بالمناط و ملاك حجية الأخبار بالأولوية بالنسبة إلى نفى الثالث و

نحوه، إذ ملاك الحجية هو الاطمئنان بالصدق لكون احتمال الإصابة فيه كثيراً بحيث يساوي ٩٩٪ في قبال الاشتباه وهو ١٪، وهذا الملاك والمناط موجود بالنسبة إلى نفي الثالث بنحو أشد، وذلك لأن تقارن اشتباه راو آخر كمحمد بن مسلم مع اشتباه زرارة ٢٪ بخلاف احتمال الإصابة وعدم مقارنة الاشتباه، فإنه ١٩٨ من مأتين فإذا كان الاطمئنان الحاصل من كل خير حجة فالاطمئنان الحاصل بالخبرين يكون الاشتباه في غير مورد المقارنة أولى بالحجية وأشد بالنسبة إلى الاطمئنان الحاصل بكل خير. وهذا يفيد أن الثالث ونحوه منفي بنحو أشد ومعنى نفي الثالث أن أحدهما لا يعينه حجة من جهة الاطمئنان القوي بوجوده.

نعم، هذا التقريب يختص بالأمارات المبتنية على الاطمئنان النوعي الذي يكون حجة ذاتية كالعلم ولا يأتي في الأمارات التي كانت مبتنية على التعبد وأصالة العموم من باب التعبد العقلاني، اللهم إلا أن يقال إن اعتبار أصالة العموم كغيرها من الأصول اللفظية من باب الاطمئنان والأمارية أيضا فتدبر.

هنا إشكالات أخرى

أحدها: أن الصفات الحقيقية أو الاعتبارية لا يعقل أن تتعلّق بالمبهم والمردد، إذ المردد لا يثبت له ذاتا وجودا ماهية وهوية، وما لا يثبت له بوجه يستحيل أن يكون مقوما ومشخصا بصفة حقيقية أو اعتبارية.

أجيب عنه: بأن مفهوم أحدهما مردد بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع الصناعي، إذ هذا المفهوم المردد إذا لوحظ ثانيا كان مفهوما معلوما وبهذه الملاحظة يصح أن يكون طرفا للعلم كمفهوم العدم، فإنه بالحمل الشائع الصناعي موجود و يصح أن يقع طرفا للعلم.

ثم إن مفهوم أحدهما عنوان يشير به إلى المصاديق الخارجية المتعينة المتشخصة ولا يلزم أن يكون مصاديق المفهوم المردد مرددا، كما أن مصاديق الكسور المتسعة لا إشاعة فيها وإنما الإشاعة في مفاهيمها لا مصاديقها، إذ لا إشاعة في الخارج. و لعل منشأ توهم الاستحالة في الفرد المردد هو الخلط بين المفهوم والمصدق و توهم سراية جميع أوصاف المفهوم إلى الخارج مع أن المفهوم عنوان مشير وليس بكلى طبيعى حتى ينطبق بجامع مفهومه، فلا إشكال في تعقل مفهوم الفرد المردد و إمكان تعلق العلم به فضلا عن تعلق الصفة الاعتبارية به. و يشهد لذلك إمكان تعلق العلم الإجمالى بنجاسة أحد الكأسين مع أن عنوان أحد الكأسين عنوان مردد.

وثانيتها: أن حقيقة الحجية سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع أو جعل المماثل إيصالا للحكم الواقعى بعنوان آخر سنخ معنى لا يتعلق بالمردد بدهاءة أن الواقع الذى له تعيين واقعا هو الذى ينتجز بالخبر و هو الذى يصل به بعنوان آخر، فلا يعقل أن يكون مردداً و مبهما.

هذا مضافا إلى أن الأثر المترتب من الحجية هو لزوم الحركة على طبق ما أدت إليه الحجة و الحركة نحو المردد غير معقولة. و أوجب عنه بأن غير المعقول هو حجية المردد بما هو مردد و الحركة نحو المردد بما هو مردد بالحمل الأولى. و أما حجية المردد بما هو مشير إلى أحد الخبرين الخارجيين و هكذا الحركة نحو أحد الخبرين الخارجيين ممكنة و مع الإمكان يشمله عموم أدلة الاعتبار.

فتحصل: أن مع حجية أحدهما لا بعينه ينفى الثالث و نحوه و يظهر عدم احتمال التخيير الواقعى، لأن التخيير الواقعى لا يجتمع مع العلم بكذب أحدهما و لا منافاة بين دعوى سقوطهما و حجية أحدهما بلا عنوان، لأن النظر فى الدعوى الأولى إلى

سقوط الخصوصية في طرفي المعارضة بخلاف الدعوى الثانية، فإن النظر فيها إلى نفي الثالث ونحوه ونفي التخيير الواقعي.

و مقتضى القاعدة بعد حجية عنوان أحدهما هو الاحتياط بفعل شيء دلّ الدليل على وجوبه و بترك شيء آخر دلّ الدليل الآخر على حرمة أو الاحتياط بفعل الشئين الذين دلّ الدليلان على وجوبهما مع عدم احتمال التخيير الواقعي بينهما أو بترك الشئين الذين دلّ الدليلان على حرمتها مع العلم بكذب أحدهما واقعاً.

و كيف كان فإذا تم مقام الثبوت يشمله عموم أدلة الاعتبار فيكون أحدهما لابعنه حجة، فمقتضى التعارض بناء على الطريقة هو التسايط بالنسبة إلى خصوصيتهما، إلا أن مقتضى حجية أحدهما لابعنه هو الاحتياط فيما إذا كان طرفاً المعارضة حكماً إلزامياً إيجابياً كان أو سلبياً أو إيجابياً و سلبياً. هذا مضافاً إلى أن مقتضى حجية أحدهما هو نفي الثالث و نحوه من سائر الأحكام.

الفصل الرابع: في الأصل الأولي بناء على السببية

و حان الوقت لبيان مقتضى الأصل الأولي بناء على السببية، و حاصله أنه ليس كل واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه، بل يتساقتان لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه بأن لا يكون المقتضى للسببية في الأمارات إلّا فيه أي ما لم يعلم كذبه، لأنه هو المتيقن من أدلة اعتبار السند أو الظهور أو جهة الصدور سواء كانت الأدلة هي التي بنى العقلاء عليها أو هي الأدلة الشرعية.

نعم، لو كان المقتضى للحجية موجوداً في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من باب التزاحم فيما إذا كانا مؤدين إلى الحكم الإلزامي كوجوب الضدين و حكم التعارض حينئذ هو التخيير إذا لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو

محتملها، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي، فإنه لا يترجم الآخر ضرورة عدم صلاحية ما لاقتضاء فيه أن يترجم به ما فيه الاقتضاء، إلا أن يقال إن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء، فترجم به حينئذ ما يقتضى الإلزامي و يحكم فعلاً بغير الإلزامي و لا يترجمان لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم بغيره. نعم، يكون باب التعارض من باب التترجم مطلقاً لو كان قضية الاعتبار لزوم البناء و الالتزام بما يؤدي إليه من الأحكام لا مجرد العمل على وقته. و عليه يترجم الواجبان ولكن لا دليل نقلاً و لا عقلاً على لزوم الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية، فتبين أن حكم التعارض بناء على السببية و كون المقتضى للحجية في كل واحد منهما هو التخيير فيما إذا كان مؤداهما هو الحكم الإلزامي و لم يكن المزية لأحدهما بها يرجع على الآخر.

يمكن الإيراد على القول بالتخيير أولاً: بأن ملاك التعارض و التسايق هو أن يكون اجتماع النفي و الإثبات في محل واحد، و هذا الملاك موجود على القولين، و عليه فلا يبقى فرق بين القول بالسببية في باب الطرق و بين القول بالطريقة، إذ القائل بالسببية إنما يقول إن مفاد الطريق بتمامه حجة لكن لا بملاك كونه طريقاً إلى استيفاء الواقع، بل بملاك أن في العمل بمفاده بالتمام مصلحة ملزمة.

فالقائل بالسببية و الطريقة يشتركان في القول بأن الحجة مفاد الطريق بتمامه من المدلول المطابق و الالتزامي، و عليه يجتمع الإثبات و النفي الذي يلزمه الدلتان المطابقيه و الالتزامية في محل واحد على كلا القولين من دون تفاوت، و حيث هو محال عقلاً يحكم بالتسايق لا بالتخيير على كلا القولين من الطريقة أو السببية.

و يمكن أن يقال في دفع هذا الإيراد إن الكلام بناء على السببية يكون فيما إذا احتمل التخيير لوجود المصلحة في كل طرف، و معه لا تعارض و لا تساقط لعدم نفي

كل طرف بالآخر، بل يحكم بالتخير بسبب وجود المصلحة في كل طرف و لا يجتمع الإثبات و النفي في موضوع واحد حتى يوجب التساقت بدعوى وجود ملاك التعارض و التساقت.

و يمكن الإيراد نانيا على الحكم بالتخير بأن التزاحم و الحكم بالتخير ليس بمطلق لأنه إنما يتصور التزاحم فيما كان هناك حكمان إزاميان لم يتمكن المكلف من امتثالهما، فإن لم يكن أحدهما أو كلاهما كذلك يخرج عن مسألة التزاحم بالكلية. نعم، يتصور التزاحم فيما إذا فرض أن أحد الطريقتين أدى إلى وجوب شيء، و الآخر إلى وجوب شيء آخر، أو أدى أحدهما إلى حرمة شيء، و الآخر إلى حرمة شيء آخر، أو أدى أحدهما إلى الوجوب و الآخر إلى الحرمة و لا يتمكن من الجمع بينهما، ففي هذه الصور أتى لا يتمكن المكلف من امتثال كل طرف يؤخذ بالأهم أو محتمل الأهمية إن كان، و إلا فيحكم فيها بكونه مخيراً، فدعوى الحكم بالتخير مطلقاً على القول بالسببية كما ترى.

لا يقال: إن جعل الحجية في أطراف المعلوم بالإجمال مع التضاد أو التناقض غير معقول. و عليه فلامجال للحكم بالتخير، بل الحجية مجعولة بالنسبة إلى ما لم يعلم كذبه فمقتضاء هو التساقت لا التخير.

لأننا نقول: إن جعل الحجية لا يتعلق بالمتضادين أو المتناقضين، بل يتعلق بعنوان واحد و هو عنوان خير العادل. و لاستحالة في تعلق جعل الحجية بخير العادل، كما لا استحالة في تعلق الوجوب بإنقاذ الغريق مع عدم التمكن من إنقاذ الغريقين في حال واحد، فالحكم يعرض على المتضادين بواسطة جعل الحكم على العنوان و لا مانع منه.

و دعوى أن المصلحة في الإنقاذ معلومة في الطرفين بالقرائن و الارتكاز دون المقام، فيحتاج إلى إطلاق الدليل و هو أول الكلام. مندفعة بأن المفروض وجود المصلحة السلوكية في كل طرف على القول بالسببية، فتدبر جيداً.

تحصّل: أن إطلاق الحكم بالتخيير مع التمكن من الاحتياط كما إذا كانا مثبتين و أمكن الاحتياط بإتيانهما محل نظر. فإن الوظيفة حينئذ بناء على السببية هو الاحتياط لأن مضمون أحدهما مجعول في حقه و مقتضى العلم الاجمالي به هو الاحتياط. و هكذا لامجال لإطلاق الحكم بالتخيير مع كون أحدهما مثبتاً و الآخر نافياً، و احتمال كون النافي مخالفاً للواقع و صار موجبا لانقلاب الواقع إلى مؤداه مع العلم بمطابقة أحد الخبرين للواقع، لأن مقتضى الأصل حينئذ هو البراءة لاحتمال كون النافي مخالفاً للواقع و موجبا لانقلاب الواقع إلى مؤداه بناء على السببية و لامجال للتخيير.

نعم، لإشكال في التزاحم بناء على السببية و الحكم بالتخيير فيما إذا لم يكن أحد الطرفين أهم أو محتمل الأهمية و لم يتمكن من الاحتياط و كان الحكمان إزامياً. و عليه فلا يصح القول بأن حكم المتعارضين بحسب مقتضى الأصل على السببية هو التخيير مطلقاً لما عرفت من أن ذلك بناء على السببية يختلف بحسب اختلاف الموارد، و الله هو الهادي. هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل الأولي بناء على الطريقة و السببية.

الفصل الخامس: في بيان الأصل الثانوي في الخبرين المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية، و قد عرفت أن الأصل الأولي في مورد تعارض الأمارات بناء على الطريقة المحضة هو التساقط بالنسبة الى خصوص مفادهما.

ولكن حيث إن مقتضى أصالة العموم الجارية في أدلة اعتبار الأخبار و الأمارات هو عدم رفع اليد عنها في المتعارضين إلاً بالنسبة إلى أحدهما، فلذلك يبقى الآخر تحت العموم و مقتضاه حجيته في الدلالة المطابقية و الالتزامية كليهما، و هذا هو مقتضى الأصل الأولي الذي يرجع إليه عند عدم الدليل على الخلاف. هذا مضافاً إلى إمكان دعوى الإجماع المدعى على عدم سقوط كلا المتعارضين من الأخبار.

و حينئذ يقع الكلام في تأسيس أصل ثانوي مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية الآتية. و حاصله أن بعد ما تبين وجوب الأخذ بأحد المتعارضين (بحسب القاعدة أو بحسب نقل الإجماع) هل يجب الأخذ بما هو يكون أقرب إلى الواقع أو يخير بين الأخذ بكل منهما. و يظهر الثمرة في مورد المرجحات الغير المنصوصة، فعلى الأول يجب الأخذ بذى المرجح، و على الثاني يخير بين الأخذ به و بصاحبه.

فقول: إما أن يكون المتعارضان متكافئين من جميع الجهات أو يكون لأحدهما مزية على الآخر.

فعلى الأول: يحكم بالتخير من باب التخير في الأخذ بأحدهما، إذ للشارع أن يحكم بوجوب الأخذ بأحدهما مخيراً، فما لم يأخذ المكلف بواحد منهما معينا لا يكون حجة و لا يشمل دليل الاعتبار. و أما إذا أخذ به و صار معينا بالأخذ يشمل دليل الحجية و يجعلها حجة في المقاد، و يشير إليه قوله بلا: فبأيهما أخذت من باب التسليم وسعك، فإن معناه أن كل واحد من المتعارضين أخذت به و بنيت عليه فهو حجة لك.

و على الثاني: فإن أخذ المكلف بذى المزية علم أنه حجة له لأنه هو القدر المتيقن، إما لأنه كان حجة قبل الأخذ بعنوان كونه ذا مزية أو لأنه أخذ به و بنى عليه، بخلاف ما إذا أخذ بغيره، فإنه يشك في صيرورته حجة بالأخذ لاحتمال أن

يكون الحجة صاحبه. فلا يترتب عليه آثار الحجة، بل لو أخذ فيما كان لأحدهما
مزية بغير ذى المزية حصل له العلم الإجمالي بالحجة المرددة بين المأخوذ و ذى
المزية بمعنى أنه يعلم إجمالاً بقيام الحجة عليه إما على المأخوذ و هو غير ذى
المزية أو على ذيهما.

و لازمه هو الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما إذا أديا الى وجوب شيئين و بين
التركين فيما اذا أديا إلى حرمتهم و بين فعل أحدهما و ترك الآخر فيما إذا أديا
إلى وجوب الأول و ترك الثانى و البراءة فيما إذا أدى أحدهما إلى حكم غير
إلزامى لانحلال العلم الإجمالي بحجة ذى المزية أو المأخوذ لكون أحدهما حكما
غير إلزامى. هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل الثانوى بعد العلم بحجة أحدهما
بالقاعدة أو بقيام الإجماع المدعى.

الفصل السادس: فى حكم المتعارضين مع ملاحظة الأدلة الشرعية فى مقام
علاجهما، و الأخبار الواردة فى هذا المقام على طوائف:

الطائفة الأولى: ما استدل به على التخيير.

منها: صحيحة على بن مهزيار: قرأت فى كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبى
الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبدالله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى
السفر فروى بعضهم أن صلها فى المحمل و روى بعضهم أن لاتصلها إلنا على
الأرض. فأعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك فى ذلك؟ فوقع عليه السلام موسع عليك
بأية عملت^١.

بدعوى صراحتها على سعة الأمر للمكلف في العمل بأية من الروایتين شاء، و الصحيحة و إن وردت في مورد خاص ولكن يمكن إلغاء الخصوصية، اللهم إنا أن يقال: إن القطع بعدم الخصوصية مفقود خصوصاً مع ما يرى من التفريق بين المستحبات و الإلزاميات.

هذا مضافاً إلى احتمال أنه إن لم يكن ترجيح لأحدهما على الآخر فلا إطلاق لها بالنسبة إلى مورد وجود المرجح.

و أيضاً أن الظاهر أن سؤال الراوى عن حكم الواقعة واقعا و الجواب أيضاً ناظر إلى ذلك، و عليه فحمل الرواية على بيان الحكم الأصولى فى غاية البعد.

و لقائل أن يقول: إن السؤال لعله كان عن المسألة الأصولية و الحكم الظاهرى، حيث قال السائل: اختلف أصحابنا فى رواياتهم، و المورد لا ينافى كون السؤال عن المسألة الأصولية، و يؤيده الجواب أيضاً، حيث كان ظاهره هو الجواب عن المسألة الأصولية، حيث قال: بأية عملت أى بأية الروایتين عملت، و لا نظر له إلى المورد حتى يقال يحتاج إلى إلغاء الخصوصية و جواب الإمام عليه السلام ناظر إلى المسألة الأصولية، و يؤيده أن الإمام عليه السلام امتنع عن جواب قول السائل: فأعلمنى كيف تصنع أنت لأتقدى بك فى ذلك، و لم يذكر كيفية عمله حتى يكون المسألة فقهية، بل أرجع السائل إلى قوله: «موسع عليك بأية عملت» الذى يدل على التخيير بين الروایتين و هو المسألة الأصولية.

ومنها: موثقة سماعة عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقاه. و فى رواية

أخرى «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» بدعوى أن موضوع السؤال هو الاختلاف الناشئ عن اختلاف الخبرين المتعارضين. وقد حكم الإمام عليه السلام فيه بالأمرين: أحدهما يرجئه حتى يكشف الحكم الواقعي وهو الاستفادة من قوله يرجئه حتى يلقى من يخبره وهو الإمام عليه السلام، و ثانيهما أن الوظيفة الفعلية هي التخيير وهو استفاد من قوله فهو في سعة الخ أي في سعة في الأخذ بأية الروايتين شاء.

أورد عليه بأن موردها دوران الأمر بين المحذورين، حيث إن أحد الخبرين يأمر والآخر ينهى والعقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل والترك وقول الامام عليه السلام لا يدل على أزيد منه.

وأجيب عنه أولاً: بأن دوران الأمر بين المحذورين الذي تجرى فيه أصالة التخيير عبارة عما لو علمنا بجنس الالتزام و ترددنا بين الوجوب والتحريم. وأما إذا شككنا في الوجوب والتحريم معاً فلا إشكال في إجراء البرائة عنهما معاً فإن كان المقصود أن السائل افترض العلم من الخارج، فهذا شيء لم يرد عنه ذكر في هذه الرواية و لم يفرض سماعه العلم بالالتزام في المقام، بل الغالب في مثل هذه الموارد أنه كما يحتمل كذب أحد الخبرين أو يعلم به كذلك يحتمل كذبهما معاً وإن كان المقصود أن جامع الالتزام يثبت بنفس مجموع هذين الخبرين، فهذا ليس على طبق القاعدة وإنما هو شيء على خلاف القاعدة ولا يصح قوله إن الخبر لا يدل على أزيد من التخيير العقلي.

وثانياً: أنه لو سلمنا دوران الأمر بين المحذورين في المقام فليس متى ما دار الأمر بين المحذورين جرت أصالة التخيير، بل إنما تجرى أصالة التخيير إن لم يكن عندنا مرجع من قبيل عموم أو استصحاب نرجع إليه، و ألا فلامعنى لأصالة التخيير.

فإطلاق هذه الرواية لفرض وجود مرجع من هذا القبيل يرجع إليه بعد تساقط الخبرين يدل مثلاً على ما يقوله المشهور من التخيير عند تعارض الخبرين.

أورد الشهيد الصدر على الاستدلال بموثقة سماعاً بأن التحقيق عدم تمامية دلالة الرواية في المقام على مختار المشهور لقوة احتمال كونها في أصول الدين، وذلك لما جاء فيها من التعبير بقوله «أحدهما يأمر بأخذه» فإن الأخذ إنما يناسب الاعتقادات لا الأعمال.

و أما في الأعمال فينبغي أن يقال مثلاً أحدهما يأمر بفعله والآخر ينهيه عنه، وهذا إن لم يكن قرينة على صرف الرواية إلى الاعتقادات، فلا أقل من أنه يوجب الإجمال على أن دوران الأمر بين الوجوب والحرمة إنما يكون غالباً في الاعتقادات.

و أما في الفروع فهو نادر جداً و يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقي من يخبره» أي يترك هذا الشيء بكلتا جانبيه و لا يلتزم بأحد الاعتقادين حتى يلقي من يخبره و يتسّم مع هذا المعنى قوله عليه السلام: «فهو في سعة حتى يلقاه»، أي أنه في سعة من الاعتقاد و الالتزام بشيء في المقام، فلا يلتزم بأحدهما حتى يلقاه، فتفسير السعة بالتخيير إنما يناسب فرض عدم اختصاص الرواية بأصول الدين. و أما إذا استظهرنا اختصاصها بأصول الدين و الاعتقادات فمعنى السعة هو عدم لزوم الالتزام و الاعتقاد بأحد الطرفين.

وقائل أن يقول أولاً: إن الأخذ لا يختص بالاعتقادات، بل يعم الأخذ بأحد الخبرين الدالين على حكم الأعمال بعنوان الحجة الفعلية و يصدق على من روى أحد الخبرين و يقول اعمل به أنه يأمر بأخذه فلا يكون قوله «أحدهما يأمر بأخذه» شاهداً على إرادة خصوص الاعتقادات أو موجبا للإجمال.

وثانياً: أن شمول الرواية للأخذ في الاعتقادات بعيد فضلاً عن اختصاصها بها، و يؤيد ذلك بل يشهد له قوله «كيف تصنع»، فإن الظاهر منه أن المقصود هو رفع التحير من جهة الأعمال و هذا لا يساعد مع إرادة الأخذ في أصول الدين و الاعتقادات.

ومها: معتبرة الحميرى: قال الطبرسى فى الاحتجاج: و مما خرج عن صاحب الزمان صلوات الله عليه من جوابات المسائل الفقهية أيضاً ما سأله فيها محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى فيما كتب إليه، إلى أن قال: كتاب آخر لمحمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى أيضاً إليه (صاحب الزمان عليه السلام) فى مثل ذلك فرأيتك أدام الله عزك فى تأمل رقعتى و التفضل بما أسأل من ذلك لأضيفه إلى ساير أبايدك عندي و مننك علىّ و احتجت أدام الله عزك أن يسألنى بعض الفقهاء عن المصلى إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه التكبير و يجزئه أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد.

الجواب: ان فيه حديثين أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير و أما الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير، و كذلك فى التشهد الأول يجرى هذا المجرى، و بأيهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً.

تقريب الاستدلال أن الامام عليه السلام جعل فى الخبرين المختلفين الأخذ بأى الحديثين أراه المكلف من جهة التسليم صواباً، و حيث لا خصوصية للمورد يكون الأمر كذلك فى كل خبرين متعارضين.

و دعوى أن مورد هذه الرواية خارج عن محل الكلام فإن النسبة بين الخبرين المذكورين فى هذه الرواية هى العموم و الخصوص، و مقتضى الجمع العرفى هو

التخصيص و الحكم بعدم استحباب التكبير فى مورد السؤال. و عليه فحكم الإمام عليه السلام بالتخيير إنما هو لكون المورد من الامور المستحبة، إذ التكبير ذكر فى نفسه فلا بد من الاقتصار على مورد الرواية و لا يجوز التعدى عنه.

مندفعة بأن مقتضى قوله عليه السلام فى الجواب عن السؤال «إن فيه حديثين» و قوله عليه السلام فى ذيل الرواية «و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» أن الملاك فى الجواب هو مجيء الحديثين المختلفين و لاتأثير للمورد، و عليه فلا يضر كون مورد الرواية هى المستحبات لأن مورد السؤال و هو التكبير و إن كان ذكراً فى نفسه ولكنه بعنوان الجزء المستحب للصلاة لابعنوان أنه ذكر فى نفسه. و عليه كان المورد من موارد التعارض بناء على أن الحديث المطلق كان وارداً مورد الحاجة و كان الحكم فى ذلك الوقت هو المطلق، فيعارض حينئذ مع الحديث المقيد الدال على عدم استحباب التكبير.

فمقتضى القاعدة هو الحكم بنسخ المطلق ولكن الحديث يدل على عدم النسخ و بقائه على ما هو عليه، فيكون المكلف بعد بقاء المطلق مخيراً بين أن يأتي بالتكبير بعنوان جزء المستحب و أن لا يأتي به بعنوان أنه ليس بجزء مستحب، فيصح الجواب حينئذ بالتخيير فى الأخذ بالرواية و يكون مطابقاً للسؤال.

الإقبال: إن الرواية أجنبية عن المقام و هو تعارض الأخبار لأن الخبرين و إن كانا متعارضين فى لزوم التكبير بعنوان الجزء المستحب و عدمه بعنوان أنه ليس بجزء مستحب، إلا أنهما ليسا متعارضين فى مورد سؤال السائل و هو التكبير فى القيام بعد التشهد الأول، لأن الخبر الثانى إنما دل على نفي التكبير فى القيام بعد الجلوس.

و هذا لا ينافى كون القيام بعد التشهد يستوجب التكبير بناء على أن قوله عليه السلام «و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» ليس تنمة للخبر الثانى، بل هو من كلام

صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، و بناء على هذا الاحتمال أيضا تكون الرواية أجنبية عن المقام و لا بدّ من حملها على التخيير الواقعي و هذا يكفى في الاجمال و عدم الظهور في كون تلك الفقرة تنمة للخبر الثاني، فلا يصح الاستدلال به للتخيير الظاهري.

لأما قول: إن الظاهر أن قوله «و كذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى» حتى لو كان كلاما للإمام الثاني عشر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) فالمقصود منه بيان أن خبر نفى التكبير بعد الجلوس من السجدة الثانية يشمل فرض التشهد أيضا، و مع شمول خبر نفى التكبير بعد الجلوس لفرض التشهد فالروايات في مورد السؤال متعارضة، إذ بعضها يدلّ على ثبوت التكبير لفرض التشهد و بعضها الآخر يدلّ على نفى التكبير في فرض التشهد و مقتضى قوله بالتّحليل « و بأيهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا» هو التخيير الظاهري بينهما بعد كون الروايات متعارضة.

تنبیه

قال صاحب الوسائل: روى الشيخ في كتاب الغيبة جميع مسائل محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام عن جماعة عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود، قال: وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي و إملاء أبي القاسم الحسين بن روح.

قال الشيخ في الفهرست: محمد بن أحمد بن داود له كتب، منها كتاب المزار الكبير حسن و كتاب الذخائر الذي جمعه كتاب حسن و كتاب الممدوحين و المذمومين و غير ذلك. أخبرنا بكتبه و رواياته جماعة منهم الشيخ المفيد رحمة الله و الحسين بن عبدالله و أحمد بن عبدون كلهم عنه، انتهى. و ظاهره التوثيق، فإنّ

نقل كتبه توسط الجماعة المذكورين سيما الشيخ المفيد يكفي في حصول الاطمينان بوثاقته، فتحصل تمامية هذه الرواية دلالة و سندا على ثبوت التخيير الظاهري في الخبرين المتعارضين.

تحصّل: من جميع ما تقدم كفاية بعض الأخبار دلالة و سندا لإثبات التخيير الظاهري بين الخبرين المتعارضين، فلامجال لدعوى التسايط عند فقد المرجح، فهل يحكم حينئذ بالتخيير أو العمل بما طابق منهما الاحتياط أو بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر و الجمعة مع تصادم أدلتهما.

المشهور الأول و هو التخيير عند فقد المرجحات و ذهب بعض إلى التخيير مطلقا و سيأتي إن شاء الله تحقيق ذلك.

الطائفة الثانية: هي ما يدل على التوقف مطلقا و المراد منه هو وجوب الامتناع عن الفتوى بكل واحد من المتعارضين و أنه ليس شيء منهما حجة في خصوص مفاده و هي عدة من الأخبار.

منها: موثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه، و في رواية اخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك.

بدعوى أن المراد منها أن المكلف يكون في سعة من جهة الأمر و النهي الواقعيين، لا أنه في سعة من ناحية الأخذ بأيهما شاء من الخبرين.

و الشاهد عليه قوله عليه السلام: «يرجئه حتى يلقى من يخبره»، فإن معناه تأخير الأمر و عدم الإفتاء بمضمون أحدهما حتى يلقى الإمام و يسأله. و فيه أنه قد تقدم أن

الخبر يدل على الأمرين بالفقرتين أحدهما تأخير اكتشاف الحكم الواقعي و عدم القول بالأراء و الأهواء بقوله «يرجئه حتى يلقي من يخبره. و ثانيهما هو جواز الأخذ بأحدهما و العمل به بقوله: « فهو في سعة حتى يلقاه». و لامنافاة بينهما و الأمر بالتوقف من جهة الأمر الأول.

و هذا لا ينافي جواز الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين بعنوان الوظيفة الفعلية الظاهرية حتى يتبين له الواقع بقاء الامام عليه السلام و بهذه الملاحظة فالاولى هو جعل هذه الرواية من أدلة التخيير الظاهري.

ومنها: ما رواه الصدوق في العيون عن الميثمي أنه سئل الرضا عليه السلام يوما و قد اجتمع عنده قوم من أصحابه و قد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الشيء الواحد. فقال عليه السلام: إن الله عزوجل حرم حراماً و أحلّ حلالاً و فرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله أو تحريم ما أحل الله أو دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلانسخ نسخ ذلك.

فذلك مما لايسع الأخذ به لأن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن ليحرم ما أحل الله و لا يحلّ ما حرم الله و لا يغير فرائض الله و أحكامه كان في ذلك كله متبعا لله مؤديا عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة.

قلت: قد يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه وآله مما ليس في الكتاب و هو في السنة ثم يرد خلافه.

قال: و كذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن اشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى و أمر باشياء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كالعدل فرائض الله تعالى. ووافق في ذلك أمره أمر الله تعالى. فما جاء في النهي عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى

حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما أمر به لأننا لانرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله ﷺ ، ولا نأمر بخلاف ما أمر رسول الله ﷺ إلا لعلة خوف ضرورة، فإما أن نستحل ما حرم رسول الله أو نحرم ما استحل رسول الله ﷺ ، فلا يكون ذلك ابدا لأننا تابعون لرسول الله ﷺ مسلمون له كما كان رسول الله ﷺ تابعا لأمر ربه عز وجل مسلما له و قال عز وجل ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ .^١

و إن رسول الله ﷺ نهى عن أشياء ليس نهى حرام بل اعافه و كراهه و أمر بأشياء ليس أمر فرض و لا واجب بل أمر فضل و رجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول و غير المعلول فما كان عن رسول الله ﷺ نهى اعاقه أو امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه.

إذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهى و لا ينكره و كان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعا أو بأيهما شئت و احببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ﷺ و الرد إليه و إلينا و كان تارك ذلك من باب العناد و الإنكار و ترك التسليم لرسول الله ﷺ مشركا بالله العظيم. فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب و ما لم يكن في الكتاب فأعرضوه على سنن النبي ﷺ ، فما كان في السنة موجودا منها عنه نهى حرام أو مأمورا به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله و أمره ﷺ ، و ما كان في السنة نهى إعافه أو كراهه ثم كان الخبر

الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه و لم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله ﷺ.

و ما لم تجده في شيء من هذه الوجوه فردوه إلينا علمه فنحن أولى بذلك و لاتقولوا فيه بأرائكم و عليكم الكف و التثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا.

و تقريب الاستدلال بهذه الرواية بأن يقال: إن قوله ﷺ و ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك و لاتقولوا فيه بأرائكم و عليكم الكف و التثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا يدل بوضوح على لزوم التوقف عن العمل بالأخبار المتعارضة مطلقا و من الواضح أن الخيرين المتعارضين إذا كانا واجدين لشرائط الاعتبار داخلان في هذا الذيل الذي حكم ﷺ بوجود التوقف و التثبت إلى أن يتضح الأمر ببركة بيانهم.

هذا مضافا إلى دعوى أن ظاهر حكمه ﷺ بالتخيير بين العمل بخبر الأمر أو النهي و العمل بخبر الترخيص بقوله ﷺ و ما كان في السنة نهى إعافه أو كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه و لم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله ﷺ.

إن التخيير و التوسعة المنقولة عنهم ﷺ يختص بهذا المورد الذي ليس من التعارض المستقر فالرواية تدل على عدم تشريع التخيير في المتعارضين المستقرين.

وفيه: أن الظاهر من قوله ﷺ « و ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه » بعد الأقسام المذكورة سابقا في هذه الرواية أنه يختص بمورد التعارض المستقر و الحكم

بالوقوف في هذا القسم من ناحية الآراء والأهواء لا ينافي التخيير الظاهري المستفاد من سائر الأخبار في الأخذ بأيهما للعمل. و عليه فيمكن الجمع بينهما بأن للعامل أن يأخذ بأيّ منهما و يحكم بالتخيير الظاهري و ليس له الحكم بمفاد كل واحد بعنوان الحكم الواقعي.

ومنها: ما رواه الصفار عن أبي عبدالله عليه السلام قال إن من قرة العين التسليم إلينا أن تقولوا لكل ما اختلف عنا أن تردوا إلينا، و هو ضعيف لجهالة بعض رواته.

ومنها: ما رواه عن محمد بن عيسى قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه الى أبي الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك قد اختلفوا علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه إذا نرد إليك فقد اختلف فيه؟

فكتب و قرأته ما علمتم أنه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه إلينا. و التقريب بهذه الرواية هو أن يقال إن وجوب الرد اليهم عليهم السلام في الأخبار ظاهر في لزوم التوقف عن الأخذ و الفتوى بأحد الطرفين و هو يعارض الأخبار الدالة على التخيير.

وفيه: أن أخبار التوقف ليست ناظرة إلى ما يقابل الأخذ بأحدهما على سبيل التخيير و لا على سبيل التعيين، بل هي ناظرة إلى تعيين مدلول الخبرين المتعارضين بالمناسبات الظنية التي لا اعتبار بها شرعاً و لاعتقلا، فيكون المعنى على هذا أنه ليس له استكشاف الواقع و الحكم بأن الواقع كذا كما كان له ذلك فيما كان في البين ترجيح. و لا إشكال في أن التخيير من جهة الواقع لا بد له من قاعدة يرجع إليها في مقام العمل، فلو جعل التخيير مرجعاً له في مقام العمل لا ينافي وجوب التوقف، كما أنه لو جعل المرجع في مقام العمل الأصل الموافق لأحد الخبرين لم يكن منافياً لذلك.

و الحاصل أنا ندعى أن أخبار التوقف منصرفة إلى حرمة القول بالرأى فى تعيين مدلول كلام الشارع، فإذا ورد دليل دال على التخيير فى مقام العمل فلا منافاة بينه و بين تلك الأخبار و يشهد له قولهم عليه السلام بعد الأمر بالتوقف فى بعض الأخبار «و لا تقولوا فيه بأرائكم».

هذا مضافا إلى أن مدلول أخبار التوقف أعم مطلقا من مدلول أخبار التخيير، فيجب تخصيص تلك الأدلة بها.

و أيضاً أن أخبار التوقف تدلّ على إرجاء العمل و تأخيره إلى لقاء الإمام و الوصول إلى حضرته عليه السلام و السؤال عن حقيقة الحال، فتختص بالمتكئين من ذلك كله. أما أخبار التخيير فهى إما ظاهرة فى صورة عدم التمكن أو عامة لها أيضاً فتخصص بها جمعا.

تحصّل: أنه لا يعارض أخبار التوقف ما تقدم من الأخبار الدالة على التخيير الظاهرى بين الروايات المتعارضة لاختلاف موضوعهما، إذ موضوع التوقف هو استكشاف الواقع بالآراء و الأهواء و موضوع التخيير هو الأخذ بأحد الخبرين و العمل به بعنوان الحكم الظاهرى.

هذا مضافا إلى أنه لو سلمنا التعميم فالمعارضة بدوى، لأن أخبار التوقف أعم و أخبار التخيير و الترجيح أخصّ و مقتضى الجمع العرفى هو تقديم أخبار التخيير و الترجيح على أخبار التوقف.

بل المنساق من أدلة التوقف فى استكشاف الواقع و إرجاء ذلك إلى لقاء الإمام عليه السلام ليس هو الرجوع فى مقام العمل إلى الأصل الموافق لأحد الخبرين، و إلاّ لأشير إليه. بل المستفاد منها هو الرجوع إلى نفس الخبرين المتعارضين فى العمل

بأى منهما في مدة عدم التمكن من لقاء الإمام عليه السلام، و عليه فتكون أخبار التوقف كأخبار التخيير في إفادة التخيير الظاهري.

الطائفة الثالثة: و هي ما دلّ على الاحتياط و لادليل له إلّا مرفوعة زرارة ألتى رواها ابن أبي جمهور الاحسائي في كتاب عوالي اللثالي عن العلامة مرفوعا إلى زرارة بن أعين قال سئلت الباقر فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديتان المتعارضان فبأيهما أخذ؟ قال عليه السلام: يا زرارة! خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي! إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خذ بأعدلها و أوثقها في نفسك، فقلت: إنهما عدلان مرضيان موتقان، فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم، قلت: ربّما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر. و في رواية إنه عليه السلام قال: إذن فارجه حتى تلقى إمامك فتسئله.

و مراده مما يطابق منهما الاحتياط هو أن يكون أحد الخبرين دالا على حكم إلزامي مثلاً و الآخر على غير إلزامي، فيعمل بالاول و إن كان كلاهما دالين على حكمين إلزاميين كوجوب الظهر و الجمعة فالمرجح هو الاحتياط بإتيانهما إن أمكن و إلّا فهو التخيير.

وفيه أولاً: أنه يدلّ على الأخذ بالحائطة بعد فقد المرجحات فلايستفاد منه إطلاق الأخذ بالحائطة.

وثانياً: أنها مرفوعة. هذا مضافاً إلى ما أفاده في مصباح الأصول من أنها لم توجد في كتب العلامة و لم يعلم عمل الأصحاب بها.

الطائفة الرابعة: وهي ما تدلّ على الأخذ بالأحدث. روى في الوسائل عن أبي عمرو الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال لى: يا أبا عمرو! رأيت لوحدتكم بحديث أو أفتيتكم بفتياً ثم جئتنى بعد ذلك فأتيتنى عنه فأخبرتكم بخلاف ما كنت أخبرتكم أو أفتيتكم بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ قلت: بأحدثهما و أدع الآخر. فقال: قد أصبت يا عمرو. أباي الله إلا أن يعبد سراً، أما والله لئن فعلتم ذلك أنه لخير لى و لكم أباي الله عزّ وجلّ لنا فى دينه إلا التقيّة.

وفيه: أن السند ضعيف لجهالة أبي عمرو الكناني. هذا مضافاً إلى أن مدلولها غير مربوط بالترجيح بين المتعارضين بالأحدثية، بل هو يصدّد بيان شىء آخر و هو تعيين العمل بالثانى لكونه وظيفته الفعلية الواقعية أو الوظيفة عند التقيّة على أن تعليق حكمه على عنوان الحى فى خبر المعلّى بن خنيس خذوا به حتى يبلغكم عن الحى، فإن بلغكم عن الحى فخذوا بقوله يعنى أنه لحياته و أعمال ولايته و إمامته يرشدكم إلى ما ينبغى لكم المشى عليه بلحاظ خصوص زمانكم. فلو كان حكماً كلياً إلهياً لما اختلف فيه حياة الإمام القائل و موته.

الطائفة الخامسة: ما يدلّ على الإرجاء و التأخير و هى مقبولة عمر بن حنظلة. قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فى دين أو ميراث، إلى أن قال الإمام عليه السلام (بعد ذكر عدة من المرجحات و لزوم تقديم ذوبها خلافاً لأخبار التخيير) فى فرض عدم شىء من تلك المرجحات « فارجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات ».

و من المعلوم أنها تخالف أخبار التخيير سواء كانت المرجحات أو لم تكن، فإن مع وجود المرجحات تدلّ المقبولة على لزوم تقديم ذوبها، ومع عدم وجودها تدلّ على لزوم الإرجاء والتأخير، فأين التخيير، بل هي مخالفة لمقتضى القاعدة الأولية و هي السقوط و رفع اليد عن الخبرين و الرجوع إلى الأدلة أو الأصول الأخرى، لأن الإرجاء و التأخير لا يساعد القاعدة المذكورة.

وقائل أن يقول أولاً: إن الترجيح عند وجود المرجحات إن اختص بباب القضاء فهو أجنبي عن المقام و هو مقام الإفتاء. و إن لم يختص بباب القضاء يمكن الجمع بينها و بين أخبار التخيير بتخصيص أخبار التخيير بما يدلّ على الترجيح بالمرجحات.

وثانياً: إن الوقوف و الإرجاء إلى لقاء الإمام عليه السلام لم يكن منافياً في نفسه مع التخيير، لأن المراد من الوقوف و الإرجاء هو عدم الفتوى بمدلول أحد المتعارضين بعنوان أنه الواقع، و من المعلوم أنه لا يمنع عن جواز الأخذ بأيّ منهما في الفتوى بالحكم الظاهري أو جواز الأخذ للعمل من باب التسليم.

وثالثاً: إن المقبولة مختصة بزمان يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السلام، فلا تصلح لتقييد أخبار التخيير فيما إذا لم يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام كزماننا هذا.

الطائفة السادسة: هي الأخبار الدالة على الترجيح بمرجحات منصوصة و هي متعددة و تسمى بالأخبار العلاجية.

منها: مقبولة عمر بن حنظلة و فيها: قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم.

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه (الآخر).

قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه. و إنما الامور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله. قال رسول الله ﷺ: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخيران عنكم مشهوران قدرواهما التفات عنكم. قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنة و وافق العامة.

قلت: جعلت فداك، أرايته إن كان الفقهاء عرفا حكمه من الكتاب و السنة و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة و الآخر مخالفا لهم، بأى الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

قلت: جعلت فداك، فإن وافقهما الخيران جميعا.

قال: ينظر إلى ما هم اميل حكامهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر. قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعا.

قال: إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.

سند الحديث

و الرواية مقبولة لنقل الأجلء عن عمر بن حنظلة، هذا مضافا إلى أنه روى يزيد ابن خليفة أنه قال للإمام عليه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال: إذا لا يكذب علينا، الحديث.

فقه الحديث

أورد على الحديث المذكور إشكالات:

منها: أن صدرها ظاهر في التحكيم لأجل فصل الخصومة مع أن قطع المخاصمات لا يناسب تعدد الحكم.

ومنها: أن مقام الحكومة أب عن غفلة الحاكم عن المعارض لمدرک حکمه.

ومنها: أن تحرر المترافعين واجتهادهما في مدرک حکم الحاكم غير جائز إجماعاً.

ومنها: أن اللازم في سلب الحكومة الأخذ بحكم السابق من الحكيمين و بعد حکمه لا يجوز الأخذ بحكم الآخر، و على فرض صدور الحكيمين و فقهه فاللازم التساقط.

ومنها: أن تعيين الحاكم بيد المدعى بالإجماع، فينفذ حكم من اختاره و قد فرض في الرواية أن الأمر في تعيين الحاكم بيدهما.

أجيب عن تلك الإشكالات بأن ينزل فرض السؤال على صورة التداعى و اختيار كل من المتداعيين غير ما اختاره الآخر، و عليه يرتفع جميع الإشكالات. أما

التعدد فلعدم تراضيهما على واحد. بل المفروض رفع كل أمره (و) ما لا يناسبه التعدد إنما هو مقام الدعوى بأن يكون أحدهما مدعياً و الآخر منكراً لا مقام التداعى بأن يكون كل واحد مدعياً.

و أما غفلة الحكمين فلا إمكان اطلاع كل على قدح فى سند المعارض. و أما تحرّيهما فى سند الحكمين فلا يبعد عدم نفوذ حكم أحد الحكمين مع واحد و الآخر على الآخر لعدم تمكين واحد منهما الآخر فى تعيين من اختاره من الحكمين. فإن قطع التنازع فى هذه الصورة يتوقف لامحالة على تحرّى نفس المترافعين و اجتهداهما فى مدرك حكم الحكمين.

و أما نفوذ حكم أحدهما بعد حكم الآخر فلا ضير فيه. حيث لم يكن حكم الأول نافذاً على من لم يرض به.

و أما كون الأمر فى تعيين الحكم بنظرهما فلامحذور فيه فى مقام التداعى و ما أجمعوا عليه من أن الأمر بيد المدعى غير مرتبط بمقام التداعى. بل المفروض أن كل واحد على الفرض يكون مدعياً. هذا كله بناء على حمل سؤال السائل على صورة التداعى.

و يمكن أن يخرج الواقعة من المخالفة و المخاصمة و يحمل على السؤال عن المسألة المتعلقة بالأموال ليعلم حكم المسألة و يرتفع النزاع من البين، و حينئذ لا إشكال أيضاً.

أما التعدد فلائنه لامحذور فى سؤال حكم المسألة عن اثنين بل أزيد. و أما غفلة أحد المفتين فلا إمكان اطلاعه على المعارض لكن لم ينظر إليه لما رأى قدحا فى صدوره أو جهة صدوره أو دلالتة.

و أما تحرّيهما فلا يبعد بعد اختلاف المفتين و عدم وضوح حكم المسألة. و أما نفوذ حكم أحدهما بعد الآخر فأجنبي عن مقام الإفتاء و نظيرة الإشكال الخامس أو يحمل الرواية على قاضي التحكيم كما احتمله الشيخ الأعظم رحمته.

وهنا جملة أخرى من الإشكالات:

أحدها: أن محمد بن عيسى في طريق الكليني مجهول، و أوجب عنه بأنه بقرينة نقل محمد بن الحسين عنه هو محمد بن عيسى بن عبيد و هو موثق.

ثانيها: أن الظاهر أن الترجيح بالصفات إنما لوحظ في حكم الحاكم لا إلى الرواية من حيث الرواية. و ذلك لظهور الصدر في أن المقام مقام الحكومة، حيث نهى عن التحاكم إلى الطاغوت و قضاة الجور و أمر بالرجوع إلى قضاة العدل. و أما الترجيح بالشهرة فهو محتمل الوجهين فالقدر المتيقن إنما هو وجوب الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة القوم.

و إن أبيت فلا أقل من النزول إلى إدخال الشهرة و إلحاقها بذلك فسي إرجاعها إلى الرواية ولكن الصفات المذكورة راجعة إلى الحكم.

و أوجب عنه بأن قوله رحمته في تعليل لزوم الأخذ بالمجمع عليه «فإن المجمع عليه لا يرب فيه» ينفي الرب عن المجمع عليه، و إذا لم يكن فيه ريب فلامحالة يجب الأخذ به سواء كان في مقام القضاء و الحكومة أو غيره. و عليه فالخير الذي يكون مجمعا عليه بحسب الرواية كان راجحا، سواء كان في مقام القضاء و الحكومة أو لم يكن، فلا يبعد أن تكون الشهرة الروائية من المرجحات في الأخبار المتعارضة.

ثالثها: ما يقال من أن المقبولة تختص بمورد التنازع و الترافع فلا تشمل غيره. و أوجب عنه بأن ظاهر الذيل هو ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى، إذ الترجيح

يكون الرواية مجمعا عليها بين الأصحاب و بموافقة الكتاب و السنة و بمخالفة العامة قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكيم بالمعارضة فمفادها أنه بعد سقوط الحكم يرجع إلى الروائين و يؤخذ بالراجح منهما، هذا مضافا إلى أن الشبهة ربما تكون حكمية و اللازم فيها عند التمكن من لقاء الإمام عليه السلام هو إرجاء الأمر إلى لقائه في تعيين الحكم الشرعي فلا يختص الإرجاء بمورد التنازع.

رابعها: أن المقبولة تختص بزمان الحضور بقريته قوله عليه السلام «فارجعه حتى تلقى إمامك»، فلا تصلح للأخذ بها في غير زمان الحضور.

و أجب عنه: بأنه لو كان الوظيفة مع التمكن من الوصول عدم التوقف، فمع عدم التمكن منه يكون كذلك بطريق أولى، و عليه فيصح التمسك بالمقبولة للزوم الترجيح بالمرجحات الروائية في زمان عدم التمكن من لقاء الإمام عليه السلام كزماننا هذا. و الأمر بالإرجاء عند عدم وجود المرجحات لا ينافي لزوم الترجيح بالمرجحات عند وجودها سواء تمكن من لقاء الإمام أو لا يتمكن.

خامسها: أن اللازم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر لندرة وجود مورد لم يكن فيه شيء من المرجحات المذكورة في المقبولة.

أجب عنه: بأن الجمع بين أخبار التخيير و بين المقبولة يقتضى حمل العناوين المذكورة للترجيح من الأعدلية و الأورعية و الاقضية و الشهرة و موافقة الكتاب و مخالفة العامة على العناوين المحرزة. و من المعلوم أن عدم العلم بشيء منها غالب التحقق، فلا يلزم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر. هذا مضافا إلى إمكان منع ندرة الموارد التي ليس فيها المرجحات المنصوصة.

سادسها: أن المراد من الشهرة هي الشهرة من حيث العمل و الفتوى و الرواية، بحيث يوجب القطع بمضمونها و يوجب أن يكون خلافها مقطوع الخلاف، و عليه

فالأمر بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ يكون لتمييز الحجة عن اللاحجة لالترجيح الحجة على الحجة.

و أوجب عنه: بأن مستند هذه الدعوى أمور ثلاثة: أحدها: أن الظاهر من الاشتهار بين الأصحاب ما يوجب القطع بصحته و أن مضمونه حكم الأئمة عليهم السلام.
الثاني: أن الظاهر من إدراج الخبر المشتهر في جملة الأمور التي رشدها بين كون الشهرة بالغة إلى حدّ يوجب القطع بحكم الله، إذ الحكم الذي كان رشدها بينا هو الحكم المقطوع أنه حكم الشارع. الثالث: قوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» فإن ظاهره عدم الريب حقيقة لا بالإضافة. إلا أن له مبعديات تصرفه عن هذا المعنى.
الأول: أن لازمه تأخر القطع بالحكم عن الأعدلية و الأفقية و الأصدقية بمعنى أن عند اختلاف الحكمين كان اللازم أولا الترجيح بهذه الأوصاف، فإن فقدت فالأخذ بما هو مقطوع أنه حكم الله و هذا كما ترى.

الثاني: أن الأمر بالأخذ بالمشهور على هذا المعنى يكون إرشاديا صرفا و هو خلاف الظاهر.

الثالث: أنه يقتضى أن يكون المراد من الشهرة في قوله عليه السلام «فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور» غير المراد منها في قول السائل «فإن كان الخبران عنكم مشهورين»، إذ لو كان المراد من الشهرة في المقامين معنى واحدا يلزم القطع بحكمين مختلفين على أنهما حكم الله و هو كما ترى محال، فلامحالة لا بدّ من أن يراد من الشهرة في قوله «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» ما لا يوجب القطع بحكم الله، و هذا خلاف ظاهر السياق جدّا.

فالأولى أن يحمل الشهرة على الشهرة الروائية، و حينئذ يكون الأمر بالأخذ بالرواية المشهورة و ترك الشاذ النادر تعبدا فيفيد أن عند تعارض الروايتين

الجامعتين لشرائط الحجية ينظر إلى الرواية المشهورة و يؤخذ بها و يترك الشاذة، و هذا كما ترى ليس إلّا ترجيحاً إذ من الممكن عدم إعمال الترجيح و الأمر بالأخذ بكلا الروائيتين و التصرف في ظاهرهما أو ظاهر إحديهما.

و على هذا فإدراج الخبر المشهور في الأمور التي رشدها بين إنما يكون بملاحظة الصدور بمعنى أن الرواية المشهورة من جهة القطع بصدورها داخلية في الأمور التي رشدها بين، فإن رشدها من جهة الصدور بين. و على هذا أمكن أن يتأتى فرض الشهرة في كلا الروائيتين من دون لزوم محذور، إذ القطع بصدور روايتين مختلفين في المفاد الظاهري محقق كثيراً ما و لا ضير فيه، و على هذا المعنى يحتمل الشهرة في المقامين على معنى واحد.

غاية الأمر الشهرة قد تكون بالغة إلى حدّ تكون مجعاً عليه بين الأصحاب و تكون الرواية المعارضة لها شاذة نادرة و قد لا تبلغ كأن رواها جمع من الثقات و روى الأخرى أيضاً جمع بحيث لا يكون إحديهما شاذة. و مما يؤيد أن يكون المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية هو قوله « فإن كان الخبران منكم مشهورين قد رواهما الثقات»، فإن الظاهر المستفاد من قوله إن محقق الشهرة في الروائيتين هي رواية الثقات، فيكون المراد لامحالة الشهرة الروائية.

سابعها: أن الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجية على الحجية، بل هو من باب تمييز الحجية عن اللاجحة. و الوجه فيه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة بشهادة ما ورد أنه زخرف و باطل. و كذا الخبر الموافق للقوم ليس حجة في نفسه، ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقيّة

بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جارية للوثوق بصدوره كذلك فيكون موهونا.

أجيب عنه: بأن المراد من المخالف الذى أمروا بضربه على الجدار أو جعلوه باطلا هو الذى خالف الكتاب بنحو التباين. و المراد من المخالف الذى أمروا بتركه فى مقام المعارضة و الأخذ بمعارضه الموافق للكتاب هو المخالف لمعوم الكتاب أو مقيدا لإطلاقه على التحقيق. و من المعلوم أن المخالفة للمعوم أو الإطلاق الكتابي لا توجب سقوط الخبر عن الحجية، كما لا يوجب الموهونية بالنسبة إلى أصالة عدم التقية حتى يكون من باب تمييز الحجة عن اللاحجة.

فحصّل: ممّا تقدم تمامية المقبولة للدلالة على لزوم الترجيح فى الأخبار المتعارضة بالمرجحات المنصوصة، و المقام مقام ترجيح الحجة على الحجة لتمييز الحجة عن اللاحجة.

ومنها: (أى من الأخبار العلاجية) ما رواه سعيد بن هبة الله الراوندى فى رسالته التى ألفها فى أحوال أحاديث أصحابنا و إثبات صحتها عن الصادق عليه السلام أنه قال إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله. فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه.

و هذا الحديث الشريف يدل على وجوب الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة فى المتعارضين من الأخبار. و يعتضد ذلك بالأخبار المتعددة كمعتبرة الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم

لكم؟ فقال: لا والله لا يعكم إلا التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبي عبدالله عليه السلام شيء و يروى عنه خلافه فبأيهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه.^١ و كما رواه القطب الراوندى بسند صحيح، قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليك خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه و انظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه.^٢

و كخبر الميثمي و غير ذلك من الأخبار. و بعد الجمع بينهما بحمل مطلقها على مفيدها يكون حاصلها تقديم موافق الكتاب على مخالفه، و مع عدم وجود الموافق و المخالف في الكتاب يقدم مخالف العامة على موافقهم و الله هو العالم.

و بعبارة أخرى الأخبار على طوائف: منها ما دلّ على وجوب الترجيح بموافقة الكتاب فقط، و منها ما دلّ على وجوبه بمخالفة العامة كذلك، و منها ما دلّ على وجوبه أولاً بموافقة الكتاب ثم بمخالفة العامة، و منها ما دلّ على وجوب التوقف عند التمكن من لقاء الإمام عليه السلام و وجوب الترجيح بمخالفة القوم عند عدم التمكن.

و مقتضى الجمع بين الطوائف الأول حمل الأولين على إرادة أن كل واحد من موافقة الكتاب و مخالفة القوم مرجح في نفسه من دون النظر إلى عدم كون غيره كذلك. و أما ما دلّ على التفصيل بين التمكن من لقاء الإمام عند العمل و عدمه، فمقتضى الجمع بينه و بين ما دلّ على وجوب الترجيح مطلقاً سواء تمكن أو لم يتمكن من اللقاء تقييد الإطلاق به.

ثم إن التعارض بين هذه المفصلة بين التمكن و عدم التمكن و بين مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على وجوب الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة تعارض

(١) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣١.

(٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٤.

المتباينين، إذ مورد المقبولة هو ما يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السلام، كما يشير إليه قوله عليه السلام «فارجعه حتى تلقى إمامك»، فإن الاستفادة منه أن مع التمكن من لقاء الإمام عليه السلام كانت الوظيفة أولاً الترجيح ثم الوقوف. و الجمع بينهما يقتضى حمل النهى عن العمل على الكراهة و المقبولة صريحة في جواز الترجيح. و من المعلوم أن مقتضى الجمع العرفى بين ما صريحه الجواز و بين ما ظاهره الحرمة هو التصرف فى ظهور الثانى و حمله على الكراهة.

و بالجملة الاستفادة من مجموع الأخبار الواردة فى علاج المتعارضين و جوب الترجيح بموافقة الكتاب ثم بمخالفة العامة لاستراک جميع الأخبار فى هذا المضمون.

ثم إن الترجيح بالشهرة فلادليل له عدى المقبولة و المرفوعة، و يشكل الاستدلال بهما باختصاص المقبولة بالحكومة و ضعف سند المرفوعة. اللهم إلا أن يقال: إن قوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» فى المقبولة تعليل. و مقتضاه هو التعميم بدعوى أن تعليل الأخذ بأن المجمع عليه لا ريب فيه ينفى الريب عن المجمع عليه، و إذا لم يكن فيه ريب فلامحالة يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء و الحكومة أو غيره.

قتهصل: إلى حد الآن أن المرجحات المنصوصة و هى الشهرة و موافقة الكتاب و مخالفة العامة متقدمة على إطلاقات التخيير جمعا بين الأخبار، و أما الترجيح بالأفقهية و الأعدلية و الأصدقية المذكورة فى المقبولة أجنبى عن المقام من ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، فإنه فى المقبولة ناظر إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر عند اختلافهما فلا تغفل.

تنبيهات:

التنبيه الأول: ان الظاهر من الشهرة المذكورة في المقبولة هي الشهرة الروائية لا الشهرة الفتوائية و لا الشهرة العملية، و الشاهد له أن الشهرة الفتوائية أو العملية لا يقعان في طرفي المعارضة، و عليه فقوله يا سدى إنهما مشهوران أوضح شاهد على أن المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية، لأن هذا هو الذي يمكن إتصاف الروائين بها لجواز صدورهما معا و إن لم يتم جهة الصدور إلّا في أحدهما، ألّهممّ إلّا أن يقال إن المراد من الشهرة هو معناها اللغوي و هو الواضح.

و الشهرة بهذا المعنى قد تصدق على فتوى جماعة كما تصدق على طرفي المعارضة، و لذا يقال إن في المسألة قولان مشهوران أشهرهما هو الأول مثلا. و عليه فالشهرة المرجحة أعم من الروائية ولكن لا يساعده قوله فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات، فإن الظاهر المستفاد من قوله إن محقق الشهرة في الروائين هي رواية الثقات فيكون المراد لامحالة هي الشهرة الروائية.

ثم إن المستفاد من قوله في المقبولة قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم، قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ الخ أن رتبة الشهرة مقدمة على الموافقة للكتاب و السنة و المخالفة للعامة، و عليه يقيد بالمقبولة إطلاق كل ما ورد فيه الأخذ بما وافق كتاب الله و ما خالف القوم.

الإقبال: إن الترجيح بالشهرة مختص بباب الحكومة و القضاة فلا يمكن الأخذ بها في باب تعارض الروائين.

لأقول: إن المذكور في المقبولة أولاً هو مرجحات أحد الحكيم على الحكم الآخر بصفات القاضى و بعد فرض تساويهما فى الصفات المذكورة ذكر فيها مرجحات إحدى الروائين على الأخرى فى مقام المعارضة. هذا مضافاً إلى أن ظاهر المقبولة أن المنشأ بين المتخاصمين جهلها بحكم الموافقة بالشبهة الحكيمية، فلا يحتاج رفعها إلى القضاء بل يكفى المراجعة إلى من يعتبر فتواه أو يعتبر مستند فتواه إن أمكن للمراجع استفادة الحكم من ذلك المستند.

ودعوى أن الظاهر أن المراد من المشهورة فى المقبولة هى التى أجمع الأصحاب على صدورهما عن المعصوم عليه السلام بقرينة قوله عليه السلام بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه «إن المجمع عليه لا ريب فيه». و عليه فيكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجية لما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنة، فإن المراد بالسنة هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام لا خصوص النبوى كما هو ظاهر، و عليه فيكون الشهرة من المميزات لا المرجحات.

مدفوعة أولاً: بأن المجمع عليه فى النقل و الرواية لا يستلزم كون الرواية الأخرى بين التى و إن كان صدور المجمع عليه قطعياً و بين الرشد، إذ لا ينافى ذلك صدور الرواية الأخرى أيضاً لعدم كون صدورهما مقابلاً و مخالفاً لصدور المجمع عليه، بل يمكن القطع بصدورهما معا كما فرضه الراوى بعد ذلك، و عليه فلا يكون الرواية الأخرى مخالفة للسنة القطعية و لامجال لحمل المقبولة على أن المراد منها بيان تمييز الحجة عن اللاحجة.

وثانياً: أن جعل الرواية بالنسبة إلى الشهرة من مميزات الحجة عن اللاحجة لا يساعد وحدة السياق لوضوح أن الموافقة للكتاب و المخالفة للعامة من المرجحات لا المميزات.

التبيه الثاني: في توضيح المراد من الموافقة و المخالفة للكتاب. ربّما يقال: إن المقبولة لا تدلّ على الترجيح بموافقة الكتاب فيما إذا كان الخبران مظنونى الصدور لاختصاص مورد المقبولة بالمقطوع صدورهما، و عليه فلامعوم أو إطلاق بالنسبة إلى الخبر الظنى حتى يؤخذ به.

ولكنّه مندفع بأن المراد من المقطوع الصدور هو المقطوع الحجة، و عليه فإذا تعارض الحجتان يمكن الرجوع إلى المرجح المذكور من الموافقة للكتاب و المخالفة للعامة، إذ الحجة لا تختص بالمقطوع الصدور، بل يشمل الخبر الظنى الذى يكون حجة.

ثم إن المراد من المخالفة للكتاب هي المخالفة بنحو العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد لا المخالفة التباينية، لأن الكلام في ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى لا تمييز الحجة عن اللاجحة و المخالف التباينى لاجحية له و أخبار الترجيح لانظر لها بالنسبة إلى مورد المخالفة التباينية، بل هي مشمولة للأخبار الدالة على أن المخالف للكتاب زخرف و باطل، كما أن تلك الأخبار لانعم المخالفة للعموم و الإطلاق ضرورة الجمع بينهما بتقديم الخاص على العموم أو المقيد على إطلاق الكتاب.

و أما المخالفة للكتاب بنحو العامين من وجه فسيأتى تفصل الكلام فيها فى الفصل العاشر، و مجمل القول فيها أنه قد يقال لو سلم شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه أن الظاهر العرفى أن المراد من سقوط ما خالف الكتاب أن كون المخالفة حشية تعليلية، و عليه فيسقط الخبر كله لأنه خبر مخالف للكتاب.

نعم، لو فهمنا من سقوط ما خالف الكتاب كون المخالفة حشية تقيديّة فالسقوط مختص بمورد المخالفة و هو مادة الاجتماع. ولكن يمكن أن يقال كما أفاد الشهيد الصدر إن الصحيح هو أن التساقط إنما هو مادة الاجتماع مطلقا.

و توضيحه: أن ما الموصولة في قوله **بِإِثْبَاتِهِ** « ما خالف الكتاب » تشمل بإطلاقها كل أمانة تخالف الكتاب و منها السند و منها الظهور، فكأنما قال إذا تعارض السند و أصل الصدور مع الكتاب فاطرحوه، فإذا كان التعارض بالتباين كان السند و أصل الصدور معارضا للكتاب فيطرح. و إذا كان التعارض بالعموم من وجه فالسند و أصل الصدور ليس مخالفا للكتاب. و إنما ظهوره في الشمول لمادة الاجتماع مخالف للكتاب فيسقط. و إنما الكلام في شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه و التحقيق عدم شمولها.

بقي شيء

و هو أن الشهيد الصدر **رحمته** قال قد يقال إن المقصود من الموافقة و عدمها وجود شاهد و عدمه إنما هو الموافقة و المخالفة للروح العامة و الإطار العام للكتاب الكريم لا الموافقة و المخالفة المضمونية مثلاً لو وردت رواية تحلل الكذب و الإيذاء في يوم خاص كانت تلك الرواية مخالفة للروح العامة للكتاب.

و يشهد لذلك أمور: أحدها ما جاء في بعض الروايات من قول: «إن وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله» الخ فإنه لو كان المقصود الموافقة المضمونية فأى أثر لافتراض وجود شاهد ثان، فهذه قرينة على أن المقصود وجود الأئمة و النظائر و الروح العامة المنسجمة مع الحكم المذكور في الرواية في الكتاب الكريم، فيقول مثلاً: إن وجدتم له نظيراً أو نظيرين في الكتاب فخذوا به.

و لقاتل أن يقول: إن هذا لو تم لا يوجب تخصيص الموافقة و المخالفة بالروح العامة المنسجمة، بل غاية ما يدل عليه هو أعمية الموافقة و المخالفة بالنسبة إلى ما ذكر.

تبصرة

و هو أن الخبر الواحد إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو السنة القطعية و كانت النسبة بينهما هو التباين أو العموم من وجه يؤخذ بظاهر الكتاب أو السنة القطعية و يطرح الخبر مطلقا سواء كان خبر آخر معارضا له أم لم يكن. و الوجه فيه هو الأخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب أو السنة القطعية و أنه زخرف و باطل. و لالكلام فيه فيما إذا كان العموم في كل من الكتاب و الخبر وضعيا، فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنة و يطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع لجواز التفكيك في الحجية باعتبار مدلول الكلام.

و أما إن كان العموم في كل من الكتاب و الخبر بالإطلاق فقد قال السيد المحقق الخوئي رحمته الله: يسقط الإطلاقان في مورد الاجتماع لما ذكرنا من أن الإطلاق غير داخل في مدلول اللفظ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة أتى لا يمكن جريانها في هذه الصورة. و ذكرنا أن المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه كى يقال إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل. و لذا لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب أو السنة القطعية إطلاقيا يقدم عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه من تمامية الإطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبale.

و لا يخفى ما فيه بعد فرض كون الخبر و الكتاب منفصلين لانقضاء الظهور الاستعمالى فى كل منهما فى نفسها و بقائه، و حينئذ لافرق بين كون العموم وضعيا أو إطلاقيا، فيؤخذ بظاهر الكتاب أو السنة القطعية و يطرح الخبر بالنسبة إلى مادة الاجتماع بمقتضى الأخبار الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب أو السنة القطعية.

التبئبه الثالث: فى المراد من الموافقة و المخالفة للقوم و لا إشكال فى صدق الموافق على الخبر الذى يوافق مذهب العامة إذا اتفقوا على شىء.

و إنما الكلام فىما إذا اختلفوا و كانت إحدى الروائين موافقة لبعضهم و أخرى مخالفة لبعض آخر.

و الأظهر أن الرواية الموافقة كانت للتحية إذا كان لهذه الطائفة سلطة حكومية، فالمعيار هو الموافقة مع مذهب من المذاهب الحاكمة و لا يلزم اتفاق القوم كما لا يخفى. ثم إن ظاهر أخبار الترجيح أن كل واحد من الموافقة للكتاب و مخالفة العامة مرجح مستقل و لا يلزم اجتماعهما فى الترجيح.

ثم إن المذكور فى المقبولة و إن كان حكم الواجد و الفاقد لكلا المرجحين و الواجد و الفاقد لأحد المرجحين دون ما إذا كان أحدهما واجدا لمرجح و الآخر واجدا للمرجح الآخر، إلا أن حكمه يعلم من صحيحة الراوندى بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوه فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف فخذوه». و عليه يحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب و إن كان موافقا للعامة و طرح الخبر المخالف للكتاب و إن كان مخالفا للعامة. ثم إنه إذا كان كلا الخبرين موافقين للعامة لكونهم قائلين بمفاد كليهما، فاللازم هو ترك طرف كانت العامة بالنسبة إليه أميل.

التبئبه الرابع: فى أن التخيير يكون فى المسألة الأصولية لا الفرعية، و ذلك لأن ظاهر جمع كثير من أخبار التخيير فى أن التخيير إنما هو فى الأخذ بأحد الخبرين و البناء عليه و جعله طريقا له لا فى مجرد تطبيق عمله على مضمون أحد الخبرين.

هذا مضافا إلى تأييد ذلك بأن أدلة التخيير ناظرة إلى رفع النقص الموجود في أدلة حجية خبر الثقة حيث لاتشمل الخبرين المتعارضين فإذن فالمستفاد منها عرفا هو الحجية التخييرية لامجرد التخيير في العمل.

ثم إنه يجوز للمجتهد أمران: أحدهما الإفتاء بالتخيير فى المسألة الأصولية، و ثانيهما الإفتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه و عمل مقلديه. و يشكل ذلك بأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد مع أنه لم يقم عليه دليل تشريع. و يدفع ذلك الإشكال بأن الإيجاب المذكور من لوازم التخيير الأصولى المستفاد من الأدلة، و معه لاوجه للزوم التشريع.

قحصل: أنه يجوز للمجتهد الأمران: أحدهما هو الإفتاء بالتخيير الأصولى، و ثانيهما هو الإفتاء بمفاد الخبر الذى اختاره، كما يجوز للمقلد الأمران و لايلزم من ذلك تشريع و لاخروج عن أساس علم و خبرة، لأن إفتائه بمفاد هذا الخبر من لوازم التخيير الأصولى الذى اختاره الفقيه على أساس علم و خبرة و هو يكفى فى جواز رجوع العامى إليه.

نعم، لادليل على الإفتاء بالتخيير فى المسألة الفرعية، إذ الدليل على التخيير بين الأخذ بهذا الخبر أو ذلك الخبر غير الدليل على التخيير الواقعى بينهما. و المفروض عدم التخيير الواقعى، إذ ليس فى الواقع إلأ أحدهما. فالتخيير أصولى لا فقهى. هذا فى الإفتاء، و أما فى القضاء و الحكومة فالظاهر أن الفقيه يتخير أحدهما فيقضى به لأن القضاء و الحكم عمل له للغير فهو المخير. هذا مضافا إلى أن تخير المتخاصمين لايرفع معه الخصومة.

التبيهة الخامسة: فى أن التخيير بدوى أو استمرارى و الأظهر هو الثانى.

استدل لترجيح التخيير البدوي بأنه لادليل على التخيير الاستمراري، لأن دليل التخيير إن كان هو الأخبار فالظاهر أنها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الأمر. فلا إطلاق لها بالنسبة إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما. وإن كان الدليل هو العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من جهة كون التخيير بدوياً أو إستمرارياً.

و الأصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام بأحدهما. نعم. لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب تراحم الواجبين كان الأقوى استمراره لأن المقتضى له في السابق موجود بعينه.

و أما استصحاب التخيير فهو غير جار لأن الثابت سابقاً ثبوت الاختيار لمن لم يتخير، فإثباته لمن اختار و التزم اثبات للحكم في غير موضعه الأول.

ويمكن الجواب عنه، أولاً: بأن الظاهر من بعض الأخبار أن التخيير إنما هو من باب التسليم، و من المعلوم أن مصلحة التسليم لا يختص بحال الابتداء، بل يعم الحالتين فالحكم فيهما بالتخيير إنما هو على القاعدة.

وثانياً: بأن قضية الاستصحاب كون التخيير إستمرارياً و توهم أن المتحير كان محكوماً بالتخيير و لاتحير له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد لأن التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله.

وثالثاً: بأن قوله عليه السلام في الأخبار فهو في سعة حتى يلقاه عليه السلام، و قوله عليه السلام فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فتد إليه بناء على دلالتها على التخيير انهما ظاهران في استمرار التوسعة و بقاء التخيير إلى أن يرى القائم عليه السلام فتلخص أن أدلة التخيير

كما تكون ناهضة لإنباته حدوثا كذلك ناهضة لإنباته مستمرا، و على فرض سكوتها يجرى الاستصحاب.

الإقال: إن الظاهر عدم صحة الأخذ بالاستصحاب لأن التخيير الثابت سابقا هو جعل أحد الخبرين حجة في حقه بالأخذ به، و بعد الأخذ بأحدهما و صيرورته حجة يكون التخيير بمعنى إخراج ذلك المأخوذ سابقا عن الاعتبار و جعل الآخر حجة، و هذا لم يكن في السابق ثابتا ليستصحب.

لأنقول: إن ذلك من لوازم استمرار التخيير في الأخذ بإحدى الحجتين، فإذا كان هذا التخيير باقيا بالاستصحاب فلأمانع من لزوم إخراج ذلك المأخوذ و جعل الآخر حجة و لا يكون من لوازم بقاء المستصحب لا يلزم أن يكون ثابتا في السابق ليستصحب.

فحصل: أن التخيير استمرارى لا بدوى، بل قوله عليه السلام «موسع عليك بأية عملت» في صحيحة على بن مهزيار يعم العمل بنحو الدوام أو في بعض الأوقات، فيجوز الأخذ بإحدى الروايتين بنحو التوقيت، و حينئذ إذا انقضى الوقت زالت الحجية، إذ هي تابعة على الفرض للأخذ جمعا بين قوله عليه السلام موسع عليك بأية عملت في صحيحة على بن مهزيار و قوله عليه السلام بأيهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا في معتبرة الحميرى.

و المخاطب للتخيير هو الذى جاءه الحديثان المتعارضان و تقييده بالمتحير خلاف ظاهر الأدلة و إن أوجب التعارض تحيرا بالنسبة إلى الحكم الواقعى، ولكن لم يؤخذ ذلك فى موضوع أخبار التخيير. و مقتضى إطلاق الموضوع أن المخاطب مخير فى كل واقعة فى الأخذ بأى من الخبرين شاء و حمله على التخيير فى إحداث الأخذ به فى ابتداء الأمر خلاف الظاهر. و قد ظهر مما تقدم أن مع تمامية دلالة الإطلاقات على التخيير و استمراره لاجابة إلى استصحاب الاستمرار.

الفصل السابع: في جواز التعدى عن المرجحات المنصوصة و عدمه و لا يخلو الجواز عن قوة لولا إطلاق أدلة التخيير.

وقد استدل على الأول بقترات من الروايات:

منها: الترجيح بالأصدقية في المقبولة و بالأوثقية في المرفوعة، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من حيث إنه أقرب من غير مدخلية خصوصية سبب وليستا كالأعدلية و الأفقية احتملان لاعتبار الأقرية الحاصلة من السبب الخاص. فيمكن أن يقال حينئذ إذا كان أحد الروايتين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك فيكون أصدق و أوثق من الراوى الآخر. و يتعدى من صفات الراوى المرجحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقرية صدورها، لأن أصدقية الراوى و أوثقيته لم يعتبر فى الراوى إلّا من حيث حصول صفة الصدق و الوثاقفة فى الرواية، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ و الآخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق و أولى بالوثوق.

أورد عليه بأن جعل خصوص شيء فيه جهة الإرادة و الطريقة حجة أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إرائته بل لا إشعار فيه لاحتمال خصوصية فى نفس الطريق.

هذا مضافاً إلى عدم دلالة المقبولة على كون الأوصاف المذكورة من مرجحات الخبرين المتعارضين فضلاً عن دلالتها على أن ذكر الأوصاف مثال لما يوجب أقرية أحد المتعارضين إلى الصدق، و ذلك لأن الأصدقية و الأعدلية و الأفقية و الأورعية من مرجحات الحاكم لا من مرجحات الرواية كما هو ظاهر قوله بإلحاق الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما فى المقبولة.

ومنها: تعليقه عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، و توضيح ذلك أن معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل.

و لا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات قطعى المتن و الدلالة حتى يصير مما لا ريب فيه، و إنَّ لم يمكن فرضهما مشهورين و لا الرجوع إلى صفات الراوى قبل ملاحظة الشهرة و لا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الآخر.

فالمراد بنفى الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ، و معناه أن الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن فى الشاذ احتمالاً لا يوجد فى المشهور، و مقتضى التعدى عن مورد النص فى العلة و جوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفة الواقع.

أورد عليه أن الاستدلال بالتعليل المذكور يتوقف على عدم كون الرواية المشهورة مما لا ريب فيها حقيقة فى نفسها، مع أن ذلك ممكن، إذ الشهرة فى الصدر الأول بين الروات و أصحاب الأئمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية المشهورة مما يطمئن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفاً إنها مما لا ريب فيها حقيقة.

و عليه فلا بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور لا إلى كل مزية و لو لم توجب إلناً أقربى ذى المزية إلى الواقع من المعارض الفاقد لها. و عليه فمع إمكان إرادة نفي الريب حقيقة حمل قوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» على الريب النسبى و الإضافى خلاف الظاهر جداً و لا موجب له بعد إمكان اجتماع الخبرين فى الوثوق بالصدور فقط.

هذا مضافاً إلى أن نفى الريب بالإضافة إلى أصل صدوره لا إلى جهات أخرى، ولا يمكن التعدي إلى ما يوجب كون الخبر مما لا ريب فيه من جهة أخرى غير الصدور. ومنها: تعليلهم بأن لتقديم الخبر المخالف للعامة بأن الحق والرشد في خلافهم وإن ما وافقهم فيه التقية، فإن هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية، فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه أمانة الحق والرشد وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب.

بل الإنصاف أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر وإن لم يكن عليه أمانة المطابقة كما يدل عليه قوله بأن ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله وأحاديثهما، فإن أشبههما فهو حق، وإن لم يشبههما فهو باطل. فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا من إرادة الأبعدية عن الباطل والأقربية إليه.

أورد عليه بأننا بعد تسليم أن ليس المراد من التعليل أن الرشد كلية في الخبر المخالف، إذ ليس كل ما خالفهم حقاً كما ليس كل الموافق باطلاً.

قول: لا بدّ من رفع اليد عن ظاهر التعليل بالقرينة المعلومة، لكن لا يلزم لأن يكون المراد إثبات الرشد بالنسبة إلى الخير الموافق وبالإضافة إليه كى يكون مقتضاه وجوب الترجيح بكل ما هو أبعد عن الباطل من الآخر، فلم لا يكون المراد أن الرشد غالباً ونوعاً في الخبر المخالف، فيكون هذه الغلبة النوعية أتى لاحظها الشارع موجبة للأخذ بالمخالف، فلا يمكن التعدي إلّا إلى ما بلغ المصادفة النوعية و الرشد الغالبى فيه بهذا المقدار ولا دليل على بلوغ المصادفة بهذا المقدار فى غير المخالفة مع العامة حتى يمكن التعدي إليه.

ومنها: قوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، فإنه يدل على أنه إذا دار الأمر بين الأمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، و ليس المراد نفى مطلق الريب. و حينئذ فإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه و الآخر منقولاً بالمعنى وجب الأخذ بالأول لأن احتمال الخطأ فى النقل بالمعنى منفى فيه. أورد عليه أولاً بضعف السند و ثانياً بأنه لم لا يبقى على ظاهره من الدعوة إلى الأخذ باليقين فى إتيان العمل و ترك المشتبهات.

هذا كله ما ذكره الشيخ الأعظم لجواز التعدى عن المرجحات المنصوصة، و قد عرفت عدم تماميتها.

و هنا تقريب آخر و هو أن التعدى عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها مطابق للقاعدة و لا يحتاج إلى دليل خارجى.

و توضيح ذلك بتقديم مقدمة و هى أن بعد إحراز العموم أو الإطلاق فى أدلة اعتبار الطرف و الأمارات إذا شككنا فى خروج ذى المزية أو خروج ما لازمية له منها بعد العلم بعدم كذبهما أو بعد العلم بعدم صدقهما معا كان اللازم الأخذ بأصالة العموم فى ذى المزية و القول بشمول العموم أو الإطلاق له، إذ لا مجال لاحتمال خروج ذى المزية و غيره عن مفاد العموم أو الإطلاق بعد كون الفرض هو عدم احتمال كذبهما. و هكذا لا مجال لدخولهما بعد كون الفرض هو التعارض و عدم صدقهما معا. فإذا دار الأمر بين شمول المرجوح و خروج الراجع و بين شمول الراجع و خروج المرجوح لزم القول بشمول الراجع و خروج المرجوح، حيث إن خروج الراجع يلزم خروج المرجوح عرفاً، لعدم احتمال العرف خروج الراجع و بقاء المرجوح و إن خروجهما معا لا يساعد مع عدم احتمال كذبهما، فانحصر الأمر فى خروج المرجوح أخذاً بأصالة العموم أو الإطلاق.

و هذا البيان يجرى في مسألة تعارض الأخبار و تعارض آراء المجتهدين و تعارض البيئات مع فرض العلم بعدم كذبهما معا أو بعدم صدقهما معا. فإذا عرفت تلك المقدمة فنقول في مثل عموم صدق العادل في أدلة اعتبار الأخبار إن خروج المتعارضين عن مفاد الإطلاق المذكور لأمجال لاحتماله للعلم بعدم كذبهما معا، و هكذا لأمجال لشمول الإطلاق المذكور للمتعارضين لفرض العلم بعدم صدقهما معا.

و عليه فيؤخذ بإطلاق دليل صدق العادل و يحكم بشموله لذى المزية و خروج المرجوح دون العكس لعدم انبساطه إلى الذهن العرفي، ولكنّه منفرع على ثبوت إطلاق صدق العادل بالنسبة إلى المتعارضين و عدم القول بأن الأدلة الدالة على اعتبار الأخبار أو الأصول اللفظية ليست ناظرة إلى صورة تعارضهما انتهى.

و لقائل أن يقول: إن شمول إطلاق أدلة الاعتبار للخيرين المتعارضين هو مقتضى الإطلاق الذاتى، و معه لاحتاجة إلى اللحاظ حتى يقال إن الأدلة ليست ناظرة إلى حال تعارضهما، كما أن أصالة العموم تكون مقتضى العموم الوضعى و لا يرفع اليد عنها إلا بمقدار المتيقن و هو المرجوح.

و عليه فجاوز التعدى عن المرجحات المنصوطة إلى غيرها لا يخلو من وجه إن لم يمنع عنه إطلاق أدلة التخيير الشرعى، و إلّا فمع القول بإطلاق أدلة التخيير الشرعى كما هو الظاهر مما تقدم يمنع ذلك الإطلاق من دعوى لزوم التراجع بالمرجحات الغير المنصوطة و إن كان الأخذ بطرف الرجح أحوط.

الفصل الثامن: في اختصاص الأخبار العلاجية بموارد آتى ليس لها جمع عرفى و عدمه، و المعروف هو الأول. و الوجه فيه أن ما يمكن التوفيق فيه عرفاً لا يدخل في

مورد السؤال عن علاج المتعارضين لأن مورد السؤال مختص بما إذا تحير السائل في المتعارضين و لم يستفد المراد منهما إلّا بيان آخر لأحدهما أو لكليهما. و دعوى أن مساعدة العرف على التوفيق لا يوجب اختصاص السؤال بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التعارض البدوي أو للتحرير في الحكم الواقعي مندفعة بأن التوفيق العرفي في مثل الخاص و العام و المقيد و المطلق و النص و الظاهر و الظاهر و الأظهر مما كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام و ما قبله، و هي كاشفة إجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي لولا دعوى اختصاص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي.

هذا مضافاً إلى أن ظاهر موارد السؤال عن حكم المتعارض أن السائل متحير في وظيفته، و هو لا يكون إلا إذا لم يكن بين الخبرين جمع عرفي، و إلّا فالتحير، و مع الجمع العرفي لا تعارض.

الإقبال: إن الخاص ليس منشأ لانعقاد ظهور آخر و صرف ظهور العام كالقرينة المتصلة حتى لا يبقى تعارض في البين و لا يحسن السؤال و لا يشمل أخبار المرتكبات العرفية لا تلزم أن تكون مشروحة عند كل أحد حتى يرى السائل عدم احتياجه إلى السؤال. و يؤيده ما ورد في رواية الحميري و ما رواه علي بن مهزيار، فإن موردهما من قبيل العام و الخاص و النص و الظاهر، مع أنه أمر بالتخير في كلا المقامين. و دعوى السيرة على التوفيق ممنوعة مع ذهاب مثل الشيخ الطوسي إلى الترجيح.

لأنقول: منع السيرة المذكورة ليس إلّا مكابرة. هذا مضافاً إلى وجود قرائن تدلّ على أن التحير عريق لا بدوي في الأخبار المتعارضة. و السيرة لا تنكر بذهاب فرد

من الأفراد مع التزامه فى تضاعف أبواب الفقه بالسيرة المذكورة. و أما الروايتان فهما قاصرتان عن إثبات التخيير فى المسألة الأصولية، إذ المناسب فى مقام الجواب بيان الحكم الواقعى لايان العلاج بين المتعارضين، فيقوى أن يكون المراد التخيير فى المسألة الفرعية.

الفصل التاسع: فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحية تمييز أن أيهما أظهر و أيهما ظاهر و قد ذكر فيما اشتبه الحال أمور للتمييز:

الأمر الأول: أنه إذا تعارض العموم مع الإطلاق كما إذا ورد أكرم العالم و لا تكرم الفساق دار الأمر بين ترجيح العموم على الإطلاق و تقديم التقييد على التخصيص أو بالعكس.

ذهب بعض إلى تقديم التقييد بما حصله أن ظهور العام فى العموم تنجيزى، بخلاف ظهور المطلق فى الإطلاق، فإنه معلق على عدم البيان و العام يصلح لذلك. و عليه فتقديم العام على المطلق لعدم تمامية المقتضى فى طرف الإطلاق مع وجود العام بخلاف العكس.

أورد عليه بأن عدم البيان الذى هو جزء المقتضى فى مقدمات الحكمة إنما هو عدم البيان فى مقام التخاطب لا إلى الأبد، و عليه فمع انقضاء مقام التخاطب لافرق بين ظهور الإطلاق و ظهور العموم، فلا ترجيح للتقييد على التخصيص. فاللازم هو ملاحظة الخصوصيات الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر، و هى تختلف بحسب الموارد. و مقتضى ذلك أن مع عدم ثبوت الأظهرية فى طرف يكون المقام من موارد التعارض فيشملة الأخبار العلاجية بناء على شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه أو يكون المقام من موارد التساقط و الرجوع إلى العموم أو أصل بناء على عدم شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه.

الأمر الثاني: في دوران الأمر بين التخصيص و النسخ، كما إذا ورد الخاص قبل ورود العام يقع الكلام حينئذ في أن الخاص يقدم على العام و يخصه أو العام يقدم على الخاص و ينسخه. و الأظهر هو تقديم التخصيص على النسخ مطلقا سواء كان قبل وقت العمل أو بعده للسيرة القطعية عليه.

و غير خفى على من راجع طريقة أصحاب الأئمة عليهم السلام أن الحكم في المقام إخراج مورد الخاص عن حكم العام، فإنه لولا ذلك كان اللازم على كل أحد إذا ورد عليه خاص و عام أن يكلف نفسه استخبار حال الدليلين و تاريخ صدورهما عن الإمام عليه السلام و أن أيهما مقدم و أيهما مؤخر، مع أن المقطوع من طريقة الأصحاب خلاف ذلك، إذ لو كان من بنائهم ذلك صار مع كثرة الموارد المبتلى بها من البيئات الواضحات بل كالنور على الظور، و حيث ليس الأمر هكذا يستكشف أن بنائهم لم يكن على ذلك و أنه يستكشف أنهم كانوا يقدمون الخاص مطلقا سواء كان قبل العام أو بعده و لم يكونوا يحتملون كون العام ناسخا للحكم المستفاد من الخاص.

بقي شيء

و هو أن الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام و إن لم يكن محلا للنزاع لأن اللازم علينا هو العمل بالخاص ناسخا كان أو مخصصا، ولكن يمكن القول فيه أيضا بترجيح التخصيص إذا كانت الخصوصيات كثيرة كخصوصيات الواردة عن الأئمة عليهم السلام بالنسبة إلى العمومات الصادرة من النبي صلى الله عليه وآله لاستبعاد النسخ من الأئمة عليهم السلام و لو بنحو إيداع النواسخ عندهم، و عليه فالتخصيص متعين. و دعوى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مندفة بأن القبح فيما إذا لم يكن مصلحة في إخفاء الخصوصيات أو لم يكن مفسدة في إبدائها.

الفصل العاشر: فيما إذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه، و لا يخفى عليك أن الظاهر من الخبرين المتعارضين هو كون التعارض بينهما تباينا كلياً، لأنه هو الذي يوجب أن يكون الخبران متقابلين بقول مطلق، بحيث يتعرض كل طرف بجميع ما فيه مع جميع ما فى مقابله. و عليه فلامجال للتمسك بأخبار العلاجية فى العامين من وجه، كما لا وجه للرجوع إلى أخبار التخيير، بل اللازم هو الرجوع إلى مقتضى القاعدة فى مورد التعارض لو لم يعلم حجية أحدهما من طريق آخر.

و دعوى أن العرف بمناسبة الحكم و الموضوع و إلغاء الخصوصية يفهم أن الخبرين الواردين عن الأئمة عليهم السلام إذا تصادما و تعارضا بأى وجه كان لا يجوز طرحهما، بل لا بد من الترجيح و الأخذ بالراجح و مع فقدانه التخيير، فلا يرضى الشارع فهما بالعمل على طبق القاعدة.

مندفعة بأن دعوى إلغاء الخصوصية كما ترى بعد كون الأصل فى المتعارضين هو التساقت، إذ التخيير و الترجيح محتاجان إلى صدق موضوع الدليل و شمول عنوان الخبرين المختلفين لما اختلفا و تعارضا فى بعض مضمونها غير محرز و لا أقل من الشك، فلا يجوز التمسك بأخبار التخيير و لا بالأخبار العلاجية لعدم إحراز موضوعهما.

و على فرض الإطلاق فى موضوع الأخبار العلاجية أو عمومها و قد يفصل بين المرجحات السندية كالترجيح بالأصدقية و الأعدلية و عدم الجريان و بين مرجحات جهة الصدور و المضمون و الجريان.

فإن الرجوع إلى المرجحات السندية يوجب طرح أحدهما رأساً حتى فى مادة الافتراق أو التبعض فى السند و الالتزام بصدوره فى مادة الافتراق دون مادة الاجتماع و كلا الأمرين مما لا يمكن الذهاب إليه.

أما الأول فلأن طرح أحدهما في مادة الافتراق طرح للحجة بلا معارض. و أما الثاني فلأنه لا يعقل التعبد بصدور كلام واحد بالنسبة إلى بعض مدلوله دون البعض الآخر.

هذا بخلاف مرجحات جهة الصدور أو المضمون، فإن التفكيك في جهة الصدور أو المضمون فلأمانع منه بأن يقال صدور هذا الخبر بالنسبة إلى بعض مدلوله لبيان الحكم الواقعي و بالنسبة إلى البعض الآخر للتقية. وكذلك التفكيك في المضمون بأن يقال بعض مدلول هذا الخبر متعلق للإرادة الجديدة دون البعض الآخر للتخصيص أو التقييد الوارد عليه.

وفيه: أن التفصيل المذكور لادليل على الترجيح بصفات الراوي رأسا لاختصاص الدليل بباب القضاة، و معه لاجمال للمرجحات السنية في باب تعارض الأخبار عدى الشهرة بناء على أن المراد منها هي الشهرة الروائية.

و قد يفصل بين ما إذا كان العموم مستفادا في كل منهما بالوضع فيمكن التعبد بصدوره دون عمومه، لإمكان أن يكون الكلام صادرا عن الإمام على غير وجه العموم بقرينة لم تصل إلينا و بين ما إذا كان العموم في كل منهما مستفادا من الإطلاق، فنسقط الروايتان في مادة الاجتماع من الأول بلا حاجة إلى الرجوع إلى المرجحات.

و ذلك لأن الإطلاق بمعنى اللابشرط القسّمى المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ، إذ اللفظ موضوع للمهمة المهملة التي يعبر عنها باللابشرط المقسّمى، فلا يروى الراوي عن الإمام عليه السلام إلّا بثبوت الحكم للطبيعة المهملة. و أما إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ و يثبت بحكم العقل بعد تمامية مقدمات الحكمة. و على هذا فلتعارض بين الخبرين باعتبار نص مدلولهما مع إهمالهما، فيسقط الدليلان معا في مادة الاجتماع و يرجع إلى دليل آخر من عموم أو إطلاق أو أصل عملي.

وفيه: أنه لاوجه للتفصيل المذكور لأن مقدمات الحكمة و إن كانت عقلية ولكن ليست عقلية صرفة حتى لايتصور فيه التعدد، بل هو حكم عقلي في الأحكام العرفية. و عليه فالتعدد في الإطلاق متصور كالوضع و يكون ظهور كل واحد من المطلقين منعقد مع قطع النظر عن الآخر. و دعوى عدم انعقاد الظهور قبل وصول الآخر كما ترى.

و عليه فلا فرق بين كون العموم ناشئا من الوضع أو الإطلاق في إمكان رجوع الأمر إلى إنكار العموم أو الإطلاق من جهة إمكان كون الكلام صادرا عن الإمام عليه السلام على غير وجه العموم و الإطلاق بقرينة لم تصل إلينا، فاخص العموم و الإطلاق بغير مورد الاجتماع، فلا يلزم من شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه أحد المحذورين من طرح الحجة بلامعارض أو التبعض في السند.

تنبيه

و قد يقال: إن الخبر الواحد إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو السنة القطعية و كانت النسبة بينهما التباين يطرح الخبر و لو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الأخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب أو السنة القطعية و أنه زخرف و باطل. و أما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم و الخصوص المطلق فلا ينبغي الإشكال في تخصيص الكتاب أو السنة القطعية به ما لم يكن خبر آخر معارضا له، و إنا فيطرح و يؤخذ بالخبر الموافق للكتاب و السنة بمقتضى أخبار التراجيح.

و أما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه فإن كان العموم في كل منهما بالوضع يؤخذ بظاهر الكتاب أو السنة، و يطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع لأنه زخرف و باطل بالنسبة إلى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكر من إمكان التفكيك في الحجية باعتبار مدلول الكلام.

و إن كان العموم فى كل منهما بالإطلاق يسقط الإطلاقان فى مورد الاجتماع لما ذكر من أن الإطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة التى لا يمكن جريانها فى هذه الصورة. و ذكرنا أن المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه. كى يقال إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل. و من هنا يظهر أنه لو كان العموم فى الخير وضعيا و فى الكتاب أو السنة إطلاقيا يقدم عموم الخير فى مورد الاجتماع بعد ما ذكر من عدم تمامية الإطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة.

و لا يذهب عليك أنه لافرق بين كون العموم بالوضع و بين كونه بالإطلاق فى انعقاد الظهور فى الطرفين كالوضع. و عليه فما أفيد فى الوضع يجرى فى الإطلاق أيضا، فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنة و يطرح الخير بالنسبة إلى مورد الاجتماع بناء على إطلاق ما دلّ على أن المخالف زخرف و باطل، و إنما فمقتضى القاعدة هو تساوقهما فى مورد الاجتماع طبقا للقاعدة.

و مما ذكر يظهر أنه لو كان العموم فى الخير وضعيا و فى الكتاب أو السنة القطعية إطلاقيا فلاوجه لتقديم عموم الخير على إطلاق الكتاب فى مورد الاجتماع بعد ما عرفت من انعقاد الظهور على صورتين، بل يقدم إطلاق الكتاب كعمومه على المخالف أخذا بإطلاق ما دلّ على أن المخالف زخرف و باطل.

الفصل الحادى عشر: فى تعيين الأظهر بين المتعارضات المتعددة و انقلاب النسبة و

عدمه.

لا إشكال فى تعيين الأظهر إذا كان التعارض بين الإثنين. و أما إذا كان التعارض بين الزائد عليهما فتعيينه لا يخلو من خفاء و خلاف، فاللازم هو ملاحظة المسألة بصورها المختلفة.

أحدها: ما إذا كانت هناك عام و خصوصات و النسبة بينها و بين العام متحدة و هي العموم و الخصوص كان مقتضى القاعدة أن تعرض الخصوصات جميعا على العام في عرض واحد، ففي مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و لا تكرم النحويين منهم يخصص أكرم العلماء بالخاصين.

خلافًا لبعض الأعلام، حيث ذهب إلى تخصيص العام بواحد من الخصوصات ابتداءً، فتقلب النسبة بين العام و الخاص الآخر إلى عموم و خصوص من وجه، لأن نسبة عنوان العلماء في قوله أكرم العلماء بعد تخصيصه بقوله لا تكرم الفساق من العلماء إلى قوله لا تكرم النحويين منهم هي العموم و الخصوص من وجه، إذ العالم غير الفاسق نحوى و غير نحوى، كما أن النحوى فاسق و غير فاسق. فاللازم حينئذ هو رعاية النسبة الجديدة و تقديم الراجح منهما أو التخيير بينهما لو لم يكن راجح بينهما.

و يمكن أن يقال إن النسبة بين العناوين و الأدلة إنما يلاحظ بالظهورات الاستعمالية و هذه الظهورات لا تتلهم بتخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعياً و إن اتلم به حجيته و لذلك يكون بعد التخصيص بالمنفصل حجة في الباقي لأصالة عمومته بالنسبة إليه.

الإشال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه، فإنه يقال إن المعلوم عدم إرادة العموم جداً لعدم استعمال العام في العموم لإفادة القاعدة الكلية فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها و إلا لم يكن وجه في حجيته في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ فيه و في غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهى إليها التخصيص و أصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد

ظهور للعام و لا فى غيره من المراتب لعدم الوضع و لا القرينة المعينة منها لجواز إرادتها على الإجمال و الإبهام و عدم نصب قرينة عليها.

فانقدح بذلك أنه لا بدّ من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقا و لو كان بعضها مقدما أو قطعيا ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفا و لو لم يكن مستوعبة لأفراده فضلا عما إذا كانت مستوعبة لها، فإنه حينئذ لا بدّ من معاملة التباين بينه و بين مجموع الخصوصات.

و من ملاحظة الترجيح بينهما و عدمه نتحصل أن الخصوصات مقدمة على العام فى عرض واحد و لادليل على تقدم بعضها على بعض. و يشهد له بناء العقلاء و السيرة، إذ لم يلاحظوا زمان الخاص أنه متقدم على العام أو أنه متأخر عنه أو أن الخاص متقدم على خاص آخر أو متأخر عنه.

بقي شئ

و هو لزوم تصديق انقلاب النسبة فى الجملة و قد يقال إن ملاك تقديم الخاص على العام إنما هو أظهريته بالنسبة إلى العام، فإذا كان أحد المخصصين قطعيا الدلالة و الآخر ظنيها كان مقتضى ذلك خروج مورد القطعى عن تحت العام على كل حال فيكتسب العام بذلك قوة فى الدلالة على إرادة الباقي.

و حينئذ قد يساوى ظهوره فى الباقي مع ظهور الخاص الآخر أو يزيد عليه، فيقدم عليه بمعنى أنه يتصرف فى ظهور الخاص دون العام و ما ذكر نتيجة انقلاب النسبة فى الجملة. هذا إذا كان واحد منهما قطعيا. و أما لو كانا ظنيين فاللازم تخصيص العام بهما جميعا كما تقدم.

و فيه أن مقتضى ما عرفت أنفا من بقاء الظهور الاستعمالي و النوعى و تقديم الخصوصات على العام فى عرض واحد كما عليه بناء العقلاء و السيرة المتشرعة هو

عدم الفرق بين كون أحد الخاصين قطعي الدلالة و الآخر ظنيها و بين كونهما قطعي الدلالة أو ظنيها، فلاوجه لتصديق انقلاب النسبة في الجملة في الفرض المذكور. و عليه فمع عدم انقلاب النسبة و بقاء الظهور الاستعمالي لا معنى للقول بقوة دلالة العام في الباقي و أظهريته بالنسبة إلى الخاص الآخر بعد تخصيصه بالخاص الأول، فإنه فرع تغيير الظهور و قد تقدم أنه لايتغير.

ثانيها: ما إذا كانت النسبة بين المتعارضات متعددة، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقا من أحدهما، مثل أن يقال يستحب إكرام العدول و يجب إكرام العلماء و لا تكرم الفساق من العلماء، فالنسبة بين الأول و الثاني هي العموم من وجه و بين الثاني و الثالث هي العموم و الخصوص.

ولابد من تقديم الخاص على العام و معاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح أو التخيير بينهما. و ذلك لما تقدم من أنه لاوجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج، و قد تقدم أن العبرة في ملاحظة النسبة بالظهورات الاستعمالية و هي ثابتة على ما عليها قبل العلاج.

نعم، لو لم يكن الباقي تحت العام بعد تخصيصه إلّا ما لايجوز أن يتجاوز عنه التخصيص أو كان بعيدا جدا تقدم العام المذكور على العام الآخر لا لانقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنص في الباقي فيقدم على الآخر الظاهر في الباقي.

ثالثها: ما إذا كانت النسبة بين العمومات المتعارضة واحدة و هي العموم من وجه كما إذا ورد يجب إكرام العلماء و لا تكرم غير المسلمين و يكره إكرام بنى عباس، ففي هذه الصورة مقتضى ما تقدم من أن العبرة بالظهور الاستعمالي هو عدم تغيير النسبة عما عليها و إن كانت قلة الأفراد في بعضها موجبة لترجيحه على غيره، لأن

النسبة ملحوظة باعتبار الظهور الاستعمالي و هو ثابت على الفرض بل يجرى فيه أحكام الأخبار المتعارضة.

رابعها: ما إذا ورد العامان المتباينان مع خاص لأحدهما كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم العلماء و لا تكرم الفساق من العلماء.

فمع ما عرفت من أن العبرة بالظهور الاستعمالي و هو ثابت لا تختلف النسبة بين المتباينين و لو بعد التخصيص بخلاف ما إذا لم نقل بثبوت الظهور الاستعمالي، فإن الاختلاف بين المتباينين مرتفع بعد تخصيص أحد المتباينين بالخاص لا انقلاب النسبة بين هذا العام المخصص و العام الآخر من التباين إلى العموم و الخصوص، و مقتضاه هو تقديم العام المخصص على العام الذي لم يرد عليه تخصيص.

و مثل ذلك ما إذا ورد بعد ورود العامين المتباينين خبر يفصل فيه بين مورد وجوب الإكرام و بين غيره، كما إذا أمر فيه بوجوب إكرام العدول من العلماء و حرمة إكرام الفساق من العلماء، فارتفع التباين حينئذ بمجىء الفصل و يكون الفصل شاهداً للجمع كما لا يخفى.

خامسها: ما إذا ورد العام الواحد مع الخاصين اللذين اختلف حكمهما في التفي و الإثبات، فإن كان بين الخاصين جمع دلالي بجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر أو النص كما إذا كان أحد الخاصين أخص من الآخر مثل أكرم العلماء و لا تكرم الأدباء منهم و لا بأس بإكرام التحويين من الأدباء، و حيث لا تعارض بين الخاصين يقدم الأخص على الأعم و يقدم حاصلهما على العام الدال على وجوب إكرام العلماء لكون النسبة بينهما هي العموم و الخصوص.

و إن لم يكن بين الخاصين جمع عرفي لتباينهما كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم الأدباء و أكرم الأدباء يتعارض الخاصان، فإن كان ترجيح بينهما أو قلنا

بالتخيير بينهما فالمرجح أو المأخوذ يقدم على العام إن كان مخالفا للعام، و إن لم يكن ترجيح أو لم تقل بالتخيير فهما يتساقتان و يرجع إلى العام أو الأصل. فتحصل أن النسبة لا تتقلب عما هى عليه إن كانت العبرة بالظهور الاستعمالى كما هو الظاهر فى الصور المذكورة.

سادسها: ما إذا استلزم تخصيص العام بكل من الخاصين إن لا يبقى مورد العام أو إن ينتهى إلى حد الاستهجان فإن كان بين العام و مجموع الخاصين تباين فيلاحظ حينئذ الترجيح بين خطاب العام و مجموع الخاصين. فلو رجح مجموع الخصوصات أو اختير جانبها فيما لم يكن هناك ترجيح، فلامجال للعمل بالعام أصلا. و لورجح طرف العام أو قدم طرف العام تخييرا فلا يطرح من الخصوصات إلّا خصوص ما لا يلزم المحذور مع طرحه من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه و بين مجموع الخصوصات لاجميع الخصوصات. و حينئذ يقع التعارض بين الخصوصات، فيخص ببعضها ترجيحا أو تخييرا. و لازم ذلك هو سقوط الخاص الآخر المرجوح أو غير المأخوذ عن الاعتبار.

تبصرة فى الشبهات المصدقية و المفهومية

و لا يخفى عليك أن لازم القول بأن الظهورات الاستعمالية منعقدة بعد تمامية الكلام و لامجال لانتقال النسبة هو حجية العمومات فى الشبهات المصدقية. لأن شمول العموم بالنسبة إلى مورد الشبهة معلوم. و إنما الشك فى الإرادة الجديّة فتجرى فيه أصالة التظابق بخلاف لفظ الخاص، فإن شموله بالنسبة إلى مورد الشك غير محرز.

و معه فلا يجرى فيه أصالة التظابق لعدم الظهور الاستعمالى فيه مثلاً إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و شككنا فى زيد العالم أنه فاسق أو لا لما أمكن

التمسك بقوله لا تكرم الفساق منهم لعدم إحراز إطلاق الفاسق عليه. هذا بخلاف التمسك بالعام، فإنه جائز لأن شموله لزيد العالم محرز بناء على ما عرفت من انعقاد الظهور الاستعمالي بعد تمامية الكلام، فتجرى فيه أصالة الجد و يحكم بوجوب إكرامه.

و دعوى أن أصالة الجد في طرف العموم معارضة مع أصالة الجد في طرف الخاص مندفة بأن أصالة الجد تابعة للظهور الاستعمالي و هو محرز في طرف العموم و غير محرز في طرف الخاص لعدم العلم بشموله للمشكوك، و هكذا يكون الأمر في الشبهات المفهومية بعد تخصيص العام بما يشك في مفهومه.

الفصل الثاني عشر: في تقديم المرجحات بعضها على بعض

قال الشيخ الأعظم رحمته: إن الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه بحسب الصدور و كذا لا يزاحمه هذا الرجحان أي الرجحان من حيث جهة الصدور، فإذا كان الخبر الأقوى دلالة موافقا للعامه قدم على الأضعف المخالف لما عرفت من أن الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدم على الطرح.

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح صدورا موافقا للعامه، فالظاهر تقديمه على غيره و إن كان مخالفا للعامه بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامه باحتمال التيقية في الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كالمتواترين أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر. و فيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إن الأصل في الخبرين الصدور فإذا تعبدنا لصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تيقية، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في

أضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التيقية، لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة. ولذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التيقية على تقدير الصدور لم يشملته أدلة التعبد بخبر العادل.

نعم، لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التيقية وإلغائه و إذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدورية، فإن أمكن ترجيح أحدهما وتعيينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التيقية في أحدهما مرجحا، فمورد هذا المرجح تساوى الخبرين من حيث الصدور إما علما كما في المتواترين أو تعبدا كما في المتكافئين من الأحاد.

و أما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر، فلاوجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور.

وفيه: كما حكى عن المحقق الرشتي أنه منقوض بالتكافئين إذ لو لم يكن لتصديق الخبر ثمّ حمله على التيقية معنى معقولا لكونه إلغاء له في المعنى و طرحا له في الحقيقة فيلزم من دخوله تحت أدلة التصديق خروجه و ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، فكيف يتعلل الحمل على التيقية في صورة التكافؤ و فقد المرجح.

فما برهن عليه الشيخ الأعظم رحمته من تقديم المرجح الصدوري على الجهتي محل تأمل و نظر، لعدم الفرق بين المتكافئين و المتخالفين في إمكان التعبد و عدمه كما أشار إليه المحقق الرشتي رحمته.

و التحقيق هو أن يقال إن الكلام يقع تارة مع قطع النظر عن النصوص و قد عرفت البحث عنه و أخرى مع النظر إليها و هو العمدة، و لامجال لإنكار دلالة المقبولة على تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب و الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة. كما أن ظاهر غيرها من الأخبار ألتى اقتصر فيها على الآخرين و لم يذكر الشهرة ترجيح الأول على الثانى و تقدمه عليه. و ما يستفاد من الكفاية من أن أدلة الترجيح تكون فى مقام بيان أن هذا مرجح و ذاك مرجح و ذكرها مرتبا لا يدل على الترتيب.

مدفوع بظهور الأخبار و لاسيما بعضها فى إرادة الترتيب، فإن الأمر بالأخذ بالشهرة فى المقبولة ثم فرض الراوى الشهرة فهما معا فأمره عليه السلام حينئذ بالأخذ بالموافق للكتاب ثم فرض الراوى أن كليهما مخالفاً أو موافقان فأمره عليه السلام بالأخذ بمخالف العامة ظاهر فى إرادة الترتيب و أن أمره عليه السلام بالأخذ بالشهرة أو لا مطلق سواء كان أحدهما موافقا للكتاب أو مخالفاً أو موافقا للعامة أو مخالفاً. و هكذا أمره عليه السلام بعد بالأخذ بموافق الكتاب، بل الأخبار صريحة فى ملاحظة الترتيب كصحيحة الراوندى.

و بالجملة إنكار دلالة أخبار الترجيح على الترتيب بين الأخيرتين مكابرة واضحة، فانقدح مما ذكر أن بملاحظة أخبار العلاج لا بد من تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب و الترجيح بها على الترجيح بمخالفة العامة. فدعوى عدم التقدم و التأخر كدعوى تقدم المرجح الجهتى على الصدورى مدفوعة بتلك الأخبار.

و بالجملة فالأظهر هو الأخذ بأخبار العلاجية و مقتضاها هو تقديم المرجحات الصدورية على غيرها. و المراد من المرجحات الصدورية هى صفات الراوى إن لم

نقل بأنها من مرجحات الحكيمين. كما لا يبعد ذلك لذكرها عند اختلافهما فى الحكم أو هى الشهرة بناء على أن المراد منها هى الشهرة الروائية كما تقدم بيان ذلك فى التنبيه الأول و قويناه. و مقتضى ذلك هو تقديم المرجح المضمونى كموافقة الكتاب على غيره كمخالفة العامة. ثم إن وجدت إحدى المزايا المنصوصة فى أحدهما و أخرى فى الآخر فمقتضى إطلاق دليل تقديم الصدورى على جهة الصدور هو تقديم طرف فيه مرجح صدورى. و هكذا الأمر يكون بالنسبة إلى المرجح المضمونى و المرجح الجهتى أخذًا بإطلاق أدلة المرجحات.

هذا كله بناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصة، و أما لو لم تقتصر على المرجحات المنصوصة و تعدينا إلى كل ما يوجب الأقربىة إلى الواقع أو الأبعدىة عن الخلاف، أو قلنا بناء على الاقتصار إن أدلة التريجح إنما تكون فى مقام بيان ذكر المرجحات دون الترتيب بينها، فمتى وجدت فى أحد المتعارضين إحدى المزايا الموجبة للأقربىة أو الأبعدىة و وجدت أخرى فى الآخر كذلك أو وجدت إحدى المزايا المنصوصة فى أحدهما و أخرى فى الآخر فقد يقال بالتخير سواء كانت المزيتان راجعتين إلى الصدور أو أحدهما إليه و الأخرى إلى جهته.

و لا يخفى أن مع عدم الأخذ بأخبار العلاجية و تعارض إحدى المزايا مع الأخرى منها يمكن القول بتقديم الأقرب و الأقوى ملاكا منهما إن لم يكن إطلاق أدلة التخير و إلا فالحكم هو التخير شرعا. و قد تقدم تقوية إطلاق أدلة التخير بالنسبة إلى المرجحات غير المنصوصة و معه فالحكم فى الصورة المذكورة هو التخير و إن كان الأحوط هو تقديم الأقرب و الأقوى ملاكا.

الفصل الثالث عشر: فى أن على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصة و عدم إطلاق أدلة التخير لزم أن يتعدى إلى كل مرجح، ولكن لامجال للتريجح بشىء قام

الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس. فإن عموم التعليل فى المرجحات المنصوصة و إن اقتضى على القول بالتعدى وجوب الترجيح بالظن القياسى أيضا، ولكنه يعارض مع إطلاق قوله ﷺ «دين الله لا يصاب بالعقول» و قوله ﷺ «السنة إذا قيست محق الدين»، فإن مثلهما يقتضى عدم جواز الترجيح به فيتعارضان فى مورد الترجيح.

اللهم إنا أن يقال: يقدم مثل هذا الإطلاق فى قوله ﷺ دين الله لا يصاب بالعقول و نحوه على عموم التعليل المستفاد من المقبولة، إذ حمل إطلاق قولهم على خصوص القياس فى الأحكام المستقلة بعيد جدا، بخلاف حمل عموم التعليل على غير مثل القياس مما دلّ الدليل على عدم اعتباره و عدم جواز الترجيح به.

ثم إن الذى ينبغى أن يتوجه إليه أن الظن القياسى الممنوع هو الذى يعمل فى الدين و السنة كما إذا ظن بالقياس بوجوب شيء أو حرمة. و أما الذى يعمل فى الموضوعات التى يترتب عليها الأحكام، فلا يكون ممنوعا لابتنحو الاستقلال و لا فى مقام الترجيح مثلاً إذا فرضنا أن الشارع اكتفى بالظن بالمقبلة لأبأس بإعمال القياس لتحصيل ذلك الظن، إذ ليس هو قياسا فى الدين و الشريعة، أو إذا فرضنا اكتفاء الشارع بالظن بالأقربىة فى الترجيح لأبأس بإعمال القياس لتحصيل ذلك الظن.

الفصل الرابع عشر: فى الموافقة مع الشهرة الفتوائية التى لاتفيد إلّا الظن. و أما الشهرة المفيدة للاطمينان فقد تقدم حكمها من أنها حجة. و كيف كان فلادليل على الترجيح بالشهرة الفتوائية المفيدة للظن إلّا إذا تعدينا عن المرجحات المنصوصة كمرجحية الكتاب بدعوى أن الكتاب أمانة مستقلة و بعد إلغاء خصوصية الكتاب

تكون الشهرة الفتوائية المطابقة لمضمون أحد الخبرين كالكتاب مرجحا و ليس ذلك
 إلا لأفوائية أحد الدليلين بالموافقة للكتاب أو المشهور.
 ولكن يرد عليه ما أورد على التعدى عن المرجحات المنصوصة إلى كل مزية،
 فإنه لو كان الترجيح بالشهرة الفتوائية جازراً لأشار الإمام عليه السلام إليه.

الخاتمة في الاجتهاد والتقليد

وفيها فصول:

الفصل الأول: في تعريف الاجتهاد

و هو لغة تحمل المشقة أو صرف الطاقة، و اصطلاحا هو استفراغ الوسع في
تحصيل الحجة على الأحكام.

و من المعلوم أنّ تحصيل الحجة على الأحكام لازم على كلّ أحد تعيينا أو
تخييرا، و حيث إنّ الحجة عندنا هي الظنّ الخاص و هي الأخبار الصادرة عن النبي
و الأئمة عليهم الصلوات و السلام بعد حجية الكتاب و السنة القطعية فلانرى لغير
ذلك و منه مطلق الظن حجية أصلا.

ثمّ إنك بناء على ما ذكر في تعريف الاجتهاد تعرف أنّه لا وجه لاعتراض
الأخباريين على المجتهدين في تعريف الاجتهاد مع أنّه لا محيص عنه. فإنّ العامة و
الخاصة و الأصولى و الأخبارى متفقون في لزوم تحصيل الحجة على الأحكام الشرعية.
غاية الأمر ترى العامة الظنّ بإطلاقه حجة و الخاصة لا يحتجون إلّا بما ورد في
الكتاب و الأخبار، فلانزاع في التعريف. و إنّما الاختلاف في الصغريات كما
لا يخفى.

هنا مناقشات:

منها: أن المراد من الحكم الشرعي هل هو خصوص المجموع الشرعي من الأحكام الوضعية و التكليفية أو الأعم منه؟ فإن أريد الأوّل لكان التعريف تعريفا بالأخص. فإن أداء الاستنباط إلى البراءة العقلية أو الشرعية اجتهاد مع أنه ليس من استنباط الحكم الشرعي.

وفيه: أن المراد من المجموع الشرعي أعم مما يدركه العقل، و عليه فلا يختص بما لاسبيل للعقل إليه.

ومنها: أن مجرد قيام الحجة إذا كان في قالب احتمال التكليف قبل الفحص عنه ليس من الاجتهاد في شيء، و إنما الاجتهاد هو عملية استخراج الحكم أو القدرة عليه بالاستناد إلى طريق معتبر أو أصل معتبر. هذا مضافاً إلى أن إضافة استقراغ الوسع في التعريف بلا طائل فإنه لو قيل إن الاجتهاد هو تحصيل الحجة التفصيلية على الحكم الشرعي الفرعي الكلي لكان أخصراً، ولكنه لا يخلو عن الإشكال أيضاً، لأنه يشمل رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى المجتهد، مع أنه لا يجوز رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى غيره. فالمناسب لذلك أن يعرف المجتهد بمن له ملكة الاستنباط، فحينئذ لا ينافي هذا التعريف لعدم جواز رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى الغير، لأنه يصدق عليه المجتهد بواسطة اتصافه بملكة الاجتهاد. و هو أيضاً لا يخلو عن إشكال و الذي يسهل الخطب أن باب التعريفات باب شرح الاسم.

الفصل الثاني: في جواز تقليد المتمكن من الاستنباط وعدمه

و الأظهر هو التفصيل بين ما إذا علم أنه لو استنبط كان نظره مخالفاً للغير فلا يجوز، و بين ما لم يعلم ذلك فيجوز. قد يقال لا يجوز الرجوع إلى الغير في

الفتوى مع قوة الاستنباط فعلاً وإمكانه له من غير فرق بين من له قوة مطلقة أو فى بعض الأبواب أو الأحكام. وذلك لأن الدليل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم هو بناء العقلاء ولم يثبت هذا البناء فى مثل المقام. و عليه فيجب عليه عقلاً الاجتهاد وبذل الوسع فى تحصيل مطلوبات الشرع.

و يرد عليه أولاً: بأن المنع من رجوع العقلاء بعضهم إلى بعض فيما لم يستنبطوا فى غير محله ألا ترى أن الأطباء يرجع بعضهم إلى بعض فيما لم يستنبطوا و عملوا بنظر الغير من دون تكبير.

و دعوى أن مع شيوع كثرة الإختلاف فى نظر الفقهاء كيف يأخذ الفقيه بنظر الغير مع احتمال أنه لو استنبط كان نظره مخالفاً لنظره.

مدفوعة: بأن احتمال الخلاف فى المهرة شائع ولا يختص ذلك بالفقهاء. هذا مضافاً إلى أن هذا الاختلاف لو كان مضرّاً لما جاز أصل التقليد جازياً بعد إمكان الاحتياط و إدراك الواقع.

نعم، لا يجوز للمتمكن من الاستنباط الرجوع إلى الغير إن علم أنه لو استنبط كان نظره مخالفاً للغير، و ذلك لعدم إحراز بناء العقلاء فى هذه الصورة.

الإقبال: إنه لما كان لامانع من شمول أدلة الأحكام للمجتهد فلامحالة تنجز الأحكام الواقعية فى حق المجتهد، و معه لا عذر له فى ترك امتثال تلك الأحكام بالاستناد إلى فتوى الغير، فإن موردها من لائحة له على الحكم و المفروض فى المقام هو شمول أدلة الأحكام للمجتهد و هى حجة عليه.

لأننا نقول: إن موضوع جواز التقليد هو من له جهل فعلى بالأحكام و هو يعم المتمكن من الاجتهاد فما لم يستنبط يجوز له الرجوع إلى مجتهد آخر لأن الاستناد إليه استناد إلى طريق معتبر.

قحصل: أنه يجوز رجوع من له ملكة الاجتهاد و لم يستنبط إلى الغير فيما إذا لم يعلم أنه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير، و ذلك لبناء العقلاء و السيرة المتشعبة عليه.

الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد إلى مطلق و متجزى

والأول: يعرف بملكة الاقتدار على تعيين الوظيفة العملية الفعلية بالنسبة إلى جميع الأحكام.

والثاني: يعرف بملكة ذلك بالنسبة إلى بعضها، و هذا هو ظاهر الكفاية. أورد عليه المحقق الإصفهاني بأن المناسب لمفهومه اللغوي هو استنباط الحكم من دليله و هو لا يكون إلا عن ملكة، فالمجتهد هو المستنبط عن ملكة و هو موضوع الأحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه و العارف بالأحكام عليه لا أنه من الملكات و استفادة الحكم من آثارها كما في ملكة العدالة ثم إن المقتدر على استنباط الكل و لو لم يستنبط إلا البعض مجتهد مطلق لا متجزى.

ثم إنه لا إشكال في إمكان المطلق و حصوله للأعلام و الأعظم.

ودعوى: أنا نرى عدم تمكنهم من الترجيح في بعض المسائل أو تعيين حكمه أو التردد في بعض المسائل، و هذا حاك عن امتناع صدق المجتهد المطلق على من يكون كذلك.

مندفعة بأن التردد ليس بالنسبة إلى الحكم الفعلي لأنهم ذهبوا حين التردد إلى مقتضى الأصول و القواعد الجارية فيه و حكموا به من دون تردد و إنما التردد بالنسبة إلى الأحكام الواقعية. و الوجه فيه عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لالقلة الاطلاع أو قصور الباع.

ثم إن المجتهد بعنوانه لم يقع موضوعاً للحكم في آية ولا في رواية، بل الموضوع في الروايات هو عنوان الفقيه والراوي ومن يعرف أحكامهم أو شيئاً منها. نعم، عنوان (من نظر في حلالنا و حرامنا) في مقبولة عمر بن حنظلة مختص بالمجتهد اصطلاحاً، فإن المقصود من النظر في الشيء هو النظر العلمي في قبال النظر إلى الشيء، فإنه بمعنى الرؤية؛ ولذا ورد في حكاية قضية الخليل عليه السلام أن المراد من قوله تعالى: « فَتَنَّا ظُفْرًا فِي الْجُومِ » قال ابن سبويه ^١ هو النظر في مقتضياتها و آثارها لا النظر إليها بأبصارها.

و دعوى أن المعتبر في موضوع تلك الأحكام مجرد صدق عنوان العارف بالأحكام، و من الواضح أن صدق العارف بالأحكام بمجرد السماع من المعصوم شفاهاً من دون إعمال قوة نظرية في تحصيل معرفة الأحكام كجمل الرواة دون أجلاتهم مما لا ريب فيه و إن لم يصدق عنوان المجتهد.

نعم، في زمان الغيبة لا يمكن تحصيل المعرفة بأحكامهم عليهم السلام إلا بواسطة إعمال القوة النظرية. فيلزم الفقاهة و المعرفة للاجتهاد. و عليه يكفي صدق العارف بالأحكام و لو من دون إعمال قوة نظرية مندفعة بأن الأصحاب من الصدر إلى الآن استفادوا من حديث عمر بن حنظلة اعتبار الاجتهاد، و عليه فلا وجه لدعوى ترتب الأحكام على مجرد السماع من دون إعمال قوة نظرية في تحصيل معرفتها، بل اللازم في ترتب الأحكام في جميع الأزمنة هو إعمال القوة النظرية و إن اختلف الاجتهاد في زماننا هذا مع الاجتهاد في عصر الحضور من جهة السهولة و الصعوبة. هذا مضافاً إلى أن الرجوع إلى الرواة كثيراً ما كان لأخذ الرواية لا لأخذ الآراء حتى

يكون تقليداً عنهم. نعم، كان الرجوع إلى بعض الأصحاب كأبان بن تغلب من باب التقليد كما لا يخفى. فمحصّل: أنه لا يجوز التقليد عن اطلع على الأحكام تقليداً.

الفصل الرابع: في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق وهي متعددة:

منها: أنه يجوز أن يعمل المجتهد برأيه ولا يجوز له الرجوع إلى الغير. وذلك لأن المجتهد إن استنبط و صار عالماً إن أخطأ الغير كان رجوع إليه رجوع العالم إلى الجاهل و هو كما ترى. و إن كان اجتهاده متحداً مع اجتهاد غيره كان رجوعه إليه لغوا، لا يقال إن اللازم حينئذ هو العمل برأيه لا جوازه.

لأن قول: إنما عبرنا بالجواز لإمكان العمل بالاحتياط بعد ما قرر في محله من صحة الامتثال الإجمالي و عدم لزوم الامتثال التفصيلي.

ومنها: أنه لا إشكال لغير المجتهد أن يرجع إلى المجتهد إذا كان المجتهد انفتاحياً لما عرفت من أنه رجوع الجاهل إلى العالم.

و أما إذا انسد باب العلم و العلمي فجواز التقليد عنه محل الإشكال، و حاصله كما في الكفاية أن المجتهد في هذه الصورة جاهل بالأحكام و باب العلم و العلمي بها منسد عليه، فلا يشمله أدلّة جواز التقليد، لأنها دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم لا إلى الجاهل.

و أما قضية مقدمات الانسداد فليست إلّا حجية الظن على من انسدّ عليه باب العلم و العلمي لا على غيره. و عليه فلا بدّ في حجية اجتهاد المجتهد الانسدادي لغيره من جريان مقدمات الانسداد في حقه أيضاً و هي غير جارية لعدم انحصار المجتهد به، و إذا لم ينحصر المجتهد به بل وجد مجتهد انفتاحي لم يكن باب العلم و العلمي منسداً على المقلد لحجية فتوى الانفتاحي في حقه.

و الانسدادى و إن يخطىء الافتاحى فى فهمه إلا أنه لا طريق له إلى تخطئة المقلد بكسر اللام لأنه لا طريق له إلى نفي حجية فتوى الافتاحى فى حق المقلد المذكور. فهو مع حكمه بخطأ الافتاحى يحكم بحجية فتواه فى حق المقلد. و على هذا يكون المقلد ممن انفتح عليه باب العلم و العلمى.

و على فرض الانحصار أيضاً لا يجرى مقدمات الانسداد فى حق المقلد إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوب الاحتياط المستلزم للعسر و الحرج. نعم. لو جرت المقدمات فى حقه كما إذا انحصر المجتهد بالانسدادى و لزم من الاحتياط العسر و الحرج المحذور العقلى كالاختلال النظام. أو لزم منه العسر و الحرج مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ كانت المقدمات مفيدة لحجيته فى حقه. ولكن دونه خراط الفتاد. هذا كله على تقدير الحكومة.

و أما على تقدير الكشف فجواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى محل إشكال أيضاً. لأن مقدمات الانسداد إنما اقتضت حجية الظن شرعاً على من انسده عليه باب العلم و العلمى لا على غيره. فحجيته لغيره تحتاج إلى جريان مقدماته فى حقه أيضاً. فيرد الإشكال المتقدم. و على تقدير التسليم أيضاً أن قضيتها كون الظن المطلق معتبرا شرعاً كالظنون الخاصة التى دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص انتهى.

و لا يخفى أن رجوع المقلد إلى المجتهد الانسدادى فى مقدمات الانسداد يكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم لا من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل. لأن المجتهد الانسدادى انفتاحى بالنسبة إلى المقدمات. فحينئذ يجوز للمقلد الرجوع إلى المجتهد الانسدادى إذا لم يكن مجتهد آخر هو أعلم و انفتاحى فى قبالة. بل يجب

الرجوع إليه إذا كان الانسدادى أعلم من غيره، كما يختار فى الرجوع إذا كان الانسدادى مساويا مع غيره. وكيف كان فإذا رجع المقلد إليه صار المقلد كالمجتهد الانسدادى فى وجوب العمل بالظن بعد عدم إمكان الامتثال القطعى، و عليه فوظيفته هو العمل بالظن.

فإذا رجع إلى الانسدادى فى تشخيص عدم قيام العلم و العلمى بالنسبة إلى الأحكام المعلومة بالإجمال و فى كون الاحتياط عسريا و باطلا صار المقلد المذكور كالمجتهد الانسدادى فى وجوب العمل بالظن بعد عدم إمكان الامتثال القطعى. و عليه فوظيفته هو العمل بالظن و لو كان مخالفا لظن المجتهد الانسدادى الذى رجع إليه فى مقدمات الانسداد.

و لافرق فى ذلك بين انحصار المجتهد فى الانسدادى و عدمه. فما يظهر من الكفاية من أنه يشترط فى جريان مقدمات الانسداد انحصار المجتهد فى الانسدادى فهو منظور فيه. و بالجملة ليس رجوع المقلد إلى المجتهد الانسدادى فى مقدمات الانسداد رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأن المجتهد الانسدادى يكون انفتاحيا بالنسبة إلى المقدمات كما تقدم.

ومها: أنه لا إشكال فى نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم و العلمى له مفتوحا. و الفرق بين حكم المجتهد و فتواه واضح، فإن الفتوى إظهاره الحكم الشرعى الفرعى الكلى فى الوقائع بحسب الاستنباط و الاجتهاد فى الأدلة، و القضاء عبارة عن إنشائه الحكم الجزئى عند الترافع إليه و الاختلاف فى ثبوت موضوعه و عدمه. و لا إشكال فى نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمى له مفتوحا. و أمّا إذا كان باب العلم أو العلمى منسداً فقد يشكل ذلك بناء على

الصحيح من تقارير المقدمات على نحو الحكومة بأن مثله ليس ممن يعرف الأحكام. مع أن معرفتها معتبرة في حكم الحاكم؛ اللهم إنا أن يدعى عدم القول بالفصل بين الكشف و الحكومة على تقدير الانسداد، و هو و إن كان غير بعيد إنا أنه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل. إنا أن يقال بكفاية افتتاح باب العلم في موارد الإجماعات و الضروريات من الدين أو المذهب أو المتواترات إذا كانت جملة يعتد بها. و إن انسَدَ باب العلم بمعظم الفقه فإنه يصدق عليه أنه ممن روى حديثهم عليه السلام و نظر في حلالهم و حرامهم و عرف أحكامهم عليه السلام عرفاً بالحقيقة.

و أما قوله عليه السلام في المقبولة فإذا حكم بحكمتنا الخ، فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم عليه السلام حكم حيث كان منصوباً منهم. كيف و حكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية و ليس مثل ملكية دار أو زوجية امرأة له من أحكامهم عليه السلام. فصحة إسناد حكمه إليهم عليه السلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم هذا.

ويمكن أن يقال أولاً: إن الظاهر بمناسبة الحكم و الموضوع أن المراد من المعرفة هي المعرفة بالأحكام المربوطة بالقضاء، و عليه فلا يكفي المعرفة بأحكام أخرى التي هي غير مرتبطة بباب القضاء، بل لا يجوز القضاء للمجتهد إذا لم يكن عارفاً بأحكام القضاء و لو كان عارفاً بسائر الأحكام.

وثانياً: إن الظاهر من قوله فإذا حكم بحكمتنا اعتبار أن يكون الحكم حكم الأئمة عليهم السلام بأن يكون حكم المجتهد مستفاداً من الحجج المقررة في الشريعة منهم عليهم السلام. فإذا لم يكن القاضي عارفاً بأحكام الشريعة في مورد القضاء أو كان عارفاً بها ولكن لم يحكم على طبقها ليس حكمه حكم الأئمة عليهم السلام. فلا يكون حكمه حينئذ حجة كما لا يخفى. و عليه فلا ينتفع علم الانسدادى بجملة معتدة بها من

الأحكام غير المربوطة بباب القضاء في نفوذ حكمه و قضاوته بعد فرض جهله بأحكام القضاء.

نعم، بناء على تقرير المقدمات على نحو الكشف لامحذور، إذ المجتهد الانسدادي حينئذ عالم بالحجة الشرعية و هو الظن الذي حصل له من أى طريق كان، فلو ظن في باب القضاة بشيء كان عالماً بحجته شرعاً، فإذا حكم بمقتضاه حكم بحكم الشرع فلا تغفل.

بقي شيء في جواز توكيل العامي للقضاء

و هو أنه لو لم يكن المجتهدون بمقدار حاجة القضاء فهل يجوز أن يكتفى ولى المسلمين بغير المجتهدين ممن يعلم الأحكام القضائية بالتقليد أو لا يجوز. و الجواب أن الشارع لا يرضى بترك القضاء للزوم اختلال النظام و نحن نعلم بأن النبي الأعظم ﷺ و الأئمة عليهم السلام لو كانوا موجودين في عصرنا لم يهملوا ذلك. و عليه فشرط الاجتهاد عند حاجة النظام ساقط حفظاً للنظام و دفعا لاختلاله.

ثم إن مع سقوط شرط الاجتهاد عند الضرورة هل يجوز للعارف بأحكام القضاة تقليداً المنسوب من قبل ولى الأمر أن يقضى بنفسه طبقاً لما علمه من الفتاوى، أو يلزم عليه أن يقضى وكالة عن الولى الفقيه المنسوب من قبله.

و الظاهر هو الأوّل لأنّ العارف المذكور منسوب ولى الفقيه لا الوكيل عنه، و لا دليل على صحة الوكالة في القضاء.

ومعها: أن الحكومة بالمعنى الأعمّ معمولة للمجتهد المطلق، و تقرير ذلك كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد رحمه الله أننا نعلم علماً ضرورياً بأن النبي ﷺ المبعوث بالنبوة الختمية أكمل النبوات و أتم الأديان بعد عدم إهماله جميع ما يحتاج إليه البشر حتى

آداب النوم و الطعام و حتى أرس الخدش لا يمكن أن يهمل هذا الأمر المهم الذي يكون من أهم ما يحتاج إليه الأمة ليلا و نهارا، فلو أهمل و العياد بالله مثل هذا الأمر المهم أى أمر السياسة و القضاء لكان تشريعه ناقصا و كان مخالفا لخطبته في حجة الوداع.

و كذا لو لم يعين تكليف الأمة في زمان الغيبة أو لم يأمر على الإمام أن يعين تكليف الأمة في زمانها مع إخباره بالغيبة و تطاولها كان نقصا فاحشا على ساحة التشريع و التقنين يجب تنزيها عنه.

فبالضرورة قاضية بأن الأمة بعد غيبة الإمام عليه السلام في تلك الأزمنة المتطاوله لم تترك سدى في أمر السياسة و القضاء الذي هو من أهم ما يحتاجون إليه خصوصا مع تحريم الرجوع إلى سلاطين الجور و قضاتهم و تسميته رجوعا إلى الطاغوت و أن المأخوذ بحكمهم سحت و لو كان الحق ثابتا و هذا واضح بضرورة العقل و يدلّ عليه بعض الروايات.

وما قد يقال: إن غيبة الإمام منا فلا يجب تعيين السانس بعد ذلك غير مقنع، فأى دخالة لأشخاص الأزمنة المتأخرة في غيبته روحى له الفداء خصوصا مثل الشيعة الذين يدعون ربهم ليلا و نهارا لتعجيل فرجه، فإذا علم عدم إهمال جعل منصب الحكومة و القضاء بين الناس فالقدر المتيقن هو الفقيه العالم بالقضاء و السياسات الدينية العادل في الرعية خصوصا مع ما يرى من تعظيم الله تعالى و رسوله الأكرم و الأمة عليهم السلام العلم و حملته و ما ورد في حق العلماء من كونهم حصون الإسلام و أمثانه و ورثة الأنبياء و منزلتهم منزلة الأنبياء في بنى إسرائيل و أنهم خير خلق الله بعد الأمة عليهم السلام إذا صلحوا و أن فضلهم على الناس كفضل النبي على أذناهم و أنهم

حكّام الملوك و أنّهم كفيل أيتام أهل البيت و أنّ مجارى الأمور و الأحكام على أيدى العلماء بالله و الأمانة على حلاله و حرامه إلى غير ذلك، فإنّ الخدشة فى كل واحد منها سنداً أو دلالة ممكنة، لكنّ مجموعها يجعل الفقيه العادل قدر المتيقن كما ذكرنا.

و مما يدلّ على أنّ القضاء بل مطلق الحكومة للفقيه مقبولة عمر بن حنظلة و هى مع اشتهاها بين الأصحاب و التعويل عليها فى مباحث القضاء مجبورة من حيث السند، و لا إشكال فى دلالتها فإنّه بعد ما شدّد أبو عبد الله عليه السلام النكير على من رجع إلى السلطان و القضاة و أنّ ما يؤخذ بحكمهم سحت و لو كان حقاً ثابتاً قال (عمر بن حنظلة): قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً، الحديث.

دلّت هذه الرواية على أنّ الذى نصبه للحكومة هو الذى يكون منّا فغيرنا ليس منصوباً لهم و لم يكن حكمه نافذاً، و لو حكم بحكمهم و يكون راوى الحديث و الناظر فى حلالهم و حرامهم و العارف بأحكامهم و هو الفقيه، فإنّ غيره ليس ناظراً فى الحلال و الحرام و ليس عارفاً بالأحكام بل راوى الحديث فى زمانهم كان فقيهاً، فإنّ الظاهر من قوله «ممن روى حديثنا» أى كان شغله ذلك و هو الفقيه فى تلك الأزمنة فإنّ المتعارف فيها بيان الفتوى بنقل الرواية كما يظهر للمتتبع، فالعامى و من ليس له ملكة الفقاهاة و الاجتهاد خارج عن مدلولها.

إلى أن قال: و يدلّ قوله عليه السلام فى مقبولة عمر بن حنظلة «فإنّى قد جعلته حاكماً» على أنّ للفقيه مضافاً إلى منصب القضاء منصب الحكومة أية حكومة كانت،

لأن الحكومة مفهوما أعم من القضاء المصطلح. إلى أن قال: و سؤال السائل بعده عن مسألة قضائية لا يوجب اختصاص الصدر بها كما هو واضح.

و قوله إذا حكم بحكمنا ليس المراد الفتوى بحكم الله جزماً، بل النسبة إليهم لكون الفقيه حاكماً من قبلهم فكان حكمه حكمهم وردّه ردهم انتهى.

و لقد أفاد و أجاد: هذا مضافاً إلى أن السند لا يحتاج إلى جبران المشهور لقوة صحته و قد تقدم وجه ذلك، و مضافاً إلى أن المورد لا يختص بالقضاء لأن المنازعة في الميراث المشار إليها في الصدر قد تكون من ناحية الشبهة الحكمية و قد تكون من ناحية الشبهة الموضوعية مع الاتفاق في الحكم و ترك الاستفصال يعمهما.

و عليه فإن السؤال عن مسألة الدين أو الميراث لا يوجب اختصاصه بمسألة قضائية لأنه زوجتين، و قوله بعد ذلك فتحاكماً إلى السلطان أو القضاة يشهد على ذلك.

الإيقال: إن لفظ الحاكم مشترك لفظي بين المسلط على الأمور و بين القاضي، فيحمل لفظ الحاكم على القاضي.

لأننا نقول أولاً: إن لفظ الحاكم الإسلامي كثيراً ما يستعمل فيمن له الأمر و هو أعم من القضاء و إن أمكن تخصيصه ببعض الأمور بالقرينة. و يدلّ عليه ما ورد عنهم عليهم السلام من أن الفقهاء حصون الإسلام و حكام الملوك و مجاري الأمور و الأحكام بأيديهم.

وثانياً: إن الصدر أعم من المنازعة في الحكم و الإجرائيات و هو يصلح للقرينة على إرادة ما يعم القضاة و الولاية من لفظ الحاكم، فلا يضر الاشتراك اللفظي على تقدير نبوته بعد قيام القرينة على الأعم.

الإقبال: إنَّ المقبولة لم يفرض فيها زمان الغيبة بل المتيقن من الأمر فيها بالمراجعة إلى من وصفه بشيء زمان حضوره، و من الظاهر أنَّ في ذلك الزمان لم يكن القضاء من أصحابه بشيء كالقضاء ممن له شؤون القاضى من استيفاء حقوق الناس بعضهم من بعض أو حقوق الله من العقود، لأنَّ هذا الاستيفاء يتوقف على القدرة و السيطرة التى كانت بيد المخالفين و لا تحصل للشخص إلا أن يكون بيده ولاية البلاد أو يكون منصوباً بالنصب الخاص من قبل من يكون كذلك، اللهمَّ إنا نيقال إن عدم التمكن من العمل بمقتضى الولاية لا ينافى ثبوت الولاية لهم.

لأما قول: صدور ذلك فى زمان الحضور لا يوجب اختصاص الصادر بذلك الزمان مع إطلاقه و عدم تقييده بذلك الزمان، كما أنَّ عدم التمكن من العمل بمقتضاه فى ذلك الزمان لا يمنع عن كون المَجْعُول للفقهاء أمراً عاماً، و لا يكون محدوداً بوقت أو بشيء خاص. فالخير يدل على ثبوت الولاية للفقهاء فى قبالة قضاء العامة و ولايتهم. و يشهد له المنع من المراجعة إلى السلطان و القضاء من العامة فى صدر الرواية، فإنَّ المستفاد منه أنَّ الفقهاء مكان الولاية و القضاء. و عليه فالمنصب الجارية لهما مجعولة للفقهاء من الشيعة و لا يجوز العدول عنهم إلى غيرهم، بل يجب الالتزام بحكمهم و أمرهم. و مقتضى عدم تقييده بزمان الحضور أنه يعم زمان الغيبة للفقهاء تلك الأمور و عليهم الإجراء مهما أمكن ذلك و لو فى مجتمع الشيعة أو فى بعض الأزمنة كما لا يخفى.

الفصل الخامس: فى الأحكام المترتبة على المجتهد المتجرى

و يقع الكلام فى مواضع:

الموضع الأول: فى إمكان التجزى و هو محل الخلاف بين الأعلام إلا أنه لا ينبغى الارتياب فيه، حيث كان أبواب الفقه مختلفة مدركاً و المدارك متفاوتة سهولة و

صعوبة عقلية و ثقلية مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها و في طول الباع و قصوره بالنسبة إليها.

و دعوى استحالة حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزى للزوم الطفرة. مندفعة بأن الأفراد كلها في عرض واحد و لا يكون بعضها مقدمة لبعض آخر حتى يتوقف الوصول إلى المرتبة العالية على طي المراتب النازلة، فلامانع عقلاً من حصوله دفعة و بلاتدرج و لو بنحو من الإعجاز. اللهم إلا أن يراد من الاستحالة هي الاستحالة العادية لا العقلية، فإنه لا يمكن عادة حصول الاجتهاد المطلق دفعة، بل يتوقف على التدرج شيئاً فشيئاً، لأن حصول الجميع دفعة من المحالات العقلية.

الموضع الثاني: في حجية رأى المتجزى على نفسه، و لا إشكال في جواز عمله بفتواه لو استنبط، فإن المجتهد المتجزى بعد الاستنباط يصدق عليه أنه عالم بالنسبة إلى ما استنبطه، فيشمله عموم الأدلة. و لا كلام إلا في أنه إذا علم قبل الاستنباط أنه لو استنبط لابتلى بالخطأ كثيراً ما في طريق الاستنباط، بحيث لا يشمله حديث رفع الخطأ، فعند ذلك ليس له اتباع ذلك المقدمات و لو اتبعها و حصل له القطع كان معاقباً فيما خالف قطعه الواقع، لعدم جواز العمل برأى نفسه للشك في شمول بناء العقلاء لمثله، و هكذا الأمر لو علم غير الأعم أنه لو استنبط لابتلى بالخطأ كثيراً ما.

الموضع الثالث: في جواز رجوع غير المتصف بالاجتهاد إليه في كل مسألة اجتهد فيها، و هو محل الإشكال من جهة صدق رجوع الجاهل إلى العالم. فيعمه أدلة جواز التقليد و من دعوى عدم الإطلاق في الأدلة المذكورة و قد تقدم كفاية المعرفة بجملة من أحكام باب القضاء في جواز الرجوع إليه لصدق العالم بالقضاء حينئذ و يشمله عموم الأدلة.

بقي شيء، وهو أنه لو علم شخص أحكام باب القضاء عن تقليد فهل ينفذ حكمه فيما علم به عن تقليد أو لا؟ الأظهر هو الثاني لظهور الأدلة في كون المعرفة بالأحكام بنحو النظر والاجتهاد.

الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد ومقدماته

و لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربية في الجملة و لو بأن يقدر على معرفة ما يبتنى عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع إلى ما دون فيه و معرفة التفسير كذلك و عمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول إذ بدونها لا يتمكن من استنباط و اجتهاد.

و حينئذ يقع الكلام في أمور:

الأمر الأول: في أنه هل يلزم الاجتهاد في تلك المبادئ و المقدمات أم لا؟ و الظاهر جواز التقليد في المقدمات بالنسبة إلى أعمال نفسه لعدم الفرق في الأدلة الدالة على جواز التقليد بين أن يكون في الحكم الفرعي أو في غيره.

الأمر الثاني: في أنه هل يجوز التقليد عن كان مقلدا في المقدمات أم لا؟ و قد يقال: يجوز لأن المجتهدين كثيرا ما لا يجتهدون في المقدمات و لا يمنع ذلك عن التقليد عنهم. و استشكل في ذلك بعدم صدق عنوان العارف و الفقيه عليه، بل لا بد من تنقيح كل ذلك بالنظر و الاجتهاد لا بالتقليد و إلا لم يصدق عليه عنوان العارف و الفقيه.

اللهم إنا أن يقال: إن تعليل عدم حجية قول اللغوي بأن اللغوي ليس من أهل الخبرة بالنسبة إلى المعاني الحقيقية و المجازية بل هو خبير بموارد الاستعمالات يلوح منه حجية قوله لو فرض كونه خبيرا بالمعاني الموضوع لها الألفاظ. و هذه عبارة أخرى

عن جواز التقليد في فهم الظهورات و مثلها ساير المقدمات و مع التقليد في المقدمات يصدق عليه أنه عارف و عالم بالأحكام بالحجة بعد حجية قول المهرة فيها و ناظر في الروايات، و بعبارة أخرى عنوان العارف بالأحكام يعم العارف بها بالحجة أيضاً.

الأمر الثالث: في أنه هل يلزم تعلم المنطق أو لا؟ و قد يقال و من مقدمات الاجتهاد تعلم المنطق بمقدار تشخيص الأقيسة و ترتيب الحدود و تنظيم الأشكال من الاقترانيات و غيرها و تمييز عقيمتها من غيرها و المباحث الراجعة منه في نوع المحاورات لثلا يقع في الخطأ لأجل إهمال بعض قواعده. و أما تفاصيل قواعده و دقائقه الغير الراجعة في لسان أهل المحاورة فليست لازمة و لا يحتاج إليها في الاستباط. و لا يخفى عليك أن تعلم تشخيص الأقيسة لا يجب إلا بمقدار يتوقف الاستدلال الصحيح عليه و هكذا غيره.

الأمر الرابع: في أنه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا؟ و الواضح هو الأول لابتناء المسائل غالباً على الروايات و ملاحظة أسانيدھا و تمييز صحيحھا عن سقيمھا، و هذا لا يمكن بدون علم الرجال كما هو واضح.

و دعوى كفاية الشهرة الفتوائية فإنه يكشف عن إحرازهم القرينة على صحتها، فما أخذوه هو الصحيح و ما تركوه لا يتم، مندفعة بأن عمل المشهور و إن أفساد الاطمئنان في الأصول المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام، إلا أن الشهرة المذكورة غير محققة في جميع المسائل لكون كثير منها من التفريعات لا من الأصول المتلقاة. هذا مضافاً إلى إجمال بعض الموارد من ناحية وجود الشهرة و عدمه، و عليه فلا تغنى الشهرة عن المباحث الرجالية.

الفصل السابع: في التخطئة والتصويب

و قد تقدم في مبحث الظن أن التعبد بالأمارات بناء على الطريقة يكون من باب مجرد الكشف عن الواقع و لا يلاحظ في التعبد بها إلا الإيصال إلى الواقع و ليس في باب التعبد بالأمارات جعل من قبل الشارع أصلاً. لأنها طرق عقلانية دائرة بينهم في مقام الاحتجاج، و الشارع لم يردع عنها و أمضاها. و الأوامر الظاهرية فيها ليست بأوامر حقيقية بل هي إرشادية إلى ما هو أقرب إلى الواقعيات. و حينئذ فإن أصابت الأوامر فهي مصيبة، و إلا فهي مخطئة.

ثم إن آراء المجتهدين حيث كانت من الأمارات فتكون إرشادية إلى الواقعيات كساير الأمارات، و لاجمال معه للتصويب الذي نسب إلى مخالفيها، فإنه يناقض الإرشاد إلى الواقع فإن التصويب عند العامة بمعنى أن الله سبحانه و تعالى أحكاماً عديدة في موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدين، فكل حكم أدى إليه نظر المجتهد و رأيه فهو الحكم الواقعي في حقه و هو كما ترى، لأنه قول يخالفه الاعتبار العقلائي في تقنين القوانين، إذ المقنن يشرع القوانين حسب ما يراه مطابقاً للمصالح و المفساد لا حسب ما أدى إليه نظر المكلفين. و عليه ربما يصل إليها المكلف و ربما لا يصل. و القانون يكون على ما هو عليه من دون أن يتقلب في حق المخطيء، فلما جال لدعوى إطلاق التصويب و إنكار التخطئة رأساً.

هذا مضافاً إلى الإجماع و إلى الأخبار الكثيرة الدالة على أن الله حكماً في كل واقعة يشترك فيه العالم و الجاهل و إلى نفس إطلاقات أدلة الأحكام، لأن مقتضى إطلاق ما يدل على وجوب شيء أو حرمة ثبوته في حق من قامت عنده الأمانة على الخلاف أيضاً.

على أن مقتضى الأدلة الكثيرة الواردة فى بيان علل الشرائع أيضاً عمومها لجميع المكلفين، فإن العلل المذكورة فيها من قبيل الآثار التكوينية التى لافرق فى ترتبها على الأعمال بين العالم بحكمها والجاهل، فإن مفسدة شرب الخمر و أكل الميتة و الخنزير كما تترتب لمن عرف حرمتها تترتب على الجاهل بها المعتقد خطأً لحليتها، فالحرمة المستندة إليها لامحالة تتبعها فى العموم لمعتدى حلها أيضاً.

هذا كله بناء على الطريقية، و قد عرفت بقاء الأحكام الواقعية على ما هو عليها و الأوامر الإرشادية ربما يصل إليها و ربما لا يصل.

و أما بناء على السببية فلا يلزم التصويب أيضاً على بعض وجوهه و قد تقدم تفصيل ذلك فى مبحث الظن.

و حاصله أن تصور السببية على وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم سواء كان فعلياً أو شأنياً تابعاً للأمارات، بحيث لا يكون فى حق الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات و عدمها حكم. فيكون الأحكام الواقعية مختصة فى الواقع بالعالمين بالأمارات و الطرق، و الجاهل بالحكم الواقعى مع قطع النظر عن مؤدى الأمارات لاحكم له و هذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخبطة و قد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل.

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلى تابعاً لهذه الأمارات بمعنى أن الله فى كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لولا قيام الأمارات على خلافها، بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعلية الأحكام الواقعية لكون مصلحة سلوك هذه الأمارات غالبية على مصلحة الأحكام الواقعية، فالحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظان بخلافه و

شأنى فى حقه، وهذا هو تصويب مجمع على خلافه، لأنّ اللازم من الاشتراك هو وجود الحكم المشترك فى الواقع بحيث لو علم به لتنجزه و هنا بعد تراحم المصلحة فى نفس الفعل لا يبقى إلّا حكم شأنى و العلم به لا يوجب التنجز.

ثالثها: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير فى نفس الفعل الذى تضمنت الأمانة حكمه و لاتحدث فيه مصلحة إلّا أن العمل على طبق تلك الأمانة و الالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة.

ففى هذه الصورة لا يلزم التصويب لوجود الحكم الواقعى فيها، إذ المراد بالحكم الواقعى الذى يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلّق بالعباد الذى تحكى عنه الأمانة و يتعلّق به العلم و الظنّ و إن لم يلزم امتثاله فعلاً فى حق من قامت عنده أمانة على خلافه، إلّا أنه يكفى فى كونه الحكم الواقعى أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً أو الرخصة فى تركه عقلاً كما فى الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أمانة معتبرة على خلافه. و من المعلوم أنّ مع الرخصة فى تركه لم ينتف الحكم واقعاً، بل هو موجود فى الواقع، بحيث لو علم به لما كان معذوراً فيه، فلا يلزم من القول به التصويب لوجود الحكم فى الواقع، بحيث لو علم به تنجز و السببية بهذا المعنى لا إشكال فيها و بقية الكلام فى محله.

الفصل الثامن: فى تبدل رأى المجتهد

و قد يقال إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل رأى الأول بالآخر أو بزواله بدون التبدل فلاشبهة فى عدم العبرة به فى الأعمال اللاحقة و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها.

أورد عليه: بأن الظاهر أنه جمع فى التعبير و إلاً فقد يكون اللازم اتباع الاجتهاد تعيناً كما إذا قطع بالواقع فإنه لا احتياط مع القطع. و قد يكون اللازم اتباع الاحتياط، كما إذا لم يستقر رأيه ثانياً على شىء و قد يكون بالخيار، كما إذا ظفر بالحكم بحسب الطرق و الأمارات، فإنه يكفيه متابعة رأيه المستفاد منها كما يكفيه الاحتياط فى الواقع.

وفيه: أن احتمال الخلاف و إن لم يكن للمجتهد إذا قطع بحكم ولكن مقلده إذا لم يقطع بما قطع به مجتهدة أمكن له الاحتياط مضافاً إلى أن اتباع الاحتياط يتعين لو كان التكليف معلوماً بالإجمال، و إناً فأمكن له الرجوع إلى البراءة.

مخبر محل النزاع و صورته

ذكر سيدنا الأستاذ صور اضمحلال الاجتهاد السابق بقوله: فتارة يستقر رأيه على شىء غير ما استقر أولاً إما بالقطع و إما بالأمارات و الطرق و الأصول. و أخرى لا يستقر له رأى و على التقديرين فتارة كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل له القطع بالحكم، و أخرى كان هناك طريق معتبر شرعاً، و ثالثة كان هناك أصل كذلك من استصحاب و نحوه.

و على الثانى فتارة يعلم مدرک اجتهاده السابق تفصيلاً فقطع بفساده أو شك فيه و أخرى لا يعلم به كذلك.

و هذا القسم الأخير خارج عن محل الكلام و ليس محطاً للنقض و الإبرام، بل كان الاجتهاد السابق حجة فى الأعمال السابقة و اللاحقة قطعاً للمجتهد و مقلديه، إذ ما من مجتهد إلاً و يشك عادة بعد ما استقر رأيه على شىء فى صحة مباني اجتهاده و استنباطه، إذ قلما يتفق أن يكون المجتهدون بعد ما فرغوا عن استنباط

حكم المسألة عالمين بمدارك استنباطهم فى تلك المسألة بل كثيرا ما كانوا مذهبين عن نفس فتاويهم فضلا عن مداركها، بل هو الحال بحسب العادة فى الأوحى منهم نظير محمد ابن مسلم و زرارة فضلا عن غيرهم و اتفاق مجتهد يعلم من حاله أن فهمه لا يزيد عما استقر عليه رأيه و إن كان بمكان من الإمكان بل الوقوع، إلا أنه أقل قليل خارج عن الأفراد المتعارفة الذين يقوى ملكة الاجتهاد فيهم لا يزال بسبب المزاوله و كثرة الممارسة.

و لذا ترى تغيير آرائهم فى كتابين لمجتهد واحد بل فى كتاب واحد فى باب و باب. و بالجملة نوع المجتهدين كانوا إذا دخلوا فى استنباط حكم مسألة غافلين عن حكم مسألة أخرى و مداركها، و حينئذ يعرض لهم الشك فعلاً فى صحة اجتهادهم السابق و صحة مداركها و الشك فى ذلك مساوق لاضمحلال الرأى و عدم وجوده فعلاً.

و هذا لو أثر فى عدم حجية الرأى السابق كما قد يتوهم بتخيل أنه لا دليل على حجية القطع السابق بالحكم أو بالوظيفة فى ترتيب الآثار عليه فى اللاحق و لاقطع بأحد الأمرين فعلاً كى يكون حجة له بحكم العقل، فيلزمه الاحتياط أو تجديد النظر و تحصيل القطع لأدى إلى اختلال النظام و الهرج و المرج، بل قام الإجماع قولاً و عملاً على خلافه، بل طريقة كل العقلاء على ترتيب الآثار على قول أهل الخبرة و تشخيصهم فى الأمور الراجعة إليهم، و لو طال الزمان بحيث غفل الخبير عن مدرك تشخيصه. إلى أن قال: فانقدح أن زوال الرأى إذا كان بهذا الوجه لا يضر و لا يؤثر فى عدم حجية الرأى السابق لا بالنسبة إلى الأعمال السابقة و لا اللاحقة لا بالنسبة إلى المجتهد و لا مقلديه.

و ما ذكره سيد الأستاذ واضح فيما إذا لو استنبط فعلاً لا ينتهى إلى الأسد مما مضى. و إلاً فلا يكتفى بما مر: اللهم إلاً أن يقال إن الإنصاف أن طريقة السيرة و طريقة العقلاء ليست على هذا التفصيل.

ثم قال سيدنا الأستاذ فى تميم الصور المذكورة:

و إذا كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل له القطع بالحكم و قد اضمحل فهو خارج عن موضوع مسألة الإجزاء (لعدم حكم ظاهرى فى صورة فرض القطع)، و مثله ما لو قام طريق معتبر شرعاً مثل الخبر الواحد ثم اضمحل القطع بحجته و فى هذين الفرضين لا يجرى نزاع الإجزاء.

و أما إذا قام طريق معتبر شرعاً على الحكم ثم انكشف أن الواقع على خلافه أو كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الأصل الشرعى فيأتى النزاع فى باب الإجزاء.

فإن قلنا بإجزاء الأوامر الظاهرية عن الواقعية يصح الأعمال السابقة، سواء قلنا بالطريقة أو بالسببية، فالمتبع هو دلالة الدليل.

فإن قلنا بالإجزاء أو بسائر ما اقتضى الصحة عم القولين، و إلاً كان مقتضى أدلة الأحكام الأولية الإتيان بكل ما فات منها بعد انكشاف الحال من دون فرق بين القول بالسببية أو بالطريقة.

و لقائل أن يقول بناء الأصحاب ليس على الإعادة أو القضاء بالاجتهادات اللاحقة. ثم إنه لا فرق فى القول بالإجزاء بين الأمارات و الأصول، لأن المعيار هو دلالة الأدلة على الإجزاء. و قد تقدم فى مبحث الإجزاء فى عمدة الأصول المجلد ٢ أن انفهام العرفى من أدلة اعتبار الأمارات و الأصول هو الإجزاء لعدم مساعدة ارتكاز المتسرعة لوجوب الإعادة أو القضاء بعد ما أتى بالأعمال فى ثمانين أو تسعين سنة.

ثم إن بعد وضوح محل النزاع حان الوقت للاستدلال للإجزاء بأمور:

أحدها: حديث الرفع

وقد يستدل به للإجزاء بأن التحقيق أن عموم حديث الرفع جار في مورد الاجتهاد السابق المبني على الطريقة إذا قامت أمانة معتبرة في زمان الاجتهاد الثاني على خلاف ذلك الطريق الأول.

وذلك لأن موضوع هذا الحديث هو «ما لا يعلمون» والعلم ليس مرادفاً للقطع الذي ربما يكون مخالفاً للواقع حتى يكون فرض القطع بالتكليف فرض صدق العلم مطلقاً، بل العلم ينطبق على خصوص القطع أو الطريق المعتبر الذي كان مطابقاً للواقع ولو انكشف خطأ القطع أو الأمانة انكشف أن المكلف كان جاهلاً غير عالم بالواقع وإن كان يتخيل نفسه (حين القطع أو قيام الأمانة) عالماً به. وعليه فإذا قامت أمانة معتبرة على التكليف على خلاف الطريق الذي استند إليه علم أن هذا التكليف الذي انكشف له بهذه الأمانة كان مما لا يعلمون حين بقاء الاجتهاد الأول، فكان مشمولاً للرفع المدلول عليه بحديث الرفع المدلول عليه بحديث الرفع.

ولافرق في هذا الذي ذكرناه بين ما كان حالته السابقة على الاجتهاد الأول يقيناً بذلك التكليف وبين غيره. وسبقها باليقين لا يوجب جريان الاستصحاب التكليف في زمان الجهل الواقعي المذكور حتى يمنع جريان حديث الرفع. وذلك لأن قوام جريان الاستصحاب بالشك الذي يتوقف على الالتفات إلى الشيء والتردد فيه ولا يكفي فيه مجرد عدم العلم كما حقق في باب الاستصحاب. وهذا بخلاف حديث الرفع، فإن موضوعه «ما لا يعلمون» الصادق مع الجهل المركب أيضاً.

وبالجمله فالحق أن موارد الأمارات كالقطع تكون مصداقاً لما لا يعلمون و مجردى لحديث الرفع، فكانت مثل ما كان مستند الاجتهاد السابق من أول الأمر نفس

حديث الرفع. نعم، ما لم يتخير اجتهاده فالمجتهد يتخيل الموارد خارجة عن موضوع الحديث و يكون القطع أو الأمانة المستند إليها واردا أو حاكما على الحديث، إلا أن هذه الحكومة ظاهرية تخيلية و يرتفع أثرها بعد قيام الدليل على بطلان ذلك الاجتهاد.

ثم لافرق فيما ذكر بين الواجبات و المعاملات، و ذلك لأن المجتهد كما أنه قبل تبدل رأيه جاهل بوجود السورة و كونها جزءاً للصلاة، فهكذا هو جاهل باشتراط العربية مثلاً في العقد و لاريب في أن اعتبارهما في الصلاة أو العقد أمر جعلي تابع للتقنين، فهو قد كان جاهلاً بهذا الأمر المجهول، و لاشك في أن جعله كلفة زائدة على المكلفين، فلامحالة يكون مشمولاً لعموم قوله ﷺ: «رفع عن امتي ... ما لا يعلمون...».

و مقتضى الجمع بينه و بين الذي عثر عليه في الاجتهاد الثاني الدال على جزئية السورة أو شرطية العربية أن تختص هذه الجزئية و الشرطية بخصوص العالم بهما. غاية الأمر أن هذا الاختصاص إنما هو في مرحلة ترتيب الآثار و العمل بالقوانين فقط لئلا يلزم اختصاص الأحكام الواقعية بخصوص العالم بها و يحفظ اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل، لكنه على أي حال تكون نتيجة الجمع العرفي بين الأدلة أن الصلاة الواجبة للجاهل بجزئية السورة (و لو في مرحلة ترتيب الأثر) إنما هي معنى يعم الفاقدة للسورة و أن العقد المنشأ للأثر الفعلي للجاهل باشتراط العربية هو الأعم الشامل للعربي و غيره انتهى.

و يشكل الاستدلال بحديث الرفع بما تقدم في البحث عن الإجزاء من أن لازم الاستدلال على الإجزاء بحديث الرفع بالتقريب المذكور هو جريان حديث الرفع مع

الأمارات، سواء خالفت الواقع أو وافقته. لأنّ بقيام الأمارات لا يحصل العلم الحقيقي بالواقع، فالواقع غير معلوم بالعلم الحقيقي بالواقع، و هو يجتمع مع قيام الأمارات. و مقتضاه هو رفع الأحكام الواقعية بعدم فعلية موجبها و هو أغراضها و لم يقل به أحد و يخالف ما التزم به الأصحاب من عدم جريان الأصل عند قيام الأمارات و لو بملاכה. و ذلك ناشٍ من جعل الموضوع في حديث الرفع هو عدم العلم الحقيقي بالواقع مع أنّ الموافق للتحقيق هو أن يكون المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعاً في لسان أدلة البراءة هو عدم الحجة.

و عليه فيكون مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» هو رفع ما لاحجة عليه، و بناء عليه فلا يشمل حديث الرفع مورد قيام الأمارات مطلقاً سواء كانت موافقة للواقع أو مخالفة له لأنّ بقيامها قامت الحجة، فلا يبقى موضوع لحديث الرفع. و عليه فيختص مورد البراءة بما إذا كان المشكوك غير معلوم بنفسه.

و القول بأن حديث الرفع جار بحسب الواقع و نفس الأمر مع عدم مطابقة الأمانة للواقع لمكان انحفاظ موضوعه، لكنّ المكلف عند قيام الأمانة و عدم انكشاف الخلاف يرى نفسه عالماً بالواقع حقيقة أو حكماً، فيرى نفسه خارجاً عن عموم الحديث و غير مشمول له، فلا يجري الحديث في حق نفسه، هذا معنى الحكومة و بعد انكشاف الخلاف يعلم بأن اعتقاده السابق كان خطأ و كان هو داخلاً في عموم كالتشاك فالحكومة ظاهرية.

ففي صورة عدم انكشاف خطأ الأمانة يرى نفسه عالماً بالواقع، فلا يجري البراءة مع الأمانة و في صورة انكشاف الخطأ يجري البراءة دون الأمانة، لأنّه كان داخلاً في عموم حديث الرفع و لم تصح الأمانة فأين اجتماع الأمانة و البراءة حتى يكون بينهما المناقضة.

غير سديد بعد ما عرفت من أن لازمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات بناء على أن المراد من العلم هو العلم الحقيقي بالواقع، إذ مع قيام الأمارات لا يحصل له العلم الحقيقي بالواقع، و حديث الرفع جاء بحسب الواقع لانحفاظ موضوعه، فيتحصّل المناقضة بين حديث الرفع و الأمارات و لاحكومة فيما إذا أخذ عدم العلم الحقيقي في موضوع البراءة لبقائه مع وجود الأمانة.

فإذا عرفت عدم جريان حديث الرفع مع الأمانة المخالفة فلوجه للاستدلال بحديث الرفع للإجزاء. هذا مضافاً إلى أنه يستلزم الإجزاء لما لا يلتزم به الفقهاء مثلاً إذا لاقى شيء مشكوك النجاسة ماءً فيحكم بطهارة الماء و عدم وجوب الاجتناب عنه بحديث الرفع، ثم إذا انكشفت نجاسة الشيء المشكوك لزوم أن يحكم بطهارة الماء ما لم يلاق ثانياً الشيء المشكوك. فإذا لاقى نفس الشيء المذكور ثانياً يحكم بنجاسته و هو غريب فتأمل.

تقريب الاستدلال بالسيرة

استدل للإجزاء بقيام سيرة المشرعة على عدم لزوم تدارك الأعمال الماضية الواقعة في وقتها على طبق الحجة المعتمدة.

نعم، لم يثبت اعتبار الفتوى السابق في موارد بقاء موضوع الحكم الوضعي السابق أو موضوع الحكم التكليفي كما في مثل مسألتي الذبح بغير الحديد و بقاء ذلك الحيوان المذبوح كذلك بعضاً أو كلاً، و بقاء الشيء المتنجس الذي كان على اجتهاده السابق أو تقليده طاهراً، و من المقطوع عدم حدوث هذه السيرة جديداً من فتوى العلماء بالإجزاء بل كانت سابقة و مدركاً لهذا الفتوى.

كما يظهر ذلك من الروايات التي ذكر الإمام عليه السلام الحكم فيها تقية، حيث لم يرد في شيء تعرضهم للزوم تدارك الأعمال التي روعيت فيها التقية حين الإتيان بها، و

على الجملة لا امتناع في إمضاء الشارع المعاملات التي صدرت عن المكلف سابقاً على طبق الحجة. ثم ينكشف فسادها واقعاً و وجداناً فضلاً عما لم ينكشف إلا تعدياً كما يشهد لذلك الحكم بصحة النكاح و الطلاق من كافرين أسلماً بعد ذلك و انكشف لهما بطلان عقد النكاح أو الطلاق الحاصل قبل إسلامهما.

نعم، فيما إذا انكشف بطلان العمل السابق وجداناً لم يحرز جريان السيرة على الأجزاء، بل المحرز جريانها في موارد الانكشاف بطريق معتبر غير وجداني كما وقع ذلك في نفوذ القضاء السابق، حيث لا ينتقض ذلك القضاء حتى فيما إذا عدل القاضي عن فتواه السابق. و لا ينافي الأجزاء كذلك في مثل هذه الموارد مع مسلك التخطئة، إلا أن عدم اعتبار الفتوى السابق في موارد بقاء الموضوع للحكم التكليفي أو الوضعي لا ينافي اعتبار الأعمال الماضية المطابقة للفتوى السابق بالسيرة كما لا يخفى.

تقريب الاستدلال بنفي العسر والحرج

و استدلال للأجزاء بأن الحكم بتدارك الأعمال السابقة مستلزم للعسر و الحرج، إذ تدارك الأعمال السابقة في العبادات و المعاملات من العقود و الإيقاعات يوجب العسر و الحرج نوعاً، بحيث لو لم يخل تداركها بنظام المعاش يقع الناس في العسر و الحرج نوعاً، كما إذا تبدل الرأي الأول أو زال بعد زمان طويل من العمل به، بل تدارك المعاملات ربماً يوجب الاختلاف بين الناس و لزم الفحص عن مالك الأموال التي اكتسبها الناس بالمعاملات التي ظهر فسادها على طبق الاجتهاد الثاني أو التقليد الثاني أو المعاملة معها معاملة الأموال المجهول مالكها إلى غير ذلك من المحذور مما يقطع بعدم إلزام الشارع بمثل هذه التداركات التي كانت الأعمال حين وقوعها على طبق الحجة المعتبرة في ذلك الزمان.

نعم، لو بقي موضوع الحكم السابق كالحيوان المذبوح بغير الحديد مع إمكان ذبحه به يعمل في مثله طبق الاجتهاد الثاني.

الإيقال: إن أدلة نفي العسر و الحرج ناظرة إلى نفي العسر و الحرج الشخصي، فيلتزم بالنفي في موارد لزومهما و مسألة الاختلاف بين الناس في موارد المعاملات يرتفع بالمرافعات.

لأما قول: إن وجه الاستدلال بنفي العسر و الحرج ناظر إلى دعوى العلم و الاطمئنان بأن الشارع لم يلزم الناس بتدارك الأعمال السابقة، فإن لزومه ينافي كون الشريعة سهلة و سمحة، كما أنه يوجب فرار الناس عن الالتزام بالشريعة نظير ما ادعى من العلم و الاطمئنان بعدم لزوم الاحتياط على العامي في الوقائع التي يختلف المجتهدان أو أكثر في حكمها فيما إذا احتمل العامي أن الحكم الواقعي خارج عن اجتهادهما.

هذا مضافاً إلى ما في تخصيص نفي العسر و الحرج بالشخصي منهما مع أنه ينافي إطلاق أدلة نفي العسر و الحرج و موارد انطباقهما، فإنها أعم من الشخصي فيشمل الشخصي و النوعي كليهما.

فحصل إلى حد الآن: قوة القول بالإجزاء من دون فرق بين القول بالسببية و بين القول بالطريقة و من غير فرق بين كون المستند هو الأمانة أو الأصل، إلا إذا وردت روايات خاصة على عدم الإجزاء في مورد خاص، كصححة عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: رجل أسرت الروم و لم يصم شهر رمضان و لم يدر أي شهر هو. قال: يصوم شهراً يتوخاه و يحسب (ويحتسب) فإن

كان الشهر الذى صامه قبل (شهر - فقيه) رمضان لم يجزه، و إن كان (بعد شهر - فقيه بسيط) رمضان أجزته^١.

يتوخاه أى يترجع عنده كونه شهر رمضان و لو بازدياد الاحتمال و لم يبلغ الظن. فإن هذه الرواية تدلّ على عدم إجزاء صومه عن الواقع إذا تبين أن الشهر الذى صامه قبل شهر رمضان خلافاً لما يتوخاه، بخلاف ما إذا تبين أن الشهر المذكور بعد شهر رمضان فإنه صحيح قضاء، ولكن يقتصر على المورد و لا يتعدى عنه بعد ما عرفت من السيرة و لزوم العسر و الحرج و دلالة أخبار التقية. هذا مضافاً إلى الأدلة الخاصة كقاعدة لاتعاد و غيرها.

و مما ذكر يظهر ما فى تخصيص الإجزاء بموارد جريان الأصل دون الأمانة، لما عرفت من وجود السيرة فى كليهما. ثم إن لازم جعل الأصل حاكماً بالنسبة إلى الشروط الواقعية و توسعتها هو حكومته أيضاً بالنسبة إلى الموانع الواقعية و توسعتها من جهة الواقعية و الظاهرية. فمن استصحب المانع و معذلك صلى رجاء، ثم انكشف الخطأ و عدم وجود المانع لزم عليه الإعادة فى الوقت و القضاء فى خارج الوقت، لأن الصلاة التى أتى بها تكون مع المانع الظاهرى. و مقتضى ذلك هو بطلان صلاته، لأنه أتى بها مع المانع الظاهرى، و الالتزام به مشكل. و لعل هذا مما يؤيد أن الدليل على الإجزاء هو السيرة و لزوم العسر و الحرج لا الأصل، فتأمل جيداً.

حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين

لا يقال: إن المقلدين مستندهم فى الأحكام مطلقاً هو رأى المجتهدين و هو أمارة إلى تكاليفهم بحسب ارتكازهم العقلانى و الشرعى أيضاً أمضى هذا الارتكاز و

(١) جامع الأحاديث، ج ٩، ص ١٤٥ - ١٤٦، الباب ١٥ من أبواب فضل شهر رمضان، ح ١.

البناء العملى العقلانى. و ليس مستندهم فى العمل هو أصل الطهارة أو أصالة الحلية و لا الاستصحاب أو حديث الرفع، لأنّ العامى لا يكون مورد الجريان الأصول الحكيمية، فإنّ موضوعها الشك بعد الفحص و اليأس من الأدلّة الاجتهادية، و العامى لا يكون كذلك، فلايجرى فى حقه الأصول حتى تحرز مصداق المأمور به و مجرد كون مستند المجتهد هو الأصول، و مقتضاها الأجزاء لا يوجب الأجزاء بالنسبة إلى من لم يكن مستنده إياها، فإنّ المقلدين ليس مستندهم فى العمل هى الأصول الحكيمية بل مستندهم الأمانة و هى رأى المجتهد، فإذا تبدل رأيه فلا دليل على الأجزاء.

لأنّقول: فيه أولاً: إنّ ذلك مبنى على التفرقة بين الأصول و الأمارات فى إفادة الأجزاء.

و قد عرفت أنه لامجال للتفرقة بينهما بعد وجود سيرة المشرعة و إطلاق دليل نفى العسر و الحرج الأعم من الحرج الشخصى و النوعى، و بعد إطلاق أدلة التيقية من دون فرق بين الأمارات و الأصول و بين القول بالطريقة و السببية فى الأمارات. و ثانياً: إنّ العامى و إن لم يتمكن بنفسه من الفحص عن الأدلّة و تحصيل مفادها، إلّا أنه لا يوجب خروجه عن الأدلّة و عدم حجيتها له مع عدم أخذ عنوان فى موضوعها لايشمله. و عليه فإذا أمكن له العثور عليها و على مفادها و لو بالواسطة كان مضمونها منجزاً عليه و هذه الوساطة هو المجتهد الثقة الخير.

فتحصل قوة القول بالأجزاء فى جميع الموارد إلّا إذا بقى موضوع الحكم السابق كذبيحة ذبحت بغير الحديد و بقى بعضها أو كلها، فلايجوز أكلها، و إن قلنا بعدم حرمة ما أكل منها و صحة المعاملة عليه فيما مضى فلا تغفل.

الفصل التاسع: في تعريف التقليد

وقد يعرف بأنه أخذ قول الغير و رأيه أو تعلمه أو الاستناد إليه للعمل به فى الفرعيات أو للالتزام به فى الاعتقادات تبعداً بلا مطالبة دليل على رأيه. و أما تعريفه بنفس العمل ففيه منع، و إلّا لزم سبق الشئ على نفسه و هو محال.

و التحقيق أن المصحح للعمل و المفرغ لذمة المكلف فيما إذا كان المجتهد متعينا، كما إذا كان أعلم أو فيما إذا كان المجتهدون متساوين فى الرأى هو مطابقة العمل مع الحجة و هو رأى المجتهد الأعلّم أو المجتهدين المتساوين فى الرأى، و لاجابة إلى شئ آخر من صدق عنوان التقليد المبني على اعتبار الأخذ و الالتزام بالعمل أو اعتبار تعلم الفتوى فى حجية رأى المجتهد أو المجتهدين عليه أو اعتبار الاستناد فى نفس العمل.

بل يكفى مطابقة العمل مع رأى المجتهد و هو الحجة كما هو الشأن فى ساير الحجج و الأمارات الشرعية. و عليه فلا دخل لعنوان التقليد حتى يبحث عن معناه اللغوى. و بالجملة إن المكلف مختار بين ثلاثة أمور و هى الاجتهاد أو الاحتياط أو الاكتفاء بوجود مطابقة عمله مع الحجة و هو رأى من يتبع قوله تعيناً أو رأى جميع المجتهدين إذا كانوا متساوين فى الرأى.

نعم، إذا كانوا مختلفين فى الرأى توقف تصحيح العمل على الاستناد أو الالتزام بالعمل برأى أحدهم المعين، إذ بدون ذلك لاجابة له فى الاكتفاء بالمأتى به مع تكاذب آراء المجتهدين عند اختلافهم.

اللهم إنا أن يقال: إن الحجة فى الآراء المختلفة من أول الأمر هى الحجة التخيرية، و حينئذ يكفى المطابقة أيضاً مع أحدهما عند اختلافهما، لأنّ المجمعول فى باب حجية قول المجتهدين هى الحجة التخيرية لوضوح عدم وجوب العمل بآراء جميعهم، و إلّا لزم القول بسقوط الأقوال لتعارض الآراء و لزوم القول بأحوط الأقوال.

و عليه فالمصحح هو الاجتهاد أو الاحتياط أو المطابقة للحجة مطلقاً. سواء كان المجتهدون متساوين أم لا. و لاملزم على صدق عنوان التقليد حتى يبحث عنه. هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إن جعل الحجية بنفسه ينافي فعلية الأحكام الواقعية عند المخالفة، فنفس الجعل لا يجتمع مع فعلية الأحكام الواقعية. و على هذا فلو صلى أحد الصلاة من دون سورة من دون توجه إلى أمارة تدلّ على عدم وجوب السورة أو من دون استناد إليها تجزيه صلاته و لا يصح عقابه، لما عرفت من أن نفس الترخيص في جواز الإتيان بالصلاة طبقاً للأمانة بدون السورة ينافي بقاء الحكم الواقعي على الفعلية.

لأيقال: إن الحجّة التخيرية متفرعة على إمكان الفرد المردد مع أنه لا وجود له في الخارج. هذا مضافاً إلى أن المطابقة مع قول أحدهم تعارض مع عدم المطابقة مع الآخر ما لم يستند إلى أحدهما.

لأنّ قول: إن الفرد المردد ممكن لأن التردد في المفهوم لا في المنطبق عليه الفرد المردد كما قرر في محله. و أما التعارض فلا يلزم إذا سقط الواقع في الطرف المخالف عن الفعلية بعدم مطابقته مع الرأي المخالف الذي يكون حجة ظاهرية فليتأمل.

الفصل العاشر: في أدلة جواز التقليد

يستدل على جوازه بأمور:

منها دليل العقل:

و لا يذهب عليك أن جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم في الجملة من البديهيات الجبلية الفطرية و لا يحتاج إلى إقامة دليل آخر، و إلّا لزم سدّ باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتابا و سنة. و لا يجوز

التقليد في جواز التقليد أيضاً وإلا لزم الدور إن توقف جواز التقليد على نفس جواز التقليد أو التسلسل إن توقف جواز التقليد على جواز التقليد بتقليد آخر.

هذا مضافاً إلى أن عدم رفع الجهل بعلم العالم مع احتمال كونه دخيلاً في الإتيان بوظائفه يوجب المذمة و هو كاف في كون لزوم رفع الجهل بعلم العالم جليلاً و عقلياً. و قد يستدل على استكشاف العقل لزوم التقليد شرعاً بمقدمات الانسداد بتقريب أن العقل بعد ثبوت المبدأ المتعال و إرسال الرسل و تشريع الشريعة و عدم كون العبد مهملاً يذعن بأن عدم التعرض لامتنال أوامره و نواهيهِ خروج عن زى الرقية و رسم العبودية و هو ظلم، فيستحق به الذم و العقاب من قبل المولى.

و عليه لزم أن يقوم العبد بامتنال تكاليف المولى إماً بنحو تحصيل العلم بها و إماً بنحو الاحتياط عند الإمكان، و مع عدمه من جهة لزوم العسر و الحرج أو عدم معرفة طريق الاحتياط يذعن العقل بنصب طريق آخر فى فهم التكاليف و كيفية امتثالها لئلا يلزم اللغو في جعل الأحكام و نقض الفرض من بقاء التكاليف و عدم نصب الطريق إليها و هو منحصر إماً فى الاجتهاد و هو تحصيل الحجة على الحكم لم يتمكن منه، أو التقليد و هو الاستناد إلى من له الحجة على الحكم بل لو احتتمل حينئذ العمل بظنه لكان المتعين عليه عقلاً هو التقليد، لاحتمال تعيينه حتى قيل بأنه من ضروريات الدين أو المذهب دون تعيين الظن فلا يقين ببراءة الذمة إلا بالتقليد. و ليعلم أن الفرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعاً بحكم العقل من ناحية مقدمات الانسداد.

وفيه: أن مقدمات الانسداد لاتفيد إلا لزوم الاحتياط بمقدار الممكن لاحجية مطلق الظن و لالظن الخاص كتقليد المجتهد.

أَللَّهُمَّ إِنَّا نَقَالَ: إِنَّ الْمُقَلِّدَ حَيْثُ لَمْ يَعْرِفْ كَيْفِيَةَ الْإِحْتِيَاظِ لَزِمَ عَلَيْهِ الرَّجُوعُ إِلَى الْمُجْتَهِدِ فِي كَيْفِيَةِ الْإِحْتِيَاظِ لِعَدَمِ عِلْمِهِ بِهَا، فَيَكُونُ الظَّنُّ الْحَاصِلُ مِنْ قَوْلِ الْمُجْتَهِدِ حُجَّةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُقَلِّدِ بَعْدَ تَمَامِيَةِ مَقَدِّمَاتِ الْإِسْنَادِ وَ لَيْسَ الظَّنُّ الْمَذْكُورُ إِنَّا ظَنَّا خَاصًّا.

ومنها سيرة العقلاء

الحق ثبوت الارتكاز و بناء العقلاء على رجوع الجاهل في كل باب إلى العالم به و كون قول ذلك العالم ظنا خاصا عندهم، و بضميمة عدم الردع الشرعى يصير ظنا خاصا شرعياً.

وفيه: أن هذه السيرة إنما تنتفع بضميمة عدم الردع لآبنافرادها، فيحتاج إلى إثبات ذلك. و حينئذٍ فإن كان الكلام في المجتهد فهو و إن كان له سبيل إلى إثباته لكن قوله لا ينفع المقلد إذ الكلام هنا في حجية قوله، و جواز التقليد فيه يستدعى الدور أو التسلسل.

و إن كان الكلام في المقلد فهو عاجز عن إثبات عدم الردع عند انقذاح احتماله في نفسه. نعم، قد يكون غافلاً عن الردع، بحيث يمشى على جبته و فطرته و لا يحتمل الردع أصلاً، لكن الكلام فيمن شك في الردع و انقذح احتماله في خاطره لا في الغافل، فإنه معذور شرعاً في جميع الموارد.

أَللَّهُمَّ إِنَّا نَقَالَ: إِنَّ الرَّدْعَ عَنِ الْإِرْتِكَازِيَّاتِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ وَاضِحًا وَ صَرِيحًا حَتَّى يُمْكِنَ الْإِرْتِدَاعُ وَ لَوْ فِي الْجُمْلَةِ، وَ إِنَّا فَالْنَّاسِ يَعْمَلُونَ بَارْتِكَازَاتِهِمْ وَ لَا يَلْتَفِتُونَ إِلَى الرَّدْعِ. وَ حَيْثُئِذٍ أُمْكِنَ لِلْعَامِي أَنْ يَسْتَدَلَّ عَلَى عَدَمِ الرَّدْعِ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ لِبَانٍ وَ حَيْثُ لَمْ يَبَيِّنْ لَمْ يَكُنْ، وَ هَذَا أَمْرٌ يَعْرِفُهُ غَيْرُ الْمُجْتَهِدِ أَيْضًا.

هذا مضافاً إلى ما قيل من أن ثبوت سيرة المشرعة دليل على عدم الردع عن السيرة العقلانية.

ومنها: سيرة المسلمين، و لا ريب في أن سيرة المسلمين على رجوع الجاهل إلى العالم و احتمال الردع مردود هنا، لأنَّ عدمه يكشف عن نفس وجود السيرة المذكورة، فإنَّ عمل المسلمين بما هم مسلمون بشيء كاشف عن جوازه و لولا الجواز لم يكن المسلمون عاملين مع كون عملهم المستمر في المرآى و منظر الشارع، و عملهم المذكور دليل على عدم ردع الشارع كما لا يخفى.

ومنها الآيات الكريمة:

١ - قوله «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^١.

و تقريب الاستدلال به أن الأمر بالسؤال يستتبع وجوب القبول، و إنا لكان السؤال لغواً فقول العالم يكون واجب القبول و هو مساوق لحجية قوله. و يشكل ذلك باحتمال أن يكون الأمر بالسؤال ليحصل العلم، إذ قد يحصل العلم بسبب السؤال في بعض الموارد. و عليه فلا يدل على حجية قول أهل الذكر تعدياً و لو لم يحصل العلم من جوابه.

أَلَيْسَ لَنَا أَنْ يَقَالَ: إنَّ العرف يفهم من هذه الآية وجوب قبول قول العالم و لو لم يحصل به العلم، كما يفهم وجوب قبول قول الطبيب بل مطلق أهل الخبرة لو أمر بالرجوع إليه، ولكن الذي في الباب احتمال أن يكون مستند فهمهم كذلك ما استقر عليه بناؤهم عليه من رجوع كل جاهل في كل أمر إلى العالم به، فالآية إمضاء لبناء العقلاء و لا تكون دليلاً آخر.

٢ - قوله تعالى: « فَلَوْلَا هَرَمٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَسْتَعْتَبُوا فِي الذِّينِ وَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ »^١.

و تقريب الاستدلال به أنه لولا حجية قول الفقيه لكان نفره و إنذاره لغوا، فالأمر بالإنذار يستتبع وجوب القبول. و إذا ثبت وجوبه عند بيان الحكم مقرونا بالإنذار ثبت وجوبه عند بيانه من دون الإنذار أيضاً لعدم الفرق قطعاً.

أورد عليه بأن الأمر بالإنذار لعله لحصول العلم منه فى بعض الموارد فلا ينفو، بل فاندته فى مورد لا يحصل العلم أيضاً هو أن المكلفين يخرجون بالإنذار عن الغفلة و يصيرون شاكين فى الحكم فيجب عليهم الاحتياط أو تحصيل العلم و لا يجوز إجراء البراءة لعدم جريانها قبل الفحص.

و أوجب عنه بأن الإنصاف أن تقييد وجوب القبول بمورد حصول العلم من قول المفتى بعيد.

نعم، يمكن أن يكون الوجه فى هذه الاستفادة هو ما ارتكز فى أذهانهم بمقتضى جبلتهم و فطرتهم من رجوع الجاهل إلى العالم.

اللَّهُمَّ إِنَّا أَنْ يَقَالَ: إن وجود الارتكاز لا يوجب أن يكون ما ورد من الشرع محمضاً فى الإمضاء، بل يمكن أن يكون حكماً تعديداً بحيث يصح الأخذ بإطلاقه. و الأصل فى الأوامر الشرعية أن يكون الشارع فى مقام بيان الأحكام الشرعية لا المرتكزات العقلانية إلاً إذا كان ما ورد من الشرع مقرونا بقريضة تدل على إرادة خصوص الإمضاء لما عليه الارتكاز فتأمل.

و دعوى أن آية النفر لادلالة لها على جواز التقليد و أخذ قول النذير تعبدًا، بل تكون في مقام إيجاب تعلم الأحكام و وجوب إبلاغها إلى الساترين.

مندفعة بأن ترتيب التحذر بقوله لعلهم يحذرون على الإنذار من دون ضمّ ضميمة من المراجعة إلى المعارضات و غيرها يدلّ على أن المراد هو الإخبار بالفتوى، فإنه مما يحذر به المقلد من دون حاجة إلى تأمل و ضمّ ضميمة، بخلاف نقل الروايات، فإنّ سامع الروايات إن كان مقلدا فلا يحذر بمجرد الإنذار، بل يحتاج إلى ضمّ مقدمات منها وجوب دفع الضرر المحتمل و هو لا يمكن منه.

و إن كان مجتهدا فلا يحذر بمجرد أيضاً، بل لزم على المجتهد أن يتفحص عن سند ما روى له و ملاحظة معارضاته فيحذر عند تمامية الجهات، فحيث إنّ الحذر مترتب بلافضل على الإنذار من دون ذكر ضميمة شيء يظهر اختصاص الآية الكريمة بإظهار الفتوى.

فتدلّ الآية الكريمة على أنه يجب على كل واحد من كل طائفة من كل فرقة النفر لتحصيل العلم بالفروع العملية لبيّنها لكل واحد من الباقيين ليتحذّر المكلف و يعمل بقوله سواء حصل له العلم منه أو لم يحصل. و هذا ليس إلّا حجة قول الفقيه. ومنها: الاستدلال بالروايات و هي طوائف: تدلّ على جواز الاجتهاد و التقليد بالمطابقة أو بالملازمة و إليك جملة من هذه الطوائف:

١ - الأخبار الدالة على جواز تفرّيع الفروع إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا.

و المستفاد من هذه الطائفة هو جواز الاجتهاد، إذ التفرّيع الكامل لا يكون إلّا هو الاجتهاد. و مقتضى إطلاق ذلك هو جواز الاجتهاد في عصر الحضور و غيره، و إذا

كان الاجتهاد جازيا كان التقليد عنه جائزا لعدم تخصيص جواز الاجتهاد بكونه لعمل نفسه.

٢ - الأخبار الدالة على الإرجاع إلى الغير بملاك كون الغير عالما أو ثقة، مثل صحيحة إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة، فقال: ألق عبد الملك ابن جريج فسله عنها، فإن عنده منها علما، بدعوى أن تعليل الإرجاع بقوله «فإن عنده منها علما» يدل على الأمر المطوى المفروغ عنه و هو جواز الرجوع إلى العالم و أخذ الرأي منه.

و مثل صحيحة أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام، قال سألته و قلت: من أعمال و عنم آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمرى تفتى فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى و ما قال لك عنى يقول فاسمع له و أطمع فإنه الثقة المأمون.

و تعليل الذيل دليل على جواز الأخذ عن كل ثقة مأمون و لا يختص جواز الأخذ بمن كان ثقة عند الإمام المعصوم عليه السلام.

٣ - الأخبار الدالة على النهى عن الإفتاء بغير علم، مثل صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام: «إياك و خصلتين ففيهما هلك من هلك إياك أن تفتى الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم»، فإنها تدلّ بمفهومها على جواز الإفتاء إذا كان عن الأدلة المعتبرة و الحجج المعتبرة التى تكون من العلم.

٤ - الأخبار الدالة على أن الاجتهاد و الاستنباط معمول به بين الأصحاب و لم يردعهم الأئمة الطاهرة عليهم السلام و هى كثيرة جداً.

مثل خبر الحسن بن الجهم قال: قال لى أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا أبا محمد! ما تقول فى رجل تزوج نصرانية على مسلمة؟ قال: قلت: جعلت فداك، و ما قولى بين

يديك قال: لتقولن فإن ذلك يعلم به قولي، قلت: لا يجوز تزويج نصرانية على مسلمة ولا غير مسلمة، قال: ولم؟ قلت: لقول الله عز وجل ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الشُّرَكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾^١، قال: فما تقول في هذه الآية ﴿وَالشُّحُصَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^٢؟ قلت: فقوله ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الشُّرَكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾^٣ نسخت هذه الآية، فبسم ثم سكت.

٥ - الأخبار الدالة على تعليم الاستنباط والاجتهاد كخبر مولى آل سام قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على أصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل، قال الله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^٤ ! مسح عليه.

٦ - الأخبار الدالة على المنع عن أخذ آراء المنحرفين وجواز رواياتهم، مثل خبر حسين بن روح عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام أنه سئل عن كتب بنى فضال، فقال: خذوا بما رووا وذرُوا ما رأوا.

فالخبر يدل على جواز الأخذ بآراء من يكون على مذهب الحق واحتمال اختصاص الآراء بأصول العقائد مندفع بالإطلاق.

٧ - الأخبار الدالة على النهي عن الحكم بغير ما أنزل الله تعالى بناء على عدم اختصاص الحكم بيب القضاء كما هو الظاهر، فإن مفادها أن الحكم بغير ما أنزل الله منهى عنه. ويستفاد منه أن الحكم بما أنزل الله لا مانع منه والمجتهد الذي استنبط الحكم مما أنزل الله لا يكون مشمولاً للنهي.

(١) البقرة، ٢٢١.

(٢) المائدة، ٥.

(٣) البقرة، ٢٢١.

(٤) الحج، ٧٨.

٨ - الأخبار الصحيحة الدالة على كيفية علاج الأخبار المتعارضة بأخذ موافق القرآن الكريم و طرح المخالف، و بأخذ المخالف للعامة و طرح الموافق لهم، و غير ذلك من الأمور التي لا يمكن إلّا بالاجتهاد إذ تشخيص المخالف و الموافق للكتاب و العامة لا يمكن بدون الاجتهاد و العلم بالقواعد.

٩ - الأخبار الدالة على النهي عن القياس و الاستحسان و الاستصلاح و مجرد الرأي من دون استناده إلى الحجة الشرعية و غير ذلك من الاستنباطات الظنية التي عولت عليها العامة.

فالاقتصار في النهي على الموارد المذكورة يدلّ على جواز الاستنباط و الاجتهاد الشايح بين الشيعة، إذ لو كان ذلك ممنوعاً أيضاً ألحقه الإمام عليه السلام بالموارد المذكورة في النهي.

و يندح مما ذكر أنه لا وقع لتشنيح الأخباريين على الأصوليين من جهة التزامهم بالاجتهاد و الاستنباط مع ما عرفت من أدلة مشروعية الاجتهاد و الاستنباط.

و الأخباريون إن كان مورد تشنيحهم ما توهموا من جعل العامي، المجتهد في عرض النبي و الأئمة عليهم السلام ذا حظ من التشريع، كما هو دأب العامة بالنسبة إلى أئمتهم الأربعة، فهذا بمعزل عن مرام الأصوليين. و إن كان مورد تشنيحهم هو قول الأصوليين بأن استنباط الأحكام يحتاج إلى مقدمات صعبة من أعمال القوة في تشخيص مداليل الألفاظ، ثم في الفحص عن المعارض، ثم في علاج التعارض. و العامي ليس أهلاً لهذا الشأن، بل الأهل له هو المجتهد. فيلزم على العامي الرجوع إليه كسائر موارد الرجوع إلى الخيرة، فهذا التشنيح على هذا المعنى غير متوجه لكونه أمراً حقا و يدل عليه الارتكاز القطعي مضافاً إلى الأدلة التعبدية.

الإقبال: إن الأخذ بالأحكام العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة حكم العقل بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين وغير ذلك أخذ بغير الكتاب والسنة، فيكون مشمولاً للنهي عن الأخذ بغير الكتاب والسنة مع أنه أمر شائع بين الأصوليين.

لأننا نقول: إن الأصولي الشيعي لا يعمل بهذه القواعد ما لم يحصل له العلم بها ومع حصول العلم والاطمئنان بها وإقامة الدليل عليه كان داخلًا في مفهوم قوله بغير الكتاب والسنة «و من أفتى بغير علم فعليه كذا»، فإنه أفتى بعلم، والمراد من العلم أعم من العلم الوجداني والحجج الشرعية. وعليه فمثل هذه الأخبار غير ناهية عن القواعد التي توجب العلم. هذا مضافاً إلى اعتضاد بعض تلك القواعد بالنصوص الشرعية كأدلة البراءة العقلية.

على أن بعض تلك القواعد كالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي بحث حول إطلاق الأمر والنهي الشرعيين ولا يكون أجنباً عن الكتاب والسنة. وأيضاً أن الأخباري يحتاج إلى الجمع بين الروايات ورعاية قواعد الجمع، فلو لم يراع ذلك لم يأت بشيء إلا بالاجتهاد الناقص عصمنا الله تعالى من الزلل ووقفنا لمرضاته.

بقي شيء

وهو أن المحصل من الأدلة جواز الرجوع إلى المجتهد وهو بإطلاقه يشمل ما إذا كان مع المجتهد مجتهد آخر يساويه في العلم والفضيلة، ولكن يخالفه في الرأي والفتوى، ولا إشكال في ذلك بعد أن الاستفادة من الأدلة هو جواز الرجوع إلى واحد منهم وهي الحجية التخيرية، لوضوح أنه لا يلزم العمل برأي جميعهم. وعليه فلا وجه لدعوى تساوق آراء المجتهدين ولزوم الرجوع إلى الاحتياط عند اختلافهم

في الرأي. هذا بخلاف أدلة حجية الإمارات، فإن الاستفادة من الأدلة فيها هو وجوب الأخذ بجميعها لابواحد منها، ولذا يقع التعارض بينها عند اختلافها.

الفصل الحادى عشر:

في اختلاف أهل الفتوى في العلم والفضيلة و اختلاف الفتاوى إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتاوى مع اختلافهم في العلم والفضيلة. فقد يقال: اللازم هو الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعينه للقطع بحجية رأيه والشك في حجية غيره. و من المعلوم أن الشك في الحجية مساوق لعدمها. هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلة في هذه المسألة.

و أما غير المقلد فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضول و عدم جوازه و المعروف هو الثاني و هو الأقوى للأصل و عدم الدليل على خلافه. و لا إطلاق في أدلة التقليد، لوضوح أنها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل.

و دعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلمية أحدهما ممنوعة. و لا عسر في تقليد الأعلام لا عليه أى الأعلام، لإمكان أخذ فتاويه من رسائله و كتبه، و لالمقلديه لذلك أيضاً. و ليس تشخيص الأعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد مع أن قضية نفى العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه العسر.

ويمكن أن يقال: و قد تقدم أن مفاد أدلة اعتبار الفتاوى غير مفاد أدلة اعتبار الأخبار، إذ المقصود في الثاني هو الأخذ بجميعها بخلاف الأول، لأن الأخذ بجميع الفتاوى ليس بواجب، بل الواجب هو الأخذ بواحد منها و عليه فمفاد أدلة اعتبار الفتاوى من أول الأمر هي الحجة التخيرية من دون حاجة إلى دليل خارجي.

و لامعارضة في حجيتها بعد إطلاق أدلتها، بخلاف التخيير في الأخبار، فإنه يحتاج إلى دليل خارجي بعد معارضة المتعارضين و تساقطهما. و عليه فلامجال لقياس المقام بالأمارات، لأن مفاد أدلة اعتبار الفتاوى من أول الأمر هي الحجية التخييرية، و معه لاوجه للقول بالتساقط لأنه فرع التعيين، فينافى تعيين كل طرف مع تعيين طرف آخر بخلاف حجية كل طرف بالحجة التخييرية بين هذا الطرف و طرف آخر لعدم المنافاة بينهما كما لا يخفى.

و دعوى عدم الإطلاق في أدلة التقليد ممنوعة لإطلاق مثل قوله تعالى: ﴿فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ، فَإِنَّهُمْ يَدُلُّونَ بِالْبَاطِنِ عَلَى الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ بَاطِنٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ إِلَّا لِقَوْمٍ أُولِي الْأَلْبَابِ﴾، فإنه يدل بإطلاقه على جواز الرجوع إلى كل من كان من أهل الذكر، سواء عارض قوله قول غيره أم لا، نظير قوله ﷺ صدق العادل، و هكذا الإرجاعات الخاصة كالإرجاع إلى يونس بن عبد الرحمن و زكريا بن آدم و نحوهما، فإنه يدل على حجية قول هؤلاء، سواء كان هناك من هو أعلم منهم أم لم يكن.

و دعوى عدم الإطلاق لاحتمال عدم وجود الأعلام منهم في ذلك الزمان و علم الإمام بذلك مندفعة بأن ذلك مبني على أنه ﷺ أمرهم بالإفتاء أو أرجع الأصحاب إليهم بأعمال الغيب و الاطلاع على أحوال جميع الموجودين في زمانه، و هو بعيد جداً.

الإيقال: لانتهاض الإطلاقات للأحوال المتأخرة منها المعارضة.

لأنما قول: يكفي الإطلاق الذاتي لسراية الحكم في الأحوال المتأخرة، و إنما فلامجال للقول بتعارض الحجيتين في الخبرين المتعارضين، مع أن التعارض من الأحوال المتأخرة و لا يكون ذلك إلا بإرادة الحجية الذاتية، ثم إن مع تسليم الإطلاقات لامجال للتمسك بالأصل المذكور، لأن الأصل دليل حيث لا دليل، ولكن

هذا يتم لو لم تكن سيرة العقلاء على خلافه و السيرة المستمرة على ترجيح قول الأعلّم عند تعارضه مع قول غيره ثابتة، و حيث لم يردع الشارع هذه السيرة تكون حجة شرعية.

أَلَمْ يَأْتِ أَنْ يَقَالَ: إنّ ذلك مختص بما كان المقصود إدراك الواقع كحفظ الأموال و النفوس، لا فيما إذا كان المقصود هو الاحتجاج على المولى في الإمتثال، و إلتا فلا فرق بين الأعلّم و غيره في جواز الرجوع إليه، إلتا أن يقال إنّ الخطابات الشرعية الحاكية عن إرادات الله تعالى لا تكون أدون من خطاباتنا الحاكية عن تعلق إراداتنا بإدراك الواقع، فالمتع إنما هو السيرة المحقّقة بين العقلاء.

إلّا يقال: إنّ مع سقوط دليل اعتبار الفتوى بعدم شمول ما دلّ على اعتباره للمعارضين يمكن الإشكال في اعتبار الفتوى مع التعارض و الاختلاف، و يحتمل كون وظيفة العامى الأخذ بأحوط الأقوال، فلا يكون في البين دوران الحجة بين التعمين و التخيير.

لأما قول: إنّ احتمال الأخذ بأحوط الأقوال بعد قيام الإجماع المركب على عدم السقوط منفي، فإنّ المجمعين بين قائل بالتخيير و بين قائل بالتعمين فكل نفوا السقوط و لزوم العمل بأحوط الأقوال، فإذا كان احتمال السقوط و أحوط الأقوال باطلا فلانماص من الأخذ بقول الأعلّم بعد ما قامت السيرة العقلانية على الأخذ بقول الأعلّم. هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى القاعدة مع وجود الإطلاق و دوران الأمر بين خروج واحد من الأعلّم أو العالم منه هو خروج غير الأعلّم، لعدم احتمال خروج الأعلّم و بقاء غيره عند العقلاء كما لا يخفى.

ثم إنّ الملاك في تقديم الأعلّم حيث كان هو أصوبية رأى الأعلّم يوجب ذلك تقديم قول الحى المعارض مع الحى الأعلّم إذا كان قول الحى المعارض لقول الأعلّم

موافقا لأعلم من الأموات، و هكذا يوجب ذلك تقديم قول الحى المذكور على غيره إذا كان قول الحى المذكور موافقا للمشهور لقوة نظره الموافق للمشهور بالنسبة إلى غيره. فلا يترك الاحتياط فى ترجيح الأقوى ملاكاً و هو يختلف بحسب اختلاف الموارد. هذا كله بالنسبة إلى دوران الأمر بين العالم و الأعلم. و أما إذا كان الأمر دائراً بين ذى فضيلة من سائر الفضائل و غيره، فإن كان مرجع الفضيلة إلى كونها دخيلة فى ملاك طريقة الفتوى، فلا إشكال فى تقديمه على غيره، و إلاً فلا وجه لتقديمه على غيره بناء على وجود الإطلاقات الدالة على جواز الرجوع إلى المجتهدين كما تقدم.

نعم لو لم يكن إطلاق و قلنا بالتخير لقيام الإجماع على عدم السقوط، فاللازم هو تقديم ذى الفضيلة على غيره لاحتمال أن يعتبره الشارع بملاحظة منصب المرجعية، فيدور الأمر بين التعيين و التخير، فاللازم هو الأخذ بالتعيين فيما إذا لم يكن الأصل الحاكم جارياً فى مورده كالأستصحاب كما أشار إليه سيدنا الأستاذ فيما تقدم.

و هكذا الأمر لو قلنا بخروج أحد الطرفين من الإطلاق و شككنا أنه هو ذو الفضيلة أو غيره، فاللازم هو الأخذ بقول ذى الفضيلة لعدم احتمال خروجه و بقاء غيره عند العقلاء. هذا كله بالنسبة إلى الرجوع إلى أهل الفتوى لأخذ فتاويه.

و أما حكم الرجوع إلى أهل الفتوى للزعامة و ولاية الأمور، فمع التساوى فى العلم و الفضيلة يحكم بالتخير فى فرض التعدد. و أما مع اختلافهما و لزوم تقديم أحدهما، فإن كانت الفضيلة دخيلة فى حسن إجراء الولاية بنحو الأتم.

فلا إشكال فى تقديم ذى الفضيلة لعدم احتمال خروجه عن الإطلاق و بقاء غيره فيه كما تقدم، و إلاً فالتخير باق و إن كان ذو الفضيلة أحسن استنباطاً، لأن الزعامة

و الولاية غير مرجعية الفتوى، إلا إذا ورد نص خاص و إن تعارض الفضائل بعضها مع بعض. فإن كان المقصود هو أخذ الفتوى، فاللازم هو الرجوع إلى من يكون أجدد استنباطاً. و إن كان المقصود هو ولاية الأمور، فاللازم هو الرجوع إلى من يكون أحسن إجراء، و الله هو العالم.

الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت وعدمه

و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى جواز التقليد الابتدائى عن الميت و عدمه.

و قد استدلل على عدم بالأصل و هو أن جواز التقليد عن الحى معلوم و التقليد عن الميت مشكوك، و الأصل عدمه لأن الحجية تحتاج إلى دليل. أورد عليه بمنع كلية ذلك الأصل لاحتمال تعين قول الميت فى بعض الموارد، كما إذا كان الميت أعلم؛ اللهم إلا أن يقال إن هذا الاحتمال مردود بالإجماع المركب، فإن الأقوال بين تعيين الحى و التخيير و ليس هنا قول بتعين التقليد عن الميت و لو كان أعلم، ولكنه كما ترى لأن الإجماع المركب ليس بحجة ما لم يرجع إلى الإجماع البسيط و هو غير محرز.

هذا مضافاً إلى أن التمسك بالأصل فيما إذا لم يكن دليل على جواز التقليد عن الميت. و يكفى فى المقام بناء العقلاء على الجواز، حيث إنهم لا يفرقون فى جواز الرجوع إلى الخيرة بين الحى و الميت.

و لامجال لقياس آراء المجتهدين بالأمارات، لأن اللازم فى الأمارات هو الأخذ بجمعيتها بخلاف آراء المجتهدين، فإن الواجب فيها هو الأخذ برأى واحد منهم.

و عليه فالمستفاد من إطلاق أدلة اعتبار آراء المجتهدين هى الحجية التخييرية، و معه لامجال لدعوى التساقت عند التعارض، كما لاحاجة إلى دليل آخر فى إفادة

التخيير. و عليه فإن كانت أدلته اعتبار آراء المجتهدين مطلقة فيجوز الأخذ بأحد الآراء، و إنَّما فاللازم هو الأخذ بالمتيقن من دون فرق بين الحيِّ و الميت.

فحص: أن التقليد عن الميت ابتداء بعد كونه مشمولاً لإطلاق الأدلة لامانع منه خصوصاً إذا أدرك المقلد زمان المجتهد الميت في حال كونه مميزاً لحجية رأيه له كما لغيره، و لامجال للأصل بعد وجود بناء العقلاء عليه.

أللهمَّ إنَّما أن يمنع الإجماع عن التقليد عن الميت ابتداء سواء كان الميت أعلم أم لم يكن كما هو ظاهر العبائر فيقتصر عليه.

والمقام الثاني: في جواز البقاء على تقليد الميت، و لا يخفى عليك جواز البقاء على تقليد الميت لقيام سيرة العقلاء عليه و عدم إحراز الإجماع على خلافه، بل يجب البقاء فيما إذا كان الميت أعلم أو كان قوله موافقاً لأعلم من الأموات أو انحصر احتمال الأعلمية فيه، لأنه أصوب عند العقلاء كما لا يخفى. و لو عكس الأمر بأن يكون الحي أعلم أو انحصر احتمال الأعلمية فيه أو كان قوله موافقاً لقول أعلم من الأموات و جب العدول عن الميت إلى الحي المذكور، ثم إنَّ مع جريان بناء العقلاء لامجال للاستصحاب لأنَّ البناء دليل و الأصل دليل حيث لا دليل.

إيقال: إنَّ تجويز البقاء على الميت مع مخالفة رأيه لرأى الحي يؤول إلى تجويز المجتهد الحي مخالفة المكلف لرأيه و هو كما ترى. هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون تجويز البقاء مخالفاً لرأى المتقدمين، فيلزم حينئذٍ التفرد في الفتوى المذكور كما حكى ذلك عن سيدنا المحقق البروجردى رحمته قبل عدوله إلى تجويز البقاء.

لأنَّ قول: أجاب عنه السيد المحقق الثري القاساني بأنه منقوض بتجويز المجتهد الحي الرجوع إلى الحيِّ الأعلم و لو مع العلم بمخالفة رأى الأعلم معه، مع أنه تجويز

المجتهد الحي مخالفة المكلف لرأيه. و أما احتمال أن يكون تجويز البقاء مخالفا لأقوال المتقدمين فقد حكى عن السيد المحقق البروجردي أنه تتبع ذلك و لم يجد شيئا لذلك، فلذا عدل عن الاحتياط إلى تجويز البقاء.

ثم لو لم نقل بقيام سيرة العقلاء على ذلك أمكن استصحاب حجية رأى المجتهد الميت بعد موته.

الإقال: إنَّ العرف يرى الموت انعدام الحياة و معه لامجال للاستصحاب.

لأنَّ قول: إنَّ العرف و إن كان يرى ذلك بنظره البدوي، ولكن بعد استماع المعاد و الرجوع من القبر إلى البرزخ من أصحاب الشرايع انقلب نظره، فيرى أنَّ النفس و الروح القائم به الرأى باقٍ إلى ما بعد الموت، فإذا شك في بقاء رأيه السابق أو تبدلته برأى آخر يستصحب كما يستصحب بقاء رأى المجتهد الحي عند الشك في انقلابه و تبدلته بالآخر. و لو شك في حجية الرأى المذكور بعد ذلك يستصحب الحجية.

و دعوى أنَّ استصحاب بقاء الرأى غير جار لعدم الشك في زواله فإنَّ كل إنسان يكشف عنه الأستار بعد الموت و يصير خبيراً بالواقعات و حقايق الأحكام، فإمَّا أن يقطع بخلاف ما استنبطه في حال حياته أو يقطع بالوفاق. و على كل حال قد زال الرأى السابق الذى وصل إليه في تلك الحال. لأنَّ القطع بالوظيفة و الحكم الظاهرى الذى يتطرق فيه احتمال الخلاف.

و أما ما وصل به حال الموت فهو القطع بالواقع و لا يتطرق فيه احتمال الخلاف قط. فإين أحدهما بالآخر حتى يجوز الاستصحاب مندفعة بأننا سلمنا أنه بالموت يصير قاطعا بالواقعات و حقايق الأشياء و الأحكام، ولكن قطعنا هذا ليس حجة على الأنام لخروجه عن طريق استنباط الحكم و تحصيل الوظيفة بالطرق المتعارفة

الراجعة إلى إعمال النظر في الأدلة الشرعية و ليس هو صفة قائمة بالنفس ليدعى زواله بالموت و كشف الأستار.

نعم، يمكن الاشكال بوجه آخر يحتاج توضيحه إلى التنبه على مقدمة، و هي أن أدلة الأصول و الأمارات إنما يثبت مؤدأها فيما كان هناك أثر عملي أو غيره يترتب عليه، فالتعبد بتصديق العادل أو ظاهر الألفاظ إنما يعقل فيما كان له أثر عملي فما ليس له أثر أصلا لا يعقل التعبد في مورده.

إذا عرفت ذلك لا أثر في التعبد بها بالنسبة إلى الميت و لا يشمله أدلتها و لا يقاس بالأحكام التي ليست محطا بعمل المجتهد كأحكام الحيض و نحوها، إذ تلك الأحكام و إن كانت كذلك إلا أن الإفتاء بها بنفسه عمل المجتهد، فهذا الأثر كاف في صحة التعبد و أين ذلك بما نحن فيه، فإن الميت كما لا عمل له بالأحكام كذلك لا يتصور في حقه الإفتاء كي يصح شمول أدلتها له بلحاظ هذا الأثر.

أَلْهَمَ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: يكفي في جواز التعبد بالرأى ترتب الأثر العملي و لو للمقلد بعد موت المجتهد. و عليه فالإفتاء الذي صدر من المجتهد حال حياته و إن لم يكن له أثر بالنسبة إلى الميت إلا أن التعبد بإفتائه الصادر قبل موته يترتب عليه الأثر العملي و هو جواز أخذ المقلد لفتوى الميت بعد موته، فلا يقاس المقام بما لا أثر له حتى لا يعقل التعبد في مورده. فالأقوى جريان استحباب حجية فتوى الميت لو أغمضنا النظر عن جريان السيرة العقلانية.

فَتَحْصُلُ: ممّا تقدم أنّ التقليد الابتدائي عن الميت ليس بجائز و إن أمكن دعوى قيام السيرة العقلانية على جوازه، و ذلك لدعوى قيام الإجماع عليه. نعم، لو أدرك المكلف أو المميز زمان مجتهد أعلم و لم يقلد عنه في زمان حياته أمكن القول بجواز التقليد الابتدائي عنه بعد موته بل يجب عليه ذلك، لأن الملاك في تقليد

الأعلم هو الأصوبية و هو يقتضى تعيينه. و بعد الموت نشك في مانعية الموت و أصالة عدم المانع تعين التقليد عن الميت الأعلم. و لافرق في ذلك بين أن يكون معلوم الأصوبية أو مظنونها أو محتملها. هذا كله بالنسبة إلى التقليد الابتدائي عن الميت.

و أما البقاء على تقليد الميت فهو جائز لقيام السيرة العقلانية عليه و عدم إحراز الإجماع على خلافه. هذا إذا كان الميت مساويا مع الأحياء. و إذا كان الميت أعلم أو كان قوله موافقا لأعلم من الأموات أو انحصر احتمال الأعلمية فيه و جب البقاء، لأنه أصوب عند العقلاء، كما آتة إذا كان الحي أعلم أو انحصر احتمال الأعلمية فيه أو كان قوله موافقا لقول أعلم من الأموات و جب العدول عن الميت إلى الحي. و ذلك لبناء العقلاء على اختيار الأصوب. و هو يقدم على الإطلاق الدال على التخيير من جهة أن البناء أمر ارتكازى و لا يردع الأمر الارتكازى بالإطلاق، بل اللازم فى ذلك هو التصريح بذلك و هو مفقود.

الفصل الثالث عشر: فى شرائط المرجعية

و قد اشترط الأصحاب أمورا فىمن يرجع إليه فى التقليد:

مهما: البلوغ و منعه بعض و استدلاله بالسيرة العقلانية على جواز الرجوع إلى غير البالغ فلا يشترط البلوغ. و فيه أنه لا يحرز قيام السيرة العقلانية على الرجوع إلى غير البالغ لأخذ الفتوى، كما أن شمول الإطلاقات للصبى غير معلوم بعد اختصاص الإرجاعات بالرجال و البالغين. و على فرض وجود الإطلاقات يكفى لتقييدها صحيحة محمد بن مسلم عمد الصبى و خطاه واحد بدعوى أنه يدل على أن آراء الصبى مسلوبة الأثر.

اللهم إنا أن يخصص ذلك بباب الدية كما يشهد له قوله ﷺ فى خبر إسحاق بن عمار عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة. هذا مضافاً إلى أن مع اختصاصه بذلك

الباب لا يلزم الاستخدام في رجوع الضمير في قوله **لَيْسَ** يحمل على العاقلة؛ إنا أن يقال إن الجملة المذكورة عامة و تطبيقها في بعض الروايات على الدينة، و تحمل العاقلة لا يوجب تخصص الجملة بذلك الباب في سائر الأخبار فتأمل. فتحصل أن القدر المتيقن هو اختصاص جواز الرجوع في التقليد بالبالغين دون غيرهم، و عليه فمقتضى الاحتياط هو اعتبار البلوغ.

ومنها: العقل، و لا إشكال في اعتباره في حال الاستنباط، إذ الموضوع في أدلة التقليد هو الفقيه و المستنبط و مما لا يصدقان على المجنون و أيضاً لاسيرة على الرجوع إلى المجنون و لا كلام فيه.

و إنما الكلام في أنه هل يشترط بقاء العقل في حجية رأى المجتهد أو لا يشترط و يجوز العمل برأى من كان عاقلاً ثم صار مجنوناً؟

يمكن أن يقال: إن السيرة ثابتة على اعتبار العقل عند الاستنباط. و أما لو استنبط في حال عقله ثم صار مجنوناً عند إظهار رأيه توسط غيره جاز الأخذ برأيه الصادر عنه في حال عقله و لو لم يبق عاقلاً.

وفيه: أنه كذلك لو أخذ العامي الفتوى منه في حال وجود الشرائط ثم صار مجنوناً، و أما إذا استنبط في حال وجود الشرائط و منها العقل ثم صار مجنوناً قبل الأخذ يشكل الرجوع إليه لظهور أدلة جواز التقليد في لزوم صدق عنوان الفقيه و العالم حال الأخذ و التقليد و صدقهما قبل الأخذ لا يكفي.

و دعوى أن المقام نظير ما مر في بقاء التقليد عن الميت من عدم اشتراط الحياة في حجية الفتوى بحسب البقاء، فكما أن البقاء لا يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت، فكذلك لا يشترط بقاء العقل في جواز بقاء التقليد.

مندفعة بأن التنظير لا يخلو عن الإشكال، فإن محل الكلام ليس المفروض المذكور. بل محل الكلام هو ما إذا استنبط حال عقله ثم صار مجنوناً عند الإظهار. ففي هذه الصورة قلنا لا يجوز تقليده حين جنونه لأن الحكم بجواز التقليد عن الفقيه والمستنبط ظاهر في وجود الشرائط حين إرادة التقليد مع أن حين التقليد ليس المجتهد المذكور واجداً للشرائط.

ومنها: الإيمان، ويدل عليه مقبولة عمر بن حنظلة حيث ورد فيها ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، الحديث لظهور قوله عَنْ « منكم » في اعتبار الإيمان. و حسنة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور. ولكن انظروا إلى رجل منكم يعمل شيئاً، الحديث. فإن قوله ولكن انظروا إلى رجل منكم الحديث يدل على اعتبار الإيمان.

و دعوى اختصاصهما بباب الترافع مندفعة بأن التأمل يعطى عدم اختصاص المنع بخصوص التحاكم. إذ الظاهر عدم الفرق بين الإفتاء و إنشاء الحكم في عدم جواز الرجوع إلى غير الشيعة و صدر الروايتين يكون في مقام المنع عن الرجوع إلى العامة مطلقاً. هذا مع قطع النظر عن مؤيدات أخرى، فتحصل أن الإيمان معتبر تبعداً في المجتهد، فإذا كان الإيمان معتبراً تبعداً فالإسلام أيضاً معتبر، إذ لا إيمان بدون الإسلام كما هو واضح.

ومنها العدالة

ينبغي أولاً تحرير محل النزاع، فنقول: قد يكون فقد هذه الصفة موجبا لعدم اطمئنان المقلد بالكسر بأن من يريد تقليده بذل الوسع و تحمل المشقة اللازمة في

الاستنباط أو يكون الفقد المذكور موجبا لعدم اطمينانه بصدق من يريد تقليده فى إخباره بفتواه. و الموردان المذكوران خارجان عن محل النزاع. إذ تقدم أن اللازم إحراز هذين الأمرين بالاطمئنان و لا يجوز التقليد ما لم يطمئن ببذل الوسع و بصدق إخباره. و قد تقدم أن قوله عليه السلام و أما من كان من الفقهاء الخ بملاحظة صدره و ذيله أخذ طريقا إلى إحراز أنه غير مقصر فى أعمال طريقة الاستنباط و غير متعمد للكذب. و عليه فمثل الموردین المذكورین خارج عن محل الكلام. و لامجال للتشكيك فى اعتبار الأوصاف من باب الطريقة إلى إحراز هذين الأمرين.

و إنما الكلام فى اعتبار الأوصاف على نحو الموضوعية كى يكون لازمه عدم الاعتبار بقول من يريد تقليده و لو مع الاطمئنان بأنه لم يقصر فى أعمال القواعد الدخيلة فى الاستنباط و أنه لا يعتمد بالكذب ما لم يكن مؤمنا بالغا عادلا.

و يكون لازمه أيضاً عدم الاعتبار بقوله لو استنبط فى حال الاستقامة و العدالة و أخبر بفتواه ثم صار عند العمل كافرا فاجرا، أو يكون لازمه الاعتبار به لو استنبط فى حال عدم الإيمان و الفسق ثم صار مؤمنا عادلا عند العمل. و كيف كان فهذا هو محل الكلام، و على هذا فينبغى التأمل فى كلماتهم هل اشترطوا الأمور على نحو الطريقة أو على نحو الموضوعية.

و بالجملة المستفاد من كلماتهم أن كلا من احتمال التعمد بالكذب و احتمال الخطاء معتنى به فى خبر الفاسق و غير معتنى به فى خبر العادل، و لذا تراهم يرمون كثيرا من الأخبار آتى رواها الثقات من أهل العقائد الفاسدة بالضعف. و ليس ذلك إلّا لأنهم فهموا من الآية الشريفة اعتبار العدالة بنفسها لا اعتبار الوثاقفة كى يرجع إلى بناء العقلاء على الأخذ بخبر كل ثقة. نعم، تصدى جملة من متأخر المتأخرين

لإثبات أن الآية ناظرة إلى اعتبار العدالة في عدم الاعتبار بتعمد الكذب فرجع إلى اعتبار الوثاقة ويكون من الأدلة المستفاد منها إمضاء طريقة العقلاء.

و هكذا اعتبارهم العدالة في الشاهد إنما يكون على النحو المذكور، فإنهم لا يكتفون بشهادة الثقتين ما لم يكونا عدلين.

و ذلك يشعر بأن اعتبارهم للعدالة ليس لإحراز صدق الشاهد، ولذا ترى أن السيد عليه السلام أشكل في العروة في الاكتفاء بعدل واحد، وهذا ظاهر في أن المعتبر العدالة لا الوثاقة. وإنما الإشكال في كفاية العدل الواحد أو عدم الاكتفاء إلا بإثنين. ثم إنه يستدل على اعتبار العدالة بأمر منها الإجماع، و يرد عليه أنه لا يكشف به قول الإمام مع احتمال استنادهم في ذلك إلى أمر آخر.

و أوجب عنه بأنه لا يضر ذلك لو اتصل الإجماع إلى زمان المعصوم عليه السلام، فإن سكوت الإمام يكون حينئذ في حكم تقريره لذلك.

و منها: أنه يمكن تأييد المطلب بما ثبت من اشتراط العدالة في إمام الجماعة، فإن من البعيد اعتبارها فيه و عدم اعتبارها في المفتى مع أن مقام الإفتاء أرفع من مقام الانتماء.

هذا مضافاً إلى أن المرتكز في أذهان المشرعة هو عدم رضاية الشارع بزعامة من لا عقل له و لا إيمان و لا عدالة، بل لا يرضى بزعامة كل من له منقصة له عن المكانة و الوقار لأن المرجعية في التقليد من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، و كيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدى لمثلها من لا قيمة له لدى العقلاء و الشيعة المراجعين إليه.

ومنها الرجولية

يدل على اعتبارها أن الإفتاء و الزعامة يحتاج إلى اجتماع أمور من الأمانة و الشجاعة و التدبير و الصلابة و عدم الخوف و التزلزل و عدم غلبة الرأفة و الانعطف

و غير ذلك من الأمور التي فقدان بعضها يوجب الوهن و الفساد. هذا مضافاً إلى دلالة معتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنني قد جعلته قاضياً.

و ذلك لتخصيصها بالرجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا. و دعوى أن ذكر الرجل باعتبار الغلبة في ذلك الزمان لعدم وجود من يعلم من قضاياهم من النسوان مندفة بأن الفيد الغالبى إنما لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق إذا كان في البين إطلاق يعم مورد القيد و عدمه. ولكن ليس في أدلة نفوذ القضاء إطلاق يعم النساء بعد ارتكاز أن الشارع لا يرضى بإمامة المرأة للرجال في صلاتهم. فكيف يحتمل تجويزه كونها مفتية للناس أو قاضية بينهم.

ومنها: عدم كونه متولداً من الزنا و الدليل له هو أن تصديه لمقام المرجعية و الإفتاء يوجب المهانة للمذهب و الشارع ليس براض لذلك.

ومنها: الحرية و لكن لا دليل له. لأن العبد ربماً يكون أرقى رتبة من غيره حتى يكون ولياً من أوليائه تعالى كما روى ذلك في حق بعض غلمان الإمام السجاد عليه السلام.

ومنها: أن لا يكون مقبلاً على الدنيا. و لا يذهب عليك أن ظاهر من اشترط ذلك أنه أراد أمراً زائداً على اشتراط العدالة و استدلل له برواية الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام: فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه و حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه.

أورد عليه مضافاً إلى ضعف الرواية أنها قاصرة الدلالة على المدعى، فإنه لا مساع للأخذ بظواهرها و إطلاقها، حيث إن لازمه عدم جواز الرجوع إلى من

ارتكب أمراً مباحاً شرعياً لهواه، إذ لا يصدق معه أنه مخالف لهواه لأنه لم يخالف
هواه فى المباح حتى فى المباحات، و من المتصف بذلك غير المعصومين عليهم السلام.
و هذا أمر لا يحتمل اتصاف غيرهم عليهم السلام به ولو وجد كان فى غاية الندرة. و
بالجملة إن أريد بالرواية ظاهرها أو إطلاقها لم يوجد لها مصداق، و إن أريد بها
المخالفة للهوى فى الموارد التى نهى الشارع عنها دون المباحات فهى ليست إلّا
العدالة.

والحمد لله تعالى أولاً و آخرأ على اتمام هذا الكتاب و انجازه بعونه سبحانه و و
قد وقع الفراغ فى ١١ من جمادى الاولى من سنة ١٤٣٠ بعد الهجرة على هاجرها
الصلوات و السلام.

و انا العبد السيد محسن بن مهدي الخرازى الطهرانى الساكن فى بلدة قم حرم
الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين.

فهرس الموضوعات

- الظهورات اللفظية ٥
- الأمر الأول: ٦
- الأمر الثاني: ٩
- الأمر الثالث: ١٢
- الطائفة الأولى: ١٥
- الطائفة الثانية: ١٥
- الطائفة الثالثة: ١٥
- التنبيهات: ١٧
- حجية قول اللغويين ١٩
- الإجماع ٢٣
- الأمر الأول: ٢٣
- الأمر الثاني: ٢٤
- الأمر الثالث: ٢٤

- ٢٩ الأمر الرابع:
- ٣٠ الأمر الخامس:
- ٣١ التنبيهات
- ٣٩ الشهرة
- ٤٥ العرف
- ٤٥ المقام الأول:
- ٤٥ المقام الثاني:
- ٤٦ المقام الثالث:
- ٤٦ المقام الرابع:
- ٤٧ المقام الخامس:
- ٥١ السيرة القطعية العقلانية
- ٥٣ السيرة المتشرعة
- ٥٥ الخير الواحد
- ٥٥ الجهة الأولى:
- ٥٥ أدلة المانعين:
- ٥٧ الطائفة الثانية:
- ٥٧ الطائفة الرابعة:
- ٥٨ أدلة المشتين:
- ٥٨ الوجه الأول:

٦٢	الوجه الثاني:
٦٣	مانعية التعليل عن انعقاد المفهوم
٦٧	الوجه الأول:
٦٧	الوجه الثاني:
٦٩	الوجه الثالث:
٧٧	الطائفة الأولى:
٨٠	الطائفة الثانية:
٨١	الطائفة الثالثة:
٨٣	الطائفة الرابعة:
٨٩	التهيئات:
٨٩	التهيئة الأول:
٩٠	التهيئة الثاني:
٩١	التهيئة الثالث:
٩٢	التهيئة الرابع:
٩٣	التهيئة الخامس:
٩٥	التهيئة السادس:
٩٧	التهيئة السابع:
١٠٠	التهيئة الثامن:
١٠٢	التهيئة التاسع:

- التنبيه العاشر: ١٠٤
- الظن المطلق ١٠٥
- المقام الأول: ١٠٥
- كلام حول حق الطاعة ١٠٦
- المقام الثاني: ١١٠
- ملاحظات حول دليل الانسداد ١١١
- التنبيهات: ١١٦
- التنبيه الأول: ١١٦
- التنبيه الثاني: ١١٩
- التنبيه الثالث: ١٢٠
- التنبيه الرابع: ١٢٠
- التنبيه الخامس: ١٢١
- التنبيه السادس: ١٢٢
- في الأصول العملية ١٢٧
- المقام الأول: ١٢٨
- أقسام الشك في التكليف ١٢٨
- أصالة البراءة ١٢٩
- أدلة القائلين بالبراءة في الشك في التكليف ١٢٩
- حديث رفع ما لا يعلمون ١٣١

- الأمر الأول: ١٣٢
- الأمر الثاني: ١٣٢
- الأمر الثالث: ١٣٢
- تسيهات حديث الرفع ١٣٤
- التنبيه الأول: ١٣٤
- التنبيه الثاني: ١٣٥
- التنبيه الثالث: ١٣٧
- التنبيه الرابع: ١٣٧
- التنبيه الخامس: ١٣٨
- التنبيه السادس: ١٣٩
- التنبيه السابع: ١٤١
- التنبيه الثامن: ١٤٢
- التنبيه التاسع: ١٤٣
- حديث الحجب ١٤٥
- حديث السعة ١٥٢
- حديث الحلية ١٤١
- التنبيه ١٨٤
- حديث إحدى الجهالتين أهون ١٨٥
- حديث كل شيء مطلق ١٨٩

- ١٩١ □ حديث أى رجل ركب أمراً بجهالة.
- ١٩٣ □ الاستدلال بالإجماع.
- ١٩٥ □ الاستدلال بالسيرة.
- ١٩٧ □ الاستدلال بالاستصحاب.
- ٢٠١ □ الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.
- ٢٠٩ □ أدلة القائلين بالاحتياط فى الشك فى التكليف.
- ٢١٧ □ و أما العقل فتقريره بوجهين.
- ٢١٧ الوجه الأول:
- ٢١٨ الوجه الثانى:
- ٢١٨ الوجه الثالث:
- ٢٢١ الوجه الرابع:
- ٢٢٢ التنبيهات:
- ٢٢٢ التنبيه الأول:
- ٢٢٤ التنبيه الثانى:
- ٢٢٧ التنبيه الثالث:
- ٢٣٢ و هو محل تأمل لعدم القطع بالمناط.
- ٢٣٣ التنبيه الرابع:
- ٢٣٤ التنبيه الخامس:
- ٢٣٧ التنبيه السادس:

٢٣٧	التنبه السابع.....
٢٣٩	التنبه الثامن.....
٢٤٣	□ الفصل الثاني: فى أصالة التخيير.....
٢٥٩	□ الفصل الثالث: فى أصالة الاشتغال.....
٢٧٢	حكم حريان الأمارات فى أطراف المعلوم بالإجمال.....
٢٧٣	تنبيهات.....
٣٠٢	أورد عليه مناقشات.....
٣٠٦	فى جريان البراءة الشرعية.....
٣٠٨	دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء التحليلية.....
٣١٢	بقى شىء.....
٣١٥	□ تنبيهات المقام الثانى.....
٣١٨	إمكان الخطاب للناسى و عدمه.....
٣٢٤	الاستدلال بالاستصحاب للصحة.....
٣٣١	مفاد قاعدة لاتعاد.....
٣٣٨	مقتضى التواعد الفقهية.....
٣٤٠	حديث الميسور لا يترك بالمعسور.....
٣٤٣	حديث ما لا يدرك كله لا يترك كله.....
٣٤٥	جريان قاعدة الميسور مع تعذر الشرط.....
٣٤٧	فرعان:.....

- ٣٥٠ خاتمة في شرائط الأصول
- ٣٥٥ استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفة
- ٣٥٨ حكم الصحة أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلّم
- ٣٦٠ الإجهار في موضع الإخفات و بالعكس
- ٣٦١ شرطان آخران لجريان البراءة:
- ٣٦٥ □ قاعدة لا ضرر و لا ضرار
- ٣٨٢ مسلك من حمل النفي على النهى السلطاني
- ٣٨٧ مسلك من فصل بين لا ضرر و لا ضرار في المفاد
- ٣٩٠ تفصيل آخر:
- ٣٩١ تنبيهات:
- ٤٠٧ □ في الاستصحاب
- ٤٠٧ الأمر الأوّل: في تعريفه
- ٤٠٨ حقيقة غير معقول
- ٤٠٨ الأمر الثاني: في أركان الاستصحاب
- ٤١٠ الأمر الثالث:
- ٤١٠ الأمر الرابع: في جريان استصحاب حال العقل أى حكمه و عدمه
- ٤١٣ الأمر الخامس: في أدلة حجية الاستصحاب و هي متعددة
- ٤٢٤ وهم و دفع
- ٤٣١ التنبيهات:

- ٤٦٦ شبهة عبائية
- ٤٨٩ الفرق بين الأمارات و الأصول
- ٤٩٢ موارد الاستثناء
- ٥٠٦ و يقع الكلام أولاً فى مجهولى التاريخ فنقول
- ٥٠٩ توجيه عدم جريان الاستصحاب
- ٥١٢ بقى شىء فى مجهولى التاريخ
- ٥٢٩ نعمة الاستصحاب
- ٥٣٢ الحكومة:
- ٥٣٣ الورد:
- ٥٣٥ خاتمة
- ٥٣٥ أما الأول فقد يقع الكلام بالنسبة إليه فى أمرين:
- ٥٣٧ تعارض الاستصحابين
- ٥٤٠ إذا كان مسبب عن أمر ثالث
- ٥٤٢ تذييب
- ٥٤٧ □ فى التعادل و التراجع
- ٥٤٩ لاتعارض بين الأصول و الأمارات
- ٥٥٠ وجه تقديم الأمارات على الأصول
- ٥٥١ لاتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض
- ٥٥١ لاتعارض بين النصّ و الظاهر

- ٥٥٢ مورد التعارض بين الأخبار
- ٥٥٣ المعيار في الحكومة
- ٥٥٧ هنا إشكالات أخرى
- ٥٧٠ تنبيه
- ٥٨١ سند الحديث
- ٥٨١ فقه الحديث
- ٥٨٣ وهنا جملة أخرى من الاشكالات:
- ٥٩٠ تنبيهات:
- ٥٩٣ بقى شيء
- ٥٩٤ تبصرة
- ٥٩٩ وقد استدلّ على الأول بفقرات من الروايات:
- ٦٠٦ بقى شيء
- ٦٠٩ تنبيه
- ٦١٢ بقى شيء
- ٦١٥ تبصرة في الشبهات المصادقية والمفهومية
- ٦٢٣ □ الخاتمة في الاجتهاد والتقليد
- ٦٢٣ الفصل الأول: في تعريف الاجتهاد
- ٦٢٤ هنا مناقشات:
- ٦٢٤ الفصل الثاني: في جواز تقليد المتمكن من الاستنباط و عدمه

- ٦٢٤..... الفصل الثالث: فى تقسيم الاجتهاد إلى مطلق و متجزىء.
- ٦٢٨..... الفصل الرابع: فى الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هى متعددة:.....
- ٦٣٢..... بقى شىء فى جواز توكيل العامى للقضاء.....
- ٦٣٤..... الفصل الخامس: فى الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزى.....
- ٦٣٨..... الفصل السادس: فى مبادئ الاجتهاد و مقدماته.....
- ٦٤٠..... الفصل السابع: فى التخطئة و التصويب.....
- ٦٤١..... و حاصله أن تصور السببية على وجوه:.....
- ٦٤٢..... الفصل الثامن: فى تبدل رأى المجتهد.....
- ٦٤٣..... تحرير محل النزاع و صورته.....
- ٦٤٤..... أحدها: حديث الرفع.....
- ٦٤٩..... تقريب الاستدلال بالسيرة.....
- ٦٥٠..... تقريب الاستدلال بنفى العسر و الحرج.....
- ٦٥٢..... حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين.....
- ٦٥٤..... الفصل التاسع: فى تعريف التقليد.....
- ٦٥٥..... الفصل العاشر: فى أدلة جواز التقليد.....
- ٦٥٧..... ومنها سيرة العقلاء.....
- ٦٤٤..... بقى شىء.....
- ٦٤٥..... الفصل الحادى عشر:.....
- ٦٤٩..... الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت و عدمه.....

-
- ٦٧٣ الفصل الثالث عشر: في شرائط المرجعية.
- ٦٧٥ ومنها العدالة.
- ٦٧٧ ومنها الرجولية.
- ٦٨١ فهرس الموضوعات.